T.C.

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

TASAVVUFTA TİP ANALİZLERİ

Betül İZMİRLİ

Danışman

Prof. Dr. Himmet KONUR

İZMİR – 2017

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Tasavvufta Tip Analizleri"adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../.....

Betül İZMİRLİ

İmza

ÖZET

Doktora Tezi

Tasavvufta Tip Analizleri

Betül İZMİRLİ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslâm Bilimleri Programı

Bu çalışmada, yaklaşık olarak hicrî II. ve V. asrı içine alan zühd ve tasavvuf dönemini/sistemini kavramayı amaçlayan belli başlı kavramlar ve tipler üzerinde durulmuştur. Tipler, edebiyat alanında istifade edilen tip tahlili ve semantik analiz yöntemi yardımıyla tahlil edilmiştir.

Zühd dönemi ile ilgili bölümde, odak kelime olarak zühd ve ideal tip olarak zâhid terimleri analiz edilmiştir. Zühd teriminin anahtar kavramları olarak "dünyâ" ve "terk"; zâhid teriminin anahtar kavramları olarak da "kari", "vâiz", "kāss", "âbid" ve "fakîr" kelimeleri incelenmiştir. Söz konusu zaman diliminde, zâhidin semantik alanında yer alan âlim ve fakîh kavramları üzerinde de durulmuştur.

Tasavvuf döneminin odak kelimesi "tasavvuf", ideal tipi ise "sûfî"dir. Pek çok araştırmacı ve hâssaten müsteşrikler, sûfî ve tasavvuf kelimelerinin etimolojik kökeniyle alâkalı görüşler öne sürmüşlerdir. İlk tasavvuf klasiklerinde, sûfînin mâhiyetine ve ne gibi vasıflar taşıması gerektiğine dair sayısız beyânâta rastlanmıştır. Tasavvuf müelliflerinin yanı sıra tasavvuf dışından bazı müellifler de sûfî olabilmenin bazı gereklerinden ve sûfî tasniflerinden bahsetmişlerdir.

Bu araştırmanın merkezinde tasavvufta tipler yer almaktadır. Tasavvuf dönemi, etkisi ve içeriği bakımından zühd döneminden daha kapsamlıdır. Bu nedenle orada daha fazla anahtar kavrama ve tipe rastlanmaktadır. Bu devre damgasını vuran ve tasavvuf ilminin ortaya çıkmasını sağlayan ideal tip sûfîdir.

Sûfînin anahtar kavramı olan ve tasavvuf sistemini kavramaya hizmet eden bazı tipler arasında zâhid, ârif, fakîr, velî, şeyh, fetâ ve melâmetî bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tip, semantik analiz, odak kelime, anahtar kavram, zühd, tasavvuf, zâhid, sûfî.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy(PhD)

Type Analyses of Tasawwuf/ Islamic Sufism

Betül İZMİRLİ

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

In this study, it has been dwelt on major concepts and types which purpose to comprehend for the system/era of zuhd and tasawwuf/sufism approximately between hijri II. and V. centuries. The types have been explained by the help of type analysis method, which is employed by literature and semantical analysis method.

In the chapter about the zuhd period it has been analysed term of "zuhd" as focus word and "zahid" as ideal type. Words of "dünya" and "terk" as the key concepts of zuhd; and words of "kari", "vâiz", "kass", "âbid" and "fakir" as the key concepts of zâhid have been investigated. In this period, it has been elaborated the terms of "âlim" and "fakih" which are parts of the semantic field of the type zahid.

Focus word of the tasawwuf/sufism period is "tasawwuf" and its ideal type is "sufi". Many scholars, especially orientalists, argue about the etymological roots of the words sufi and tasawwuf. There are various comments on the nature of the sufi and qualifications they should bear in the early tasawwuf classics. İn addition to the sufi writers, scholars from the outside of tasawwuf field also mention the requirements of being a sufi and the classification of sufis.

The types in the field of tasawwuf stay in the focal point of this argument. Tasawwuf period is more extensive than the asceticism period in terms of its influence and its contents. Consequently there are more key concepts and types in the tasawwuf period. The ideal type sufi enabled the tasawwuf period to emerge

and also left its mark on the period. Zahid, ârif, fakir, veli, şeyh, feta ve malameti are among the types of key concepts of sufi. These types also serve to the tasawwuf discipline to make it more comprehensible.

Keywords: Type, semantic analysis, focus word, key concept, zuhd, tasawwuf, zahid, sufi.

TASAVVUFTA TİP ANALİZLERİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR xii
ŞEKİLLER LİSTESİ xiv

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
ZÂHİD TİPİ

1.1.ZÜHD KELİMESİ VE TARİHİ 28
1.1.1.Zühd Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı 28
1.1.2.Zühdün Tarihi 29
1.1.2.1.İslâm'dan Önce Zühd 29
1.1.2.2.Kur'ân ve Hadîslerde Zühd 32
1.1.2.2.1.Kur'ân'da Zühd Kavramı 33
1.1.2.2.2.Hadîslerde Zühd Kavramı 34
1.1.2.3. Zühd Hareketlerinin Tarihî Arkaplanı 38
1.2. ZÜHD VE ZÜHDE İLİŞKİN BAZI ANAHTAR KAVRAMLAR 43
1.2.1.Zühdün Çeşitleri ve Dereceleri 44
1.2.2.Zühdün Alâmetleri ve Gerçekleşme Şartları 48
1.2.3.Zühdün Anahtar kavramları 51
1.2.3.1.Dünyâ 51
1.2.3.2.Terk 60
1.3.ZÜHDÜN TEMSİLCİSİ OLARAK ZÂHİD 62
1.3.1.Zâhid Kimdir? 62

1.3.2.Zâhid Kelimesine Yakın Anlamlı Kavramlar 66
1.3.2.1.Nüsk/Nâsik 66
1.3.2.2.Tekaşşüf/Mütekaşşif 69
1.3.3.Sözde Zâhid Tipi 70
1.3.4.Zâhid Semantik Alanının Anahtar Kavramları 77
1.3.4.1.Kāri (Kurrâ) 77
1.3.4.2.Vâiz ve Kāss 84
1.3.4.3.Âbid 86
1.3.4.3.1.Sözde Âbid 90
1.3.4.3.2.Âbid Kavramının Semantik Alanındaki Bazı Terimler 91
1.3.4.4.Fakîr 93
1.3.4.4.1.Fakr ve Fakîr 94
1.3.4.4.2.Sâdık (Hakîkî) Fakîr 99
1.3.5.Zâhidin Semantik Alanındaki Diğer Terimler 101
1.3.5.1.Âlim 102
1.3.5.2.Fakîh 106

İKİNCİ BÖLÜM
SÛFÎ TİPİ

2.1. SÛFÎ KELİMESİYLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLARIN TARİHÎ BAĞLAMDA ORTAYA ÇIKIŞI 109
2.2. ZÂHİDLİKTEN SÛFÎLİĞE GEÇİŞ 123
2.3.SÛFÎ KİMDİR? TASAVVUF NEDİR? 127
2.3.1.Sûfî ve Tasavvuf Terimlerinin Kökeni ve Alâkalı Tarifler 131
2.3.1.1.Sofia/Sophia 132
2.3.1.2.Sûfâne 135
2.3.1.3.Sûfe (Kabilesi) 135
2.3.1.4.Sûfetü'l-Kafâ 136
2.3.1.5.Sıfat 138
2.3.1.6.Saff-ı Evvel 139
2.3.1.7.(Ehl-i) Suffe 141

2.3.1.8.Sûf 142
2.3.1.9.Safâ (Safvet) 148
2.3.1.10. Sûfi ve Tasavvuf Terimlerinin Kökenleri Hakkında Değerlendirme 155
2.3.2.Kökenle Alâkalı Olmayan Sûfî ve Tasavvuf Tarifleri 159
2.3.2.1.Kökenle Alakalı Olmayan Sûfî ve Tasavvuf Tarifleri ve Özellikleri 160
2.3.2.2.Kökenle Alâkalı Olmayan Tarifler Hakkında Değerlendirme 168
2.4.SÛFÎLİĞİN BAZI GEREKLERİ 170
2.4.1.Sûfî Âdâbı 175
2.4.2.Sûfî Ahlâkı 179
2.5.EHL-İ TASAVVUFUN SÛFÎ VE TASAVVUFA DAİR DEĞERLENDİRMELERİ 182
2.5.1.Hakikî Sûfîlerin Kalmadığı Kanaati 182
2.5.2.Sûfîlerin İlmi İçin "Tasavvuf" Yerine Başka İsimler Kullanılması 185
2.5.3.Sûfîlere Yöneltilen Eleştiriler 188
2.6.SÛFÎ TASNİFLERİ 192
2.6.1.Derecelerine Göre Sûfîler 192
2.6.2.Yollara/Mezheplere Göre Sûfîler 199

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SÛFÎ SEMANTİK ALANININ ANAHTAR KAVRAMLARI

3.1.ZÂHİD 207
3.2.ÂRİF 209
3.2.1.Ârif Kimdir? Alâmetleri Nelerdir? 211
3.2.2.Ârif Kavramının Semantik Alanındaki Terimler 217
3.2.2.1.Âlim 218
3.2.2.2.Zâhid 220
3.3.FAKÎR 225
3.3.1.Sûfîlerin Fakr Algısı 226
3.3.2.Sûfî ve Fakîr 229
3.4.VELÎ 233
3.4.1.Velînin Özellikleri 237

3.4.2.Ricâlü'l-Gayb Velîler 245
3.5.ŞEYH 252
3.5.1.Şeyh Kavramının Semantik Alanındaki Terimler 257
3.5.1.1.Mürîd 257
3.5.1.1.1. Mürîdin Bazı Özellikleri ve Alâmetleri 258
3.5.1.1.2. Bir Sûfî Adayı Olarak Mürîd 264
3.5.1.1.3. Derecelerine göre Mürîdler 265
3.5.1.1.4. Mürîd ve Ârif 273
3.5.1.1.5. Şeyh-Mürîd İlişkileri 275
3.5.1.1.5.1.Bir Öğrenci Olarak Mürîdin Şeyh(ler)e Karşı Görevleri ve Edebi 278
3.5.1.1.5.2.Öğretmen Olarak Şeyhin Pozisyonu, Mürîde Muâmelesi ve Görevleri 289
3.5.1.1.5.3.Şeyh(ler)in Mürîd Eğitme Metodu 294
3.5.1.2.Sâhib 306
3.5.2.Şeyhin Gerekliliği 311
3.5.3.Şeyh Türleri 316
3.6.FETÂ 322
3.6.1.Sûfî ve Fetâ 326
3.6.2.Fütüvvet Kelimesinin Anahtar Kavramı Olarak Mürüvvet 330
3.7.MELÂMETÎ 335
3.7.1.Sûfîlik ve Melâmetîlik 342
3.7.2.Sûfî ve Melâmetî Arasındaki Farklar 343
3.7.3.Melâmetî ve Fetâ İlişkisi 350

SONUÇ 355
KAYNAKÇA 362

KISALTMALAR

AKÜİFD	Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
as.	Aleyhisselam
Atatürk ÜSBED	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b./İbn.	İbni
Bkz.	Bakınız
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	Çeviren
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed .	Editör
ff.	The following pages
GÜİFD	Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İA	İslâm Ansiklopedisi
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâmî Araştırmalar Merkezi
İÜİFD	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Krş.	Karşılaştırınız
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
No/Nr.	Numara
Nşr.	Nâşir/neşreden
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	Ölüm
p.	Page
pp.	Page to page
s.	Sayfa No
SAÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sad.	Sadeleştiren
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ss.	Sayfa sayıları
tah.	Tahkik
ts.	Tarihsiz
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vr.	Varak
yyy.	Yayın yeri yok
yy.	Yüzyıl
YYÜİF	Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Zâhid Semantik Alanı Şeması s.108
Şekil 2: Sûfî Semantik Alanı Şeması s.354

GİRİŞ

a. Konunun Takdimi

Tasavvuf İslâm'ın rûhânî hayatı ya da mânevî yönü olarak tarif edilir. Yaygın bir tasnife göre tasavvufun tarihsel olarak Zühd Dönemi, Tasavvuf Dönemi ve Tarikatlar Dönemi olarak üç evresi olduğu belirtilir. Zühd dönemi tasavvufun başlangıcını oluşturur. Bu dönemde tasavvuf henüz müstakil bir ilim hâline gelmemiş, zühd hayatının gerekleri daha çok bireysel mânâda yaşanmıştır. İbâdetlere düşkünlük, mal-mülk, servet ve şöhret gibi dünyâ metâı tabir edilen unsurlara mesafeli olma, sosyal hayatta karşılaşılan günah ve ahlâkî zaaflara aşırı duyarlılık, ahirette kurtuluş kaygısı gibi tutumlar, zühd döneminin belirgin özellikleri olarak karşımıza çıkar. Zühd hayatını temsil eden kimselere başta zâhid olmak üzere fakîr, nâsik, mütekaşşif, âbid gibi isimler verilmiştir. Bu isimler önceleri münferiden zühd hayatı yaşayan kimseler için kullanılmış iken; zamanla ortak özelliklere sahip zümreler için kullanılmaya başlamıştır.

Tasavvufun müstakil bir ilim hâlini aldığı tasavvuf döneminde ise zühd dönemine ait özellikler yanında tevhid ve mârifet gibi birtakım yeni konular da bu yolun mensuplarının gündemine girmiştir. Bunun yanında tasavvufî duygu ve düşünce sistematize edilerek tasavvufun ilk eserleri kaleme alınmıştır. Bu dönemin temsilcilerine ise sûfînin yanı sıra değişik özellikleri nedeniyle ârif, velî, şeyh-mürîd gibi isimler verilmiştir. Zamanla ayrı bir zümre teşkil eden tasavvuf dönemi temsilcileri, zâhidlerin özelliklerini benimsemekle birlikte bunlara ilâveten daha başka özelliklerle de temâyüz etmiş, bu özelliklerden hareketle yeni birtakım isimler almış ve tasavvufî tipleri oluşturmuştur. Tasavvufta tipleri ifade eden kavramlar diğer alanlarda olduğu gibi kimi zaman anlam zenginleşmesine uğramış, kimi zaman da anlam kaymasına, daralmasına, kaybına, bozulmasına mâruz kalmıştır. Bu durum ortaya çıkarılmadığında ve dikkate alınmadığında tasavvufta tipleri ve tiplere ilişkin kavramları doğru anlayabilmek zorlaşır ve hatta imkânsız hale gelir. Söz konusu durum bir ilim olarak tasavvufun da yanlış anlaşılmasına yol açabilmektedir.

b. Amaç

Bu çalışmada zühd ve tasavvuf dönemlerinde[1] zuhûr etmiş belli başlı tiplere ilişkin kavramları detaylı bir tahlile tâbi tutarak, bunların doğru anlaşılmasını sağlamaya gayret edeceğiz. Tiplerin çeşitli yönlerini ya da ideal özelliklerini semantik analiz yöntemiyle ele alacağız. Bunu yaparken tiplerin dönem, bölge, ekol gibi değişkenlere bağlı olarak sahip olduğu özellikler yanında maruz kaldığı değişim ve gelişimin sebep ve sonuçları üzerinde de duracağız.

Araştırmanın amaçlarından biri de ilk devir klâsik tasavvuf kaynaklarındaki terimlerin tedâvülüne dair problemli görünen bazı hususları ve sınırlılıkları ortaya koymaktır. Örneğin tasavvuf eserlerinde yer alan bazı terimlerin ortaya çıkışı ve terimlerin tanımın kime ait olduğuyla alakalı birtakım nakil ve rivâyetler, -sıhhati gözardı edilerek- bugünlere kadar gelmiştir. Sözkonusu bazı nakillerde başta kronolojik açıdan uyumsuzluklara rastlanmaktadır. Tasavvuf tarihi araştırmalarında büyük önem arz eden bu gibi hususları gündeme getirmeyi hedefliyoruz.

Bu çalışma ile genelde Temel İslâm Bilimleri'ndeki araştırmalarda semantik analiz yönteminin tatbikine bilimsel bir katkıda bulunmak da amaçlarımız arasındadır. Özelde ise yöntemin tasavvuf alanında uygulanabilirliğine ve bazı tasavvufî tiplerin hem söz konusu yöntem hem de ideal tip adı verilen metodolojik vasıta yardımıyla tahlil edilebilirliğine de dikkat çekmek istiyoruz. Amaçlarımızdan biri de bu tip çalışmaların dönem ya da kaynak açısından nasıl sınırlandırılabileceğine dair bazı hususları ele almaktır.

c. Yöntem

Araştırmada temelde semantik analiz yönteminden istifade edilmiştir. Semantik analiz yöntemini tercih edişimiz, tasavvuf tarihinin belli dönemlerinde zuhûr eden kavramların izini sürmeye elverişli olması sebebiyledir. Nitekim semantik, kelimelerdeki anlam değişikliğini tarihî olarak incelemeyi hedef edinmiştir.[2]

---

[1] Bu çalışma, bir doktora tezi olması sebebiyle söz konusu dönemlerle sınırlı tutulmuştur.

[2] Margeret Gorman, **General Semantics and Contemporary Thomism**, University of Nebraska Press, London, 1957, s. 8'den aktaran Abdulkerim Mücâhid, **"**Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", çev. Celalettin Divlekci, **AÜİFD**, Cilt: 47, Sayı: 2, 2006, s. 261.

Tasavvuf alanında kavramlara ilişkin çeşitli çalışmalar yapılmış ve yapılmaktadır. Bu çalışmalarda araştırmacıların genellikle çalışmanın seyrine göre bizzat kendileri bir yöntem geliştirmeye çalıştıkları, bazen de yöntem kaygısından[3] azâde olarak kavramlara ilişkin bilgileri bir araya getirmekle yetindikleri görülmektedir. Biz ise bu çalışmada, kavramların ve dolayısıyla tiplere dair olanların doğru anlaşılması için geliştirilmiş ve geliştirilmekte olan semantik analiz yöntemini kullanacağız.

Semantik analiz denilince kısaca "anlam çalışma ve araştırmalarına işaret etmek için kullanılan teknik bir terim"[4] anlaşılır. Bir ilim olarak semantiğin Türkçedeki karşılığı *anlambilimdir* ve Arapça'da "ilmu'l-ma'nâ [علم المعنى]"[5] ya da genel olarak "ilmu'd-delâle [علم الدلالة]" şeklinde isimlendirilir."[6]

İngiliz dilbilimci Palmer, XVII. yüzyılda, semantik felsefe ifadesi içinde 'kehânet' anlamına gelmek üzere bir kere kullanılmasına rağmen; *semantics* teriminin kullanımının, 1894 yılında Amerikan Filoloji Topluluğu'na sunulan "Reflected Meanings: A Point in Semantics" başlıklı bir bildiride gündeme getirilinceye kadar gerçekleşmemiş olduğu bilgisini vermektedir. Bu olaydan bir yıl önce M. Bréal (ö. 1915), Fransızcadaki *sémantique* terimini Yunanca'dan keşfedip aktarmıştır.[7] Her iki

---

[3] Yöntem, bir çalışmanın belli bir disiplin içerisinde yürütülmesi yanında, doğru sonuçlara ulaşılmasını ve anlaşılmasını da kolaylaştıran bir unsurdur. Son zamanlarda İlahiyat alanında yöntem konusunun önemine dair birtakım çalışmalar yapılmıştır. Mesela Mehmet Görmez'in **Sünnet ve Hadis'in Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu** [2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000] adlı eseri bunlardan biridir. Ayrıca 2003-2005 yıllarında İstanbul'da İsav tarafından İslâmî ilimlerde metodoloji (usûl) meselesine dair tartışmalı ilmî ihtisas toplantıları düzenlenmiş, daha sonra da bu toplantılardaki konuşmalar kitaplaştırılmıştır. Burada tartışılan konulardan biri de tasavvufta usûl meselesidir. Bkz. **İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005. Ayrıca 2004'den bu yana "**Usûl İslâm Araştırmaları**" adıyla bir dergi de çıkarılmaya başlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. http://www.usuldergisi.com/tr, 10/06/2016.

[4] F. R. Palmer, **Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi**, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001, s. 11.

[5] Bu ilmin Arapçadaki karşılığı için bazı kaynaklarda (mesela bkz. Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", **Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu**, [17-18 Mayıs 2001], Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, s. 32; Hüseyin Atay, "Semantik", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7, 1996, s. 112) ilmu'l-meânî [علم المعاني] şeklinde bir isimlendirme yapılır. Ancak ilmu'l-meânî mânâlar ilmi anlamına gelir ve semantikten ayrı olarak belâgata dair bir konudur.

[6] Ulyân b. Muhammed el-Hâzimî, "Ilmü'd-Delâle Inde'l-Arab", **Mecelletu Câmiati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'ş-Şerîa ve'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ**, Cilt: 15, Aded: 27, 1424, s. 706; Kazım Fethi er-Râvî ve Neval Kerîm "Ahmed b. Faris ve Ilmü'd-Delâle", **Âdâbu'l-Mustansıriyye**, Aded: 12, Irak, 1985, s. 131, 134.

[7] M. Bréal'in *Essai de Sémantique* (Semantik Denemesi) adlı eserinde "Semantiğin Konusu" hakkındaki açıklamaları için bkz. N. Arıklı, T. Tunçdoğru, B. Vardar, **Semantik Akımları**, Yeni İnsan Yayını, Tan Matbaası, İstanbul, 1969, s. 20. *Semantics* sözcüğü ilk kez Fransız dilbilimcisi Bréal tarafından

durumda da semantik terimi "anlam"a işaret etmek için değil; onun gelişimine -yani 'tarihsel semantik'e- işaret etmek için kullanılmıştır. 1900 yılında Bréal'in *Semantics; Studies in the Science of Meaning* (Semantik: Anlambilim Konusunda Çalışmalar) adlı kitabı ortaya çıkmıştır.[8]

Semantik kendi içinde Linguistik (Dilbilimsel), Felsefî ve Genel Semantik olarak üç ana bölüme ayrılır. Çalışmamız açısından bizi daha çok ilgilendiren semantik çeşidi, kelimelerde meydana gelen anlam değişmelerini, tarih içinde kazandıkları mânâları inceleyen Linguistik Semantiktir.[9]

Semantik analiz çalışması sadece konuşma âleti olarak değil; bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünyâ hakkındaki idrak ve düşüncelerinin de vasıtası olarak o dili kullanan halkın, dünyâ hakkındaki düşüncelerini anlamak için yapılır. Bu bakımdan *semantik*; bir çeşit weltanschaungslehre, bir ulusun tarihinin herhangi önemli devresindeki dünyâ görüşünün mâhiyeti ve yapısı hakkında bir çalışmadır. Böyle bir çalışma o ulusun meydana getirip, dilindeki anahtar terimleri içerisinde ifade ettiği kültürel düşüncelerin metodolojik analizi vasıtasıyla yürütülür.[10] Öyleyse basit bir kavram tahlilinden ibaret olmayan semantiğin işlevlerinden biri, kavramları tarihsel perspektiften görmeyi ve değerlendirmeyi sağlamaktır. Bununla birlikte o, konuyu bir bilgi yığını olmaktan çıkarıp, kavramların net olarak anlaşılmasına da yardım eder.

Ülkemizde semantik analiz yöntemi edebiyat sahası yanında bir süredir çeşitli ilâhiyat ilimleri alanında kullanılmaktadır. Bu çalışmaların ilk ve en önemli örnekleri Toshihiko Izutsu (ö. 1993) tarafından gerçekleştirilmiştir. Biz de bu çalışmamızda, Izutsu'nun geliştirmiş olduğu ve özgün görüşleriyle pek çok yenilik kazandırdığı semantik analiz yöntemini kullanacağız.

---

kullanılmıştır. Bkz. Stephen Ullmann, "Semantics", "Anlambilimi", çev. Ahmet Kocaman, **Türk Dili Mecmuası**, Cilt: XXXVIII, Sayı: 322, 1978, s. 355.

[8] Palmer, s. 11.

[9] Semantik çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arıklı, ss. 5-17.

[10] Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara, ts., s. 15

Izutsu'nun Yöntemi

Izutsu, semantik yöntem ile Kur'ân terimleri üzerine bazı çalışmalar yapmıştır. Ona göre semantik yöntem, Kur'ân'ın kendi kavramlarını îzah etmesini ve kendi adına konuşmasını sağlar.[11] Bu bakımdan söz konusu yöntemin Kur'ân terimlerini anlamada en doğru yöntemlerden biri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Charles J. Adams'ın (ö. 2011) da belirttiği gibi, "Bu yöntem, sadece Kur'ân'a ışık tuttuğu için değil, diğer metinlerin de îzâhı noktasında kullanışlı ve yararlı olduğu için önemlidir."[12] Yani Izutsu'nun, Kur'ân'ı anlamada semantik yöntemin önemi üzerinde durması, araştırmacılar için aynı zamanda diğer disiplinlerde de tatbikine dair bir yol gösterici olmuştur.[13]

Izutsu'ya göre semantik "bir dilin anahtar terimleri üzerindeki tahlîli çalışmadır."[14] Izutsu'nun, bu yöntemi uygularken referans aldığı bazı kişiler vardır.[15] Dolayısıyla o, bu yöntemi geliştirirken pek çok unsurdan istifade etmiştir. Izutsu, Kur'ân kavramlarıyla ilgili semantik analizlerde, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîriyle işe başlar. Kavramlar söz konusu olduğunda eski Arap kültürüne, câhiliye şiirine ve câhiliye dünya görüşüne de yer verir.

Izutsu, özellikle câhiliye döneminden itibaren kullanılmakta olan bazı kelimeleri tarihî şartları içinde yani semantik analiz yöntemiyle ele almamanın doğurduğu problemlere ilişkin de bazı örnekler vermiştir. Bunlardan biri *cehl* kavramıdır. O, bu kavramı eserlerinde ayrıntılı olarak analiz etmiştir. Izutsu, Goldziher'in (ö. 1921) araştırmalarından önce Arap filologları ve şarkiyatçıların, İslâm'dan önceki dönemlerde cehl kelimesinin ilmin zıddı olduğuna inandıkları bilgisini vermiştir. Goldziher'in bazı tespitleriyle birlikte bu araştırmacılar artık cehlin, ilmin zıddı olmadığı fikrindedirler. Zira özellikle eski Arap şiirinde de görüldüğü gibi,

---

[11] Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** çev. Selahattin Ayaz, 4. Basım**,** Pınar Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 41-42.
[12] Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** s. 34.
[13] Bu konuya yeri geldikçe değineceğiz.
[14] Izutsu, **Kur'ânda Allah ve İnsan,** s. 15.
[15] Bunlar arasında İbn Teymiyye, Stephen Ullmans, Leo Weisberg gibi araştırmacılar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**; Yunus Ekin, "Izutsu'nun Kur'ân Semantiği Üzerine Bir Değerlendirme", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: I, 2005, ss. 97-98.

kavram semantik olarak analiz edildiğinde cehl kelimesinin, sakınma, sabır, hoşgörü gibi özellikleri içine alan *hilm* kelimesinin zıddı olduğu anlaşılmıştır.[16]

Izutsu sözkonusu problemleri ve hatalı değerlendirmeleri aşmak için, semantik analiz yöntemine dair genel esaslara kendine ait unsurları da eklemiştir. Bu yöntemin, daha önce de belirttiğimiz gibi tamamen kendisinin özgün bir yöntemi olmadığı âşikârdır.[17] Ne var ki o, bu yöntemi çağının anlayışına göre geliştirmiş olması ve özellikle de kendine has bir Kur'ân semantiği metodu meydana getirmesiyle özgün çalışmalara imza atmıştır. Bununla birlikte onun çalışmaları ve usûlü hakkında bazı tenkitler de mevcuttur.[18]

Aşağıda semantik yöntemin öğeleri ele alınırken, bunun özellikle Izutsu'nun katkıda bulunduğu yönlerine ağırlık verilecektir. Böylece bir bakıma "Izutsu'nun semantik analiz yöntemi" diyebileceğimiz bazı hususlardan da bahsedeceğiz.

Izutsu'nun semantik analize dair kullandığı en temel kavramlar arasında "odak kelime-anahtar kelime/terim, esas mânâ-izâfî mânâ, senkronik semantik-diakronik semantik" bulunur.

Izutsu bir sistemin (mesela Kur'ân'ın) dünya görüşünün teşekkülünde önemli rol oynayan kelimelere, sistemin *anahtar terimler*i [key terms] adını vermiştir.[19] Ona

---

[16] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 192 ve devamı; Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** ss. 76-88.

[17] Nitekim Izutsu, anlam kuramının orijinal olmadığını şöyle ifade eder: *Bu eserin tüm yapısının özünde yatan anlam kuramı, hiçbir şekilde benim orijinal katkım değildir. Bu kuram, Batı Almanya'da Profesör Lee Weisgerber'in geliştirip ayrıntılarıyla ortaya koyduğu ve 'dilsel dünya görüşü öğretisi' adını verdiği belli bir semantik görüşe dayanmaktadır. Profesörün geliştirdiği kuram, başlıca iddialarında büyük ölçüde bugün 'etnolinguistik' (budundilbilim) adı ile bilinen ve hayatının son senelerinde ABD'de Edward Sapir tarafından ortaya çıkarılmış olup, dil kalıplarıyla kültür kalıpları arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklayan teori ile çakışmaktadır...* Bkz. **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** ss. 46-47.

[18] Bunların hepsine ayrıntısıyla yer vermek asıl maksadımızı aşacağından burada onların bazılarını ele almayı uygun gördük. Izutsu'nun kavram tahlillerine yönelik eleştirilerden biri, Arap toplumundaki Allah telakkîsine isnâd ettiği kaynaklarla ilgilidir. Ateş bunu, "İslâm öncesi Araplar arasındaki Allah düşüncesinin, Yahudi ve Hristiyan Tanrı düşüncesinden mülhem olduğunu söylemekle kanaatimize göre hataya düşmüştür. Araplar arasındaki bu düşünce Hz. İbrahim'in kurduğu tevhid dininden kalma idi" sözleriyle dile getirmiştir. Bkz. **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 9 (çevirenin önsözü), ss. 93-95 (çevirmenin hâşiyesi). Benzer eleştiriler için ayrıca bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 90, 97 (çevirmenin hâşiyesi); İsmail Albayrak, "Doğulu Bir Oryantalist: Toshihiko Izutsu ve Kavram Çalışmaları (Küfür Kavramı Özelinde)", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt:18, Sayı:1, 2005, s. 117. Izutsu'nun en çok eleştirilen yönlerinden biri de Kur'ân semantiğine dair analizlerinde sünneti ve hadîsleri Kur'ân'ın temel görüşünü meydana getiren temel kaynak olarak kabul etmemesidir. Zira o, hadîsleri Kur'ân sonrası düşünce sistemi içerisinde değerlendirir. Bkz. Ali Bulaç, "Semantik Yöntem ve Câhiliye Şiiri Üzerine Notlar", **(**Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar içinde**),** ss. 29-30; Ekin, ss. 103-107.

[19] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 26

göre semantikçi için en önemli ve aynı zamanda en güç iş, bu anahtar terimleri bulup çıkarmaktır. Çünkü bu, onun analitik çalışmalarının yönünü tayin edeceği gibi, kuracağı binanın da temelini oluşturur.[20] Izutsu yeni bir teknik terim olarak tanıttığı *odak kelime* [focus word] ile sistem içindeki özel bir anahtar terimi kastettiğini belirtmiştir. Ona göre bu kelime, büyük sistem içindeki özel bir alanı gösterir. Bu, tıpkı kelime hazinesi içindeki bir semantik alan gibidir. Yani bir arke (temel taş)dir. Bu arke sayesinde bir alan içindeki özel bir grup anahtar kelime, diğerlerinden ayrılır. Bütün anahtar kelimeler önem arz ettiği için hepsi de odak kelime olmaya adaydır.[21] Ancak bu işi belirlemek de yine semantikçinin -zor- görevlerinden biridir. Çünkü "odak kelime elastikî"dir.[22]

Izutsu özellikle önemli anahtar kelimelerin ehemmiyetinin değişkenliğine Kur'ân'dan örnekler vermektedir. Buna göre Kur'ân'da bulunan bazı kelimeler, mesela anahtar kelime mevkiine çıkanlar, İslâm öncesi zamanlarda anahtar kelime konumundan daha aşağılarda bulunuyordu. Örneğin takva kelimesi câhiliyede sadece 'korkuya karşı bir savunma içgüdüsü' anlamında iken; Kur'ân'da çok önemli bir anahtar kelime haline gelmiştir. Öte yandan Kur'ân'da anahtar terim olup, İslâm öncesinde de önemi hâiz olan kelimeler de vardır ki bunlardan biri *kerîm* kelimesidir.[23] Öyleyse anahtar terimlerdeki esneklik büyük ölçüde sisteme bağlıdır. Nitekim tasavvufta terimleşen bir kelime, daha önce Kur'ân'da seküler[24] bir kullanımda var olmuştur yahut önemli anahtar kelimeler içinde yer almamıştır. Ancak böyle bir kelime tasavvuf semantiğinde odak kelime dahî olabilir. Mesela *zühd* terimi Kur'ân'da öne çıkmış kelimelerden olmamakla birlikte daha sonra tasavvuf sisteminde farklı bir öneme bürünmüştür. İlim, mârifet, fakr gibi bazı kavramlar ise "kerîm" kelimesinde olduğu gibi hem Kur'ân'da hem de tasavvuf sisteminde önemli kelimeler olmayı sürdürmüştür.

Anahtar kelimelerle alâkalı olarak Izutsu'nun üzerinde durduğu şeylerden biri *kelime hazinesi (vokabulari)* denilen birliğin nasıl oluştuğudur. Anahtar terimler, kendi aralarında bir kelime hazinesi meydana getirir ve bu kelime hazinesi, kelimelerin

[20] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 27.
[21] Meselenin bu yönüyle çeşitli kavramlar analiz ederken sıkça karşılaşacağız.
[22] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 30.
[23] Örnekler için bkz. **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** ss. 42-44.
[24] Burada seküler ile "günlük ve alelâde kullanım" kastedilmektedir.

birbiriyle değişik ve çeşitli ilişkilerinden hâsıl olur.[25] Kelime hazinesi soyut kelimeler toplamı değildir. Buradaki kelimeler bağımsız rastgele oluşturulmuş da değildir. Bilakis kelimeler çeşitli nedenlerle birbirine bağlanıp bölge ve ağlar meydana getirmişlerdir. Dolayısıyla muhtelif kelimelerin ilişkilerinden doğan bu bölgelere de "semantik alanlar"* denir.[26] Buna göre anahtar kelimelerin bir araya gelmesinden kelime hazinesi oluşur. Bu kelime hazinesi içindeki kelimeler ise bazı nedenlerle bir araya gelerek, semantik alan denilen büyük bölge ve ağlar meydana getirirler. Kelime hazinesi ve semantik alan birbirine benzemekle birlikte, ilki pek çok alanı içine alması bakımından semantik alanı da kapsar.[27]

Vokabulariye göre daha özel olan semantik alanların bazı oluşum sebepleri ya da şekilleri bulunur. Izutsu'ya göre "iki ya da daha fazla anahtar kelimenin birbiriyle yakın biçimde ilgili bulunup saha adını verdiğimiz sıkı bir semantik örgü oluşturuşu, belli başlı üç şekilde olur:

1) Anlamdaşlık İlişkisi,

2) Zıt anlam İlişkisi,

3) Bir anahtar kavramın, her biri bir anahtar sözcük tarafından ifade edilen belli sayıda ögeye ayrılması."[28]

Odak ve anahtar kavram analizlerinde Izutsu'nun üzerinde durduğu en önemli şey ise "esas ve izâfî mânâ" ayrımıdır. O, kelimenin her zaman taşıdığı asıl mânâya esas mânâ; içinde bulunduğu özel sistemden, bu sistemdeki diğer kelimelerle olan münasebetinden kazandığı özel mânâya ise izâfî mânâ adını vermiştir.[29] Izutsu'ya göre bir anahtar terimin esas ve izâfî unsurlarının analizi öyle bir açıdan ele alınmalıdır ki bu iki unsurun birleşmesinden özel bir anlam, o kültürü yapanların önemli bir veçhesi gün ışığına çıkmış olsun. Bu sonuca ulaşmak, yapılan bütün analizler o dili konuşan

---

[25] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 27.

* "Semantik alan" teorisinin başlangıcı 1877'ye kadar gider. Tegner *alan* terimini "Die Idee des sprachlichen Field" (dilsel alan fikirlerinin sunumu) adlı makalesinde kullanmıştır. Ardından 1885 yılında Abel, dilsel alan kavramını kullanmıştır. Bkz. Ferid Avd Haydar, **Ilmü'd-Delâle Dirâse Nazariyye ve Tatbîkıyye**, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısrıyye, Kahire, 1999, s. 172.

[26] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 28. "Kelimeler kullanıldıkları bağlamlar çerçevesinde, diğer kelimelerle kaynaşma konusunda çok belirgin bir eğilim gösteririler. Her kelimenin sanki kendi seçtiği arkadaşları vardır; öyle ki, bir dilin kelime hazinesinin tümü, semantik gruplaşmalardan oluşan son derece grift bir ağ oluşturur." (mesela *iftira-kezib-zulm* kelimeleri gibi) Bkz. **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 94.

[27] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan,** s. 28.

[28] Izutsu, **İslâm Düşüncesinde Îmân Kavramı**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1984, s. 277.

[29] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 22.

milletin bütün kültür yapısını analitik bir düzeye getirmemize yardım edecektir. Izutsu, buna bir kültürün semantik dünya görüşü yani *semantic weltanschauung* demiştir.[30] Öyleyse esas ve izâfî mânânın birleşmesinden meydana gelmiş olan o özel anlamı iyi analiz etmek, aslında o dili konuşan milletin semantik dünyâ görüşünü de algılamaya yardım edecektir.

Semantik yöntemin esâsı, izâfî mânâyı hakkıyla tespit etmeye dayanır. Bir kelime anlamının izâfî yönünü analiz etmek için çağın ve o dili konuşan toplumun kültürel durumu hakkında titiz ve dikkatli bir tetkik, kelimenin linguistik yanı hakkında ihtisas sahibi olmak gerektiğini de göstermektir. Zira kelimenin izâfî mânâsı dediğimiz şey, zaten o kültürün rûhunun somut olarak kendini göstermesinden ve o dili kullanan insanların genel psikolojik ya da başka eğilimlerinin gerçek görünümünden ve yankısından başka bir şey değildir.[31]

Izutsu'nun üzerinde durduğu hususlardan biri de semantik incelemelerde kullanılan yöntemlerdir. Bunlar *diakronik (artzamanlı)* ve *senkronik (eşzamanlı)*[32] yöntemdir. Diakronik semantik, dile ait her şeyde zaman unsurunun rolünü görür. Diakronik olarak vocabulary, her biri kendi başına müstakil olarak büyüyen ve gelişen bir kelimeler demetidir. Demetteki bazı kelimeler, toplumun belli bir süresinde durur, kullanılmaz olur, bazıları da uzun zaman kullanılır; tarihin belli bir döneminde yeni kelimeler ortaya çıkar ve onların tarihi de ortaya çıktıkları zamandan itibaren başlar. Kelimelerin tarihi çizgilerini yatay kesmeye ve böylece kelimelerin statik sistemini elde etmeye yarayan yönteme ise "senkronik semantik" denir.[33]

---

[30] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 26.

[31] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 25.

[32] "Bu iki kavram aracılığıyla dil çalışmalarına yeni bir görüş getiren, Ferdinand de Saussure (1857-1913) olmuştur." Bkz. Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1995, I, s. 37. Ayrıca bkz. Palmer, s. 25. Bu teknik terimler Izutsu'dan önce de var olmakla birlikte, Izutsu onları açıkça ortaya koyan ve geliştiren kişilerden biridir. Yöntemler hakkında bilgi için bkz. Palmer, Semantik, ss. 22-26.

[33] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 36-37. Ayrıca bkz. Mücâhid, ss. 264-265. Diakronik semantik dilin zaman süreci boyunca aldığı durumla, ikincisi ise onun şu andaki durumu ya da belli bir zaman dilimi içinde bulunduğu durumla ilgilenmektedir. Her ne kadar bu iki tür dil araştırması arasına kesin ve net bir çizgi çekip, onları birbirinden ayırmanın teorik bazı problemleri bulunsa da pratikte böyle bir çizgi çizilebilir. Böylece -bu yolla dilsel bir ifadenin senkronik bir ifade mi, yoksa diakronik bir ifade mi olduğu konusunda net bir fikre sahip olabilirsek- pek çok karışıklıktan da kaçınılabilir.[33] Bkz. Palmer, s. 26. Yani semantikçinin bu yöndeki hedefini belirlemiş olması gerekir. Ancak bu çalışmada da görüleceği üzere, genel mânâda diakronik semantik esas alınsa da yeri geldiğinde bazı kavramlar için senkronik semantikten de istifade edilmiştir. Bu bakımdan kesin bir ayrım yapmanın ve sadece tek bir yöntemde ısrarcı olmanın bazı durumlarda imkânı tartışılabilir.

Izutsu'nun, daha çok tarihî (diakronik) semantiği öne çıkardığı söylenebilir.[34] Ona göre "tarihî semantiğin imkân ve önemini incelemek, statik semantiğe[35] özgü metotların ve prensiplerin faydalarını ve sınırlarını gösterecek ve Kur'ân dilini tahlil ederken çok verimli bir yolda iki semantiği birbirine bağlama imkânı verecektir."[36]

Tarihî semantik (diakronik) yalnızca münferid kelimelerin, tarihsel süreçte nasıl anlam değişikliğine uğradıklarını anlamaya çalışmaktan ibaret değildir. Bu anlayış XIX. asrın dilcilik anlayışıdır. Bugün hakikî mânâda tarihî semantik, ait oldukları statik sistem içinde kelimelerin tarihini incelemeğe başladığımız vakit ortaya çıkar. Örneğin Arapça'nın iki veya daha fazla kesitini herhangi bir kesitle karşılaştırırsak, işte tarihî semantik o anda başlar ve tarihî bir aradan sonra dilin durumunun, diğer devirlerdekinden farkını ortaya koyar.[37] Buna göre tarihî semantik anlam değişmeleri ile ilgilenmekle birlikte[38]; aynı zamanda kelimelerin tarihî serüveni hakkında bilgi sahibi olmayı ve farklı dönemlerdeki hallerini mukayese etmeyi de konu edinen bir yöntemdir.

---

[34] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 36-38.

[35] Oysa "*... İsveçli Dilbilimci Ferdinand De Saussure'ün ileri sürdüğü bu yaklaşım; anlama yönelik olsun ya da olmasın, dile dair incelemelerde sergilenen eşzamanlı (synchronic) bir yaklaşım olup, geleneğe bağlı tarihsel bir yaklaşım olan artzamanlı (diachronic) yaklaşıma bir tür tepkidir. Eşzamanlı anlam incelemesi, anlamı önceki ya da sonraki durumunu göz önüne almaksızın, belirli bir zaman dilimi içerisinde ve sınırlı bir alanda ele alır.*" Bkz. Mücâhid, s. 263.

[36] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 36. Palmer'in, "semantik konusunda yapıla gelen çalışma ve araştırmaların büyük bir bölümü tarihsel çalışmalar olmuştur. Ayrıca 'semantik' teriminin ilk kez, anlamın değişimi ve gelişimi konularına işaret etmek amacıyla kullanılmış olduğu da daha önce belirtilmişti" (bkz. **Semantik**, s. 22) şeklindeki ifadeleriyle semantik teriminin kendisinin/bizzat, anlam değişmelerini konu alan diakronik/tarihî yöntemle daha yakın ilişkili olduğunu kastettiği söylenebilir. Semantiğin bizzat anlamla alakalı olduğuna ve semantik değişimin anlamsal bir değişim olduğuna dair fikirler için bkz. Pierre Guiraud, **Anlambilim**, çev. Berke Vardar, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1975, s. 9. Ullmann'a göre ise ilk yarım yüzyılda yalnızca tarihsel bir bilim dalıyken, günümüz anlambiliminde tümüyle betimsel, "eşzamanlı" bir uygulama egemendir. Yani sözcüklerin geçmişe bakılmaksızın belirli bir anda dilin yapısında oynadıkları rol önem kazanmıştır. Bkz. "Semantics", s. 355. Bizim çalışmamız, kelimelerin tarihî yolculuğunun izlerini sürmesi açısından Ullmann'ın bu teziyle pek uyuşmamaktadır. Zira yalnız eşzamanlı/senkronik bir metot, mukayese ve sağlıklı tarihsel analiz yapmak için yeterli olmayabilir.

[37] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 38. Izutsu hicreti örnek vererek bu olayın, vahiy dilinde derin etkiler yaptığını belirtir. Bkz. aynı yer.

[38] Diakronik yöntem vasıtasıyla, anlam değişmeleri incelenebilir. Anlam değişmesi ise bir kelimenin anlattığı kavramdan az ya da çok uzaklaşması, onunla uzak-yakın alakası bulunan, ya da hiç alakası olmayan yeni bir kavramı yansıtır hale gelmesidir. Doğan Aksan, **Anlambilimi ve Türk Anlambilimi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, (Anlambilimi), ss. 117-118. Anlam değişmesinin "anlam daralması, anlam genişlemesi ve genelleşmesi, anlam kayması" gibi türleri mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aksan, **Anlambilimi**, ss. 118-121. Anlam değişmelerinin nedenleri hakkında bkz. Guiraud, ss. 81-82; Palmer, s. 23.

Izutsu'ya göre herhangi bir pasajın semantik analiz yöntemi açısından açık bir stratejik değer kazanması şu kaidelere bağlıdır[39]:

1.Bir kelimenin açık anlamı fiil tanımı yoluyla tam olarak ortaya çıkarılmalıdır (bağlamsal tanımlama).

2.Eşanlamlı kelimelerin özel değerine dikkat edilmelidir.

3.Bir terimin semantik yapısı/anlamı zıddıyla çok daha iyi açıklığa/vuzuha kavuşabilir (mesela hayr-şer, hasene-seyyie).

4.Anlamı açık olmayan bir kelimenin semantik yapısı için, o kelimenin negatif formu (olmayan, değil…) ele alınıp açıklığa kavuşturulabilir (büyüklenenler-büyüklük taslamayanlar gibi).

5.Semantik alana ve her kelimenin kendi seçtiği arkadaşlarına dikkat edilmelidir. Mesela Kur'ân'da "iftera, kezib, zalim" üçlüsü semantik alan oluşturmuştur.

6.Kelimelerin paralelliğine atıfta bulunan etkili ifadeler, iki ya da daha çok kelime arasında semantik bağ olduğunda ortaya çıkar. Mesela Kur'ân'da birçok âyette aynı ifade kâfir/zâlim/fâsık kelimelerini ayrı ayrı nitelerken kullanılmıştır.

7.Kur'ân'da bile bazen terimler seküler-din dışı kullanılabilir. Her terime izâfî olduğu düşüncesiyle yaklaşmak hatalara sebep olabilir. Kullanıldığı yerdeki bağlama dikkat edilmelidir.[40]

Izutsu'nun yöntemini ele aldığımız bu bölümde son olarak onun, semantiğin çok yönlü yapısı ve kapsamı hakkındaki fikirlerine yer verelim:

> *Bugün için semantik hakkında söylenecek şey, bunun şaşkınlık verecek derecede karışık olduğudur. Semantik bilgisine yabancı insan için semantik hakkında genel bir fikir sahibi olmak dahi imkânsız olmasa da pek güçtür. Bu güçlük büyük ölçüde şundan ileri gelmektedir: semantik, etimolojisinin gösterdiği gibi mânâ ile ilgilenen geniş kapsamlı bir bilimdir. Mânâsı olan her şey semantiğin konusu olabilir. Bu anlamıyla semantik (kelimenin anlam dereceleri), bugün birçok önemli sorunlar ortaya çıkarıyor. Düşünürler ve araştırıcılar, linguistik, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, nöroloji, fizyoloji, biyoloji, analitik felsefe, sembolik mantık, matematik ve çok yeni olan elektronik mühendisliği vs. gibi ayrı ayrı önemli ihtisas dallarında çalışmaktadırlar...*[41]

[39] Izutsu konuyu Kur'ân'dan birtakım örneklerle açıklamıştır.
[40] Ayrıntılı bilgi için bkz, Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** ss. 89-96.
[41] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 14.

Izutsu'nun kullandığı yöntemi anahatlarıyla açıkladıktan sonra, bu yöntemin uygulanışına dair hususlara geçebilirz.

Semantik Yöntemin Tatbîk Edilebilme İmkânı

Izutsu "Semantik hakkında konuşan herkes, kelimeyi istediği biçimde anlamaya kendisini yetkili görüyor… Semantikçi en çok ne ile ilgilenmeli, nihâî hedefi ne olmalı, özellikle metodolojik prensipleri açıklamak için ne gibi bir yol izlemelidir? Başta bu sorunları izah etmek gerekir…"[42] şeklindeki tespitiyle semantiki kendisine yöntem olarak seçen araştırmacıya bir rota ve çerçeve çizme çabasındadır.

Semantik analiz yapabilmek için yani uygulamada bilinmesi gereken ilk şey kavramın etimolojisidir. Ardından kelimenin türevleri ve tarih boyunca kazandığı anlamlarda kök mânâ aranmalı ve etimolojisiyle anlam bağı kurulmalıdır. Bu bağ olmadan semantik analiz olmaz.[43] Ancak semantik analiz basit bir kelime yapısı analizi ya da kelime şekline yani etimolojiye atfedilen orijinal mânâ çalışması değildir. Etimoloji, kelimenin asıl mânâsı hakkında ipucu vermekte ve genelde kelime tahmininden öteye geçmemektedir. Oysaki semantik analiz daha derinlere inen köklü bir metottur.[44]

Belli bir dildeki münferid sözcüklerin ne demek istediği, tarih boyunca dilin gelişmesiyle tariflerde meydana gelen değişmeler, kelimelerdeki anlam kaymaları, anlam akrabalıkları, aynı dilin çeşitli dönemlerdeki kelime anlamlarının değişik görüş açılarından mukayesesi gibi birçok önemli ödev, semantikçinin araştırma alanına girmektedir.[45] Bunlara hedef ve metodolojik prensibi de dâhil edebiliriz. Her ne kadar bunaltıcı ve yorucu bir süreç gibi gözükse de meselenin bazı pratik yönleri araştırmacının işini kolaylaştırabilir. Pek çok kişi semantik yöntemin teorik olarak öğretimini kabul ederken; uygulanabilirliğine inanmayabilir. Oysaki bu konu

[42] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 14.
[43] Bkz. İsmail Yakıt, "Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da Reyb ve Yakîn Kavramları", **Kelâm Araştırmaları**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2003, ss. 49-50
[44] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 25-26.
[45] Nermi Uygur, **Felsefenin Çağrısı**, Yapı Kredi Yayınları, Şefik Matbaası, İstanbul, 1995, s. 32.

olağanüstü bir zekâ gerektirmemektedir. Tek gerektirdiği şey, diğer pek çok önemli konuda lâzım olduğu gibi, özel bir tekniği öğrenme sabrı göstermektir.[46]

Semantik analiz yöntemi belli şeyleri bilmeyi gerektiren ve başlangıçta karmaşık gibi görünen bir metot olsa da tekniği öğrenildikten sonra uygulanmaya gayet müsaittir.

Semantik Analiz Yönteminin Tasavvufa Tatbîki

İslâm geleneğinde anlama ve anlatma ile ilgili kavramsal çerçeve *hıfz ve zabt*, *fehm ve va'y*, *fıkıh ve nazar*, *istinbat ve istihrac*, *beyan ve tebyin*, *tefsir ve tevil*, *delâlet* olarak tasnif edilmiştir.[47] Bunlardan delâletin konusu olan semantik analiz yöntemi İslâmî ilimlerde de uygulanmaya elverişli bir metottur.

Izutsu'nun, diğer İslâmî ilimlerin kavramları gibi tasavvuf kavramlarının da semantik analiz yöntemiyle incelenmeye elverişli olduğuna dair beyanları vardır.[48] Haddizâtında tasavvuf da diğer İslâm ilimleri gibi çoğu kavramını Kur'ân'dan almış bir ilimdir. Ancak bu kavram ve kelimeler tasavvuf sistemine ait izâfî anlamlar kazanmışlardır. İşte bu noktada semantik analiz yöntemi devreye sokularak, anlam değişmeleri ve kaymaları gibi hususlarda isabetli değerlendirmeler yapılabilir. Izutsu'ya göre tasavvufu veya sûfîliği de Kur'ân öğretisinin devamı saymak için yeterli nedenler mevcuttur. Mutasavvıflar, pekçok Kur'ân kelimesini kendi terimleri olarak kullanırlar. Ancak örneğin kelâmcılara nispetle mutasavvıflar birçok durumda aynı kelimeyi, onlardan daha serbest hatta keyfî kullanmışlardır. Onlar yani tasavvuf mensupları, Kur'ân'da izâfî yönden enteresan buldukları kelimeleri, genellikle sembolik şekilde tefsîr etmek eğilimindedirler.[49]

Izutsu'ya göre Kur'ân terimleri tasavvuf içerisinde özel bir mânâ kazanmıştır. Bu durum diğer İslâm ilimlerine göre tasavvuf alanında daha belirgindir. Mesela tasavvuf dışındaki bütün sistemlerde Allah, sadece dolaylı olarak, âyetleriyle bilinebilen, çok fazla yaklaşılamayan bir varlığa ad olarak kavramlaşmış iken;

---

[46] John Wilson, **Dil, Anlam ve Doğruluk**, çev. İbrahim Emiroğlu-Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s. 19 (önsöz).
[47] Bkz. Görmez, **Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, ss. 10-24.
[48] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 44-45, 47-48.
[49] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 47.

mutasavvıflar açısından daha farklı bir anlam dünyasına sahip olmuştur. Mutasavvıflara göre Allah yaklaşılabilir ve bilinebilir bir varlıktır. Vasıtasız elde edilen bu bilgiye "mârifet" adı verilir. Izutsu böylece Allah kavramının semantik yapısının değiştiği kanaatindedir. Ona göre tasavvufta kullanıldığı mânâda Allah kavramı diğer sistemlerdekinden farklıdır. Ancak Allah'ın niteliği hakkındaki farklı algılar sisteme göre değişse de netîcede objektif olarak tanımlanmak istenen, Kur'ân'ın tasvîr ettiği Allah'tır.[50]

Tasavvuf sistemindeki bazı anahtar terimleri semantik analiz yöntemiyle analiz etme teşebbüsünü, özelde "tasavvuf semantiği" şeklinde tabir etmek mümkündür. Yani tasavvuf semantiği tabiri ile tasavvuf vokabularisinin verdiği malzemeye semantik bir metotla ya da kavramsal tahlillerle yaklaşılacağı anlaşılır. Bu tabir aynı zamanda semantiğin, çalışmanın metodolojik yönünü; tasavvufun ise çalışmanın malzemesini teşkil ettiğini ifade etmektedir.[51]

Tasavvuf kavramlarının tahlîlinde semantik analiz yönteminden istifade ederken dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. Bunlardan biri kavramların etimoloji ve semantik ayrımını iyi yapabilmektir. Etimoloji faaliyeti semantik analiz için bir basamaktır. Bununla birlikte semantik analiz yönteminin amacı kelimelerin kökenine ve anlamlarına inmekten ziyade, o kelimeleri kullanan toplumun dünyâ görüşüne nüfûz edebilmektir. Dolayısıyla bu çalışma, etimolojik tahlilin sınırları içinde kalmayarak, hakikî mânâda semantik analiz yapabilme bilinci ve kaygısıyla oluşturulmuştur.

Bir diğer husus, kavramın ya da ifadenin içinde yer aldığı ortam olan "bağlam"a dikkat etmektir. Çağdaş semantiğin eksenini oluşturan bağlam, ifadeleri ne şekilde anlayacağımız konusunda da yol göstermektedir. Zaman ve mekân faktörüyle alâkalı olan tarihsel bağlam ve kişisel-toplumsal değişkenleri içine alan toplumsal bağlam, bu olgunun iki veçhesidir. Özellikle toplumsal bağlam açısından anlamlar yalnız başına değil; daima bir sistem ya da sistemler içinde değer kazanırlar. Toplumsal bağlam çoğunlukla, bir ifadenin toplumsal gerçekliğe uygunluğunu araştırır. Öyleyse hakikat sadece bir ifadede değil; ona yön veren toplumsal bağlamda

[50] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 47-48.
[51] Bu çıkarım tarafımızca, Izutsu'nun Kur'ân semantiğine yönelik değerlendirmelerinden esinlenilerek yapılmıştır. Bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 13.

aranacaktır.[52] Bağlam göz önünde bulundurulmaksızın, toplumun içinde bulunduğu çeşitli koşullara bakılmaksızın tespit ve değerlendirmelerde bulunmak, böylesi bir araştırmada yanıltıcı olabilir. Dolaysıyla biz de çalışmamızda zaman, mekân, birey, toplum gibi değişkenlere ve bağlama dikkat etmeye gayret gösterdik.

Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan, Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar* gibi eserlerinde Kur'ân kavramları üzerinde çalışmıştır. Kavramları analiz işlemindeki temel malzemesi Kur'ân olmakla birlikte câhiliye şiirinden ve eski Arap kültürüne dair bazı verilerden de istifade etmiştir. Biz de bazı tasavvuf kavramlarının teknik olarak "tip" adı verilen şeklini detaylı olarak analiz ettiğimiz bu çalışmamızda, genel olarak her kavramın önce sözlük anlamını ve bazen de eski Arap kültürü ve câhiliye şiiri gibi yerlerdeki anlamlarını ele aldık. Bununla birlikte söz konusu kavramların sonrasıyla ilgili süreçlerin de izini sürdük. Bir kavramı, yer alıyorsa önce Kur'ân'daki, daha sonra hadislerdeki mânâsıyla değerlendirdik. Ardından İslâm ilimlerine baktık. Kavram bu kaynaklarda yer almışsa, onun buralardaki anlamlarını verdik. Daha sonra kavramın izâfî mânâsını; başka bir deyişle tasavvufta kazandığı anlamı ele aldık. Kavramların eş anlamları, -varsa- zıt anlamları hakkında da bilgi verdikten sonra, semantik yöntemin esası olan anahtar kelimelerin tespitini ve bunların da semantik analizini yaptık.

Bu çalışmada kavramların analizini yaparken tanım, tasvîr ve olay gibi verilerden de yararlandık. Bunlardan bazıları çok yönlü olduğu için, birçok konu ya da kişiyi ilgilendirebilmektedir. Dolayısıyla araştırmanın muhtelif yerlerinde bazen aynı tanım, tasvîr ya da hikâyeye, farklı bir konuyu ve bağlamı ilgilendirdiği için tekrar yer vermek durumunda kaldık.

İdeal Tip ve Tip Kavramı

Bu çalışma temelde belirli bir döneme ait tasavvufî terimlerin analizini konu edinmektedir. Özelde ise bu terimlerle alâkalı olan ya da bu terimlerden meydana gelen bazı tipolojileri tahlil etmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla semantik analiz

[52] Ayrıntılı bilgi için bkz. Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, ss. 295-303.

yöntemine yardımcı bir yöntemsel araç olarak, sosyolojide "ideal tip" kuramından; edebiyatta ise "tip" adı verilen unsurdan istifâde edeceğiz.

Izutsu'ya göre bir toplumun üyeleri, ana dillerinin semantik kalıplarını kullanarak, herhangi bir insânî fiili veya karakteri analiz edebilmekte, anlatabilmekte ve değerlendirebilmektedirler. Ancak bu, o dilin ahlâkî kavramlarına nüfûz etmiş değerlendirme normlarıyla mutâbık olarak yaşamayı kabul etmeyi gerektirmektedir. O, "böylesi bir semantik alanın temel yapısını analiz etmek için bilimsel olarak güvenilir bir yöntemi nasıl bulabiliriz? Eldeki bir dilin semantik kategorilerini bilimsel bir araştırmanın gereklerini yerine getirecek şekilde nasıl açımlayabiliriz?" diye sorar. Izutsu'ya göre izlenecek en uygun yol, bir kelimenin semantik kategorisini, o kelimenin kullanıldığı şartlara bakarak tanımlamaya çalışmaktır.[53] Kanaatimizce Izutsu'nun bu tespitleri, [ideal] tipleri semantik analiz yöntemiyle tahlîl etmenin isabetli oluşu mesajını vermektedir. Şimdi ideal tip ve tip terimlerinden biraz bahsedelim.

İdeal tip, sosyolojinin kavramlarından biri olarak, en çok Max Weber'le (ö. 1920) anılan bir bakış açısını yansıtır. İdeal tip, ne ortalama bir tiptir, ne de gerçek dünyâ fenomenlerinin en yaygın rastlanan özelliklerinin basit bir tarifidir. İdeal tipler dünyâyı anlamak için kullanılabilen kavramsal ya da analitik modellerdir. Hakikî dünyâda, ideal tipler nâdiren var olurlar; var olsalar bile bunların ancak belirli yönleri mevcuttur. İdeal tip terimiyle Weber'in, kavramın kusursuz ya da erişilmek istenen bir hedef olduğunu kastetmediğine değinmek gerekir. Weber, bununla belirli bir görüngünün "saf" bir biçimini kastetmektedir.[54] Bu, toplumsal gerçekliğin daha iyi anlaşılması için geliştirilen analitik bir metottur. Karşılaştırmalar için bir kriter ve model olan "ideal tip", hem araştırmalarda hem de günlük hayatta sıkça kullanılan bir yöntemdir.[55]

Sosyolojide *ideel* yani idede bulunan tip olgusu, daha çok nesnelliği korumak için yöntemsel bir araç olarak kullanılır. Oysaki tasavvufta tip için nesnellik zorunlu değildir, hatta zordur. Çünkü bir tipi tasvir eden anlatımlar, tasavvufun kendine has

---

[53] Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 56.
[54] Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2003, ss. 318-319; Anthony Giddens, **Sosyoloji**, haz. Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2005, s. 14.
[55] İsa Kuyucuoğlu, **Din Sosyolojisinde Kavram ve Yöntem Sorunu**, Eskiyeni Yayınları, Ankara, 2012, ss. 105-106.

yapısı (hâl ilmi olması) nedeniyle nesnellikten öte ve uzak olabilir. Bu nedenle tasavvufta idealize edilen tiplerin, yakın bir alan olarak edebiyat sahasındaki çalışmalarda görülen tip anlayışına [56] mutâbık kalınarak ele alınmasının uygun olacağı fikrindeyiz. Dolayısıyla yaklaşım tamamıyla sosyolojik bir bakış açısı değildir. Zira sosyolojideki bir ideal tipin reel dünyada karşılığı yoktur.[57]

Bu çalışmada söz konusu kuramla doğrudan bir ilinti kurulmasa da farklı tasavvufî tiplerin, karakteristik özellikleri (tipik yanları) ve genel/ortak eğilimlerinin hareket noktası alınması üzerinden kuramla bir örtüşme söz konusudur. Fakat burada tipik olandan hareketle soyutlama yerine, bu tipik yanları oluşturduğu düşünülen kriterler çerçevesinde olabildiğince detaylı bir analiz yapılması ve ortaklıktan özgünlüklere giden bir yaklaşım oluşturulması yoluna da gidilecektir. Dolayısıyla, çalışmanın tek tek benzerliklerden hareketle tipik olana ulaşmak, soyut bir tip inşa etmek gibi zor ve iddialı bir amacı yoktur. Bunun yerine tiplerin görünüm, zihin dünyâsı, hayat tarzı ve toplumla ilişkileri bakımından yansıttığı özellikler, genelden özgün olana doğru giden bir bakış açısıyla ele alınacaktır.[58]

Tiplere gelince, edebiyat alanında tip tahlilleri üzerine çalışmaları olan Mehmet Kaplan'a göre (edebiyatta) tip, basit ve sabit karakterli kişiler için kullanılan bir tabirdir. Aynı devirde kaleme alınan eserlerde bu tipler, küçük farklarla görülebilir. Tip, şahsiyet demek değildir. Zira şahsiyet yegânedir ancak tipler, çeşitli farklarla başka eserlerde de karşımıza çıkabilir. Tipler sosyal bakımdan anlamlıdır. Onlar belli bir devirde toplumun inandığı ve benimsediği temel değerlerin temsilcisidirler. Bunlar arasında toplumun sevmediği, küçümsediği ve alay ettiği tipler de vardır. Dolayısıyla tiplerle içinde doğdukları toplum arasındaki münasebet önemlidir. Örneğin hayvancılıkla uğraşan toplumun ideal kahramanı dışa dönük olan "alp tipi" iken; ekincilikle uğraşan toplum, içe dönük "velî tipi"ni meydana getirmiştir.[59]

Semantik yöntem ışığında özellikle ilk dönem tasavvuf kaynaklarındaki tipleri tespit etmek ve incelemek, bir anlamda o dönemdeki toplumu analiz etmek demektir.

---

[56] Örnek çalışmalar için bkz. Mehmet Kaplan, **Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3-Tip Tahlilleri,** 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996; Ahmet Atilla Şentük, "Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler", **Osmanlı Araştırmaları**, Sayı: XV, İstanbul, 1995, ss. 333-413.

[57] Adil Çiftçi, **Nasıl Bir Sosyal Bilim/Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2003, s. 41

[58] (Derviş tipiyle ilgili) benzer değerlendirmeler için bkz. Resul Ay, **Anadolu'da Derviş ve Toplum, (13-15. Yüzyıllar)**, 4. Basım, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 7.

[59] Kaplan, s. 5.

Nitekim bu husus göz önünde bulundurularak kaynaklar bütünsel olarak incelendiğinde tiplere ait özellikler daha iyi değerlendirilecektir. Kaplan tipler üzerinde çalışmanın, toplumu birçok yönden tahlîl edebilmeye yardımcı olduğunu şu sözleriyle açıklamıştır:

> *Temsil ettikleri sosyal değerler dışında, beni tipler üzerinde durmaya sevk eden başka bir âmil, onların edebî eserleri bir bütün olarak görmeme imkân vermeleri oldu. Tipler vasıtasıyla, içinde vücûda geldikleri toplumun sosyal şartlarını, zihniyet, örf ve âdetlerini anlamak da kolay oluyordu.*[60]

Kaplan, kendisini tipleri incelemeye yönelten etkenin, bunların kendi alanındaki eserleri bir bütün olarak görmesine olanak sağlaması olduğunu da belirtmektedir. Çalışmamızın esas konusu olan tasavvufî tiplerin izini ilk dönem klâsik eserlerinde sürmenin, oradaki bilgileri ve bu eserleri mukayese etme ve bunları bir bütün olarak görebilme ve sentezleme fırsatını bize de sunduğunu belirtelim.

Bu çalışmanın edebiyattaki tip tahlilleri usûlüyle, sosyolojideki ideal tip kuramını belli oranda telif ettiği söylenebilir. Benzer bir telifi yapan Şengül, edebiyattaki tipler içerisinde yer alan "model şahıs" teriminin de sözkonusu iki alanın yöntemini bir araya getirebileceğinden bahsetmektedir. Model şehıs tiplere oranla daha idealdir ve Weber'in "ideal sosyal tip" kuramıyla örtüşmektedir. Wellek'in "tipler kendi hayatını yaşamaya pek fırsat bulamayan kişilerdir" ifadesi de tip içinde yer alan model şahısların toplumsal yönüne işaret etmektedir.[61] Ancak biz bu irtibatı "tip" terimi ile kurmayı uygun görüyoruz.

Tasavvufî tipleri analiz ederken (edebî bir) yöntem olarak benimsediğimiz şeylerden biri de bunları olumlu ve olumsuz tipler[62] olarak ele almak olacaktır. Tiplerin olumluluk-olumsuzluk (karşıt tipler) çerçevesinde karşı karşıya getirilmesi toplumun değer yargılarına göredir. Bu şekilde iki esas görünüşle toplumdaki anlayış

---

[60] Kaplan, ss. 5-6.

[61] Bkz. Abdullah Şengül, "Tahkiyeli Eserlerde 'Model Şahıs' Meselesi ve Ömer Seyfettin'in Hikâyelerindeki Model Şahıslar Üzerine Bir İnceleme, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2003, ss. 18-20.

[62] Edebiyat araştırmacıları müspet ve menfî yönleriyle bilinen tipler için bu iki terimi kullanırlar. Mesela bkz. Metin Akkuş, "Edebiyatımızda Ahî Tipi ve Esrar Dede Fütüvvetnamesinde Ahî Tipinin Özellikleri" **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,** Cilt: 6, Sayı: 2, 2005, s. 87, 93. Kaplan, Tanzimat dönemi romanlarında müspet ve ideal olan tipler dışında kalan taklitçi, yüzeysel tipleri ifade için "zıt tip, menfî tip" gibi tabirler kullanmıştır. Bkz. **Tip Tahlilleri**, s. 7.

farkı temsil edilmiş olur.[63] Olumlu özellikleriyle temâyüz etmiş tipler çalışmamızın genelini oluşturur. Bunlarda "olumlu"[64] vurgusunu yapmayacak olsak da menfî yönleriyle öne çıkanları olumsuz tipler kategorisinde "sözde tip" olarak ele aldık. Bununla tiplerdeki yozlaşma, asıl anlamından uzaklaşma, dâhil olduğu grubun kurallarını benimseyememe, bulunduğu yerde gösteriş veya yalan ile barınmaya çalışma, taklit gibi olumsuz olarak nitelenebilecek özellikleri kastettik. Tasavvuf eserlerinde ilk dönemden itibaren bu nevi özellikler sergileyenlere sahte zâhid, mürâî âbid ve bunun gibi birçok olumsuz sıfat atfedilmiştir. Bu tiplerin olumsuzluğuna ve kusurlu hâllerine vurgu yapmak için ilk dönemden beri onlar, mütezehhid, mustasvif gibi adlarla da anılmışlardır. Bu şekilde isimlendirilen olumsuz tiplerin, ismiyle de eylemleriyle de "sözde" kategorisine girdiği açıktır. Ancak bazen de tipe ait isim olumlu ve düzgün iken; onun hâl ve sıfatının yanlış olduğu görülmektedir. Örneğin kişiye "zâhid" denmekte fakat kendisinde yozlaşma unsuru şeyler bulunabilmektedir. Bütün bunları göz önüne alarak, isim değişmediği halde isme nispet edilen özelliklerin değişmesi ya da o isme yakışmayan ve onun esas anlamından uzaklaşmasını sağlayan vasıflara sahip tipleri de sözde tip olarak ele almayı uygun gördük. Böylece metin içinde olumsuz tipleri iki türlü ele almış olduk: Biri doğrudan doğruya isim ve içerik olarak tasavvufta genel kabul görmeyen ya da reddedilenler (mütezehhid, mustasvif…); diğeri ise olumlu bir lakaba sahip olduğu hâlde olumsuz nitelikleri hâiz olanlar (zâhid, âbid, sûfî…).

Kavramlar vasıtasıyla tipoloji oluşturma faaliyeti neticesinde araştırmacının, sayısı çok ve çeşitli dağınık verileri sınırlandırırken, üzerinde çalıştığı sistemin yapısını da kavradığı söylenebilir. Nitekim bir dilin dînî ve ahlâkî terimleri, o dilin daha geniş çağrışımsal sistemi içinde belirli bir kategoriler sistemi oluşturur. Araştırıcı için temel problem, her bir terim için tanımlayıcı nitelikleri arayıp bulmaktır. Bu nitelikler sayesinde, sınırsız sayıda birbirinden farklı şahıs ya da eylem, bir sınıfa dâhil

[63] Mehmet Pektaş, "Tip Şahsiyet Kahraman", http://www.hikayeler.net/yazilar/120137/tip-sahsiyet-kahraman/, 19/03/2016.

[64] Bir takım özellikleriyle idealize edilen tiplerin, "onomatistiğimize de kaynak teşkil etmesi" (bkz. Yaşar Kalafat, **Anadolu Kültür Coğrafyasında Erenler**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2012, s. 15) aslında onların olumlu tipler olduğunu açıkça göstermektedir. Onomastik; adbilimi, isim bilgisi gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. D. Mehmet Doğan, **Doğan Büyük Türkçe Sözlük**, 16. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s. 1026. Mesela "velî, zâhid, ârif, âlim, mürşid" gibi, incelediğimiz dönemlerde genel anlamda olumlu kabul edilen tip nitelemeleri, bugün dahî -müennes kullanımları da dâhil- çocuklara isim olarak verilmektedir.

edilirler ve ortak bir ad alırlar. Bir dilin anahtar sayılacak terimlerini analitik biçimde tetkik eden araştırmacı, ahlâkî yargı içeren tüm olayların, dili konuşan toplumun bireylerine anlaşılır ve uygulanır bir biçimde ulaşmadan evvel süzülmesini sağlayan sistemin temel yapısını aşamalı olarak öğrenebilir.[65] Bu çalışma da bitakım kavramlar yardımıyla ifade edilen ve ortaya çıkan tipleri analiz etme metoduna dayanır.

d. Önem

Bir dilin kelimeleri tıpkı canlı organizmalar gibi doğar, yaşar, olgunlaşır ve bazen de ölür. Dolayısıyla kavram analizine dair çalışmalarda semantik analiz yönteminin kullanılması, kelimelerin ve kavramların tarihsel serencamını aydınlatma çabası anlamına gelir. Bu gayret günümüzde giderek artmaktadır. Temel İslâm Bilimleri'ndeki çağdaş araştırmalarda başta Kur'ân kavramları ve Tefsîr alanında araştırma yapanların kullandığı bu yöntemden; Hadîs[66], Kelâm[67], Mezhepler Tarihi[68] ve Tasavvuf[69] gibi disiplinlerin araştırmacıları da yararlanmaktadır. Bu çalışmalar -istisnalar dışında- genelde tek bir kavramın semantik analizine yönelik yapılmaktadır. Oysaki bu çalışmada tasavvuf ilminin zühd ve tasavvuf dönemini içine alan iki devresinndeki pek çok kavramın ele alınması önem arz etmektedir.

Üzerinde araştırma yapılan birçok kavram dolayısıyla, konunun bütün yönleriyle ele alındığını söylemek zordur. Bazı sınırlılıklara rağmen, değişik disiplinlerin (Edebiyat, Felsefe, Sosyoloji, Temel İslâm Bilimleri…) bakış açısına göre farklılaşan terimlerin, tasavvuf disiplini içerisindeki mânâ ve durumlarını tahlil etme çabası da ayrı bir önem arzetmektedir. Bu yönüyle araştırmanın kapsamlı ve bütünsel çalışmalara duyulan ihtiyacın karşılanmasına bir nebze katkıda bulunacağını düşünüyoruz.

---

[65] Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 57.

[66] Yöntemin hadîs alanında kullanılmasının önemi hakkında bkz. Mehmet Görmez, "Hadis ve Semantik", **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu**, Kur'an Araştırmaları Vakfı, KURAV Yayınları, Bursa 2005, (29-30/05/2004), ss. 231-236.

[67] Kelâm'da semantik yöntem çalışması örneği için bkz. Özden Kanter Ekinci, **Ragıb Isfahanî'nin Kelam Anlayışı, (Kelamda Semantik Yöntem),** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

[68] Mezhepler Tarihi alanında semantik yöntem çalışması örneği için bkz. A. Bülent Ünal, **İlk Devir İslâm Düşüncesinde Egemenlik,** İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006.

[69] Tasavvuf alanında semantik yöntem çalışması örneği için bkz. Hikmet Yaman, **The Concept of *Hikmah* in Early Islamic Thought,** (Yayınlanmamış Doktora Tezi)**,** The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University Cambridge, Massachusetts March, 2008.

Tarihsel çalışmalarda temel düstûr, incelenmekte olan tarih kesitinin ve döneminin rûhuna göre değerlendirme ve analiz yapmaktır. Bu düstûr gereğince ele alınan kavramlar ve tipler o dönemdeki algının meydana getirmiş olduğu yaklaşımlara göre tahlîl etmeye ve değerlendirmeye çalışılmıştır. Dikkatli ve titiz bir incelemeyle, söz konusu dönemlerin öne çıkmış kavramları ve tipleri üzerinden toplumun dünyâ algısı, dînî, sosyal ve en önemlisi de tasavvufî kültürü ve durumu değerlendirilmiş olacaktır.

İlk dönem tasavvuf eserleri mukayeseli bir şekilde dikkatle tahkîk edildiğinde bazen, bir kişiye atfedilmiş ve bu şekilde meşhur olmuş bir söz ya da tarif; yüzyıl dilimi, kavramın ilk defa kullanılmaya başlandığı dönem, tarih ve coğrafya gibi şartlar dikkate alındığında o kişiye ait olmadığı şüphesi uyandırır. Ya da aslında söz konusu kişinin, meramını başka bir kelimeyle anlattığı hâlde, bir süre sonra istinsah veya neşir sürecinde çeşitli -ve belki de keyfî- tasarruflara göre kavramın değiştiği anlaşılır. Bu nevi tespit ve değerlendirmelerin, tarihe dönme ve doğru çıkarımı yapma çabasının vazgeçilmez metodu olan semantik analiz yöntemi rehberliğinde yapılması nedeniyle, tasavvuf alanında tamamlanmış ve yürütülmekte olan çalışmalara yeni ve farklı bir boyut getireceği kanaatindeyiz.

e. Sınırlılıklar

Birtakım tasavvuf terimlerini analiz etmeye ve terimlerin tarihî serüveninin izlerini sürmeye yönelik bu çalışmanın esas kaynakları ilk dönem eserleridir. Elimize ulaşan bu eserler, ağırlıklı olarak III/IX. yüzyılda telif edilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte yine aynı dönemde telif edilen, akademik literatürde ismi geçen ancak günümüze ulaşmamış birçok eserden de söz edilmektedir. Dolayısıyla araştırmacı mevcut eserlerdeki sınırlı verilere dayanarak birtakım çıkarımlarda bulunmak durumundadır.

Zühde dair eserlerin telif edilmediği erken dönemde zuhûr etmiş olan bir tipin karakteristik özellikleri yaklaşık bir ya da bir buçuk asır içinde incelenirken bazen, zaman ve mekân boyutunun geri planda kaldığı fark edilecektir. Bu durum soyutlamanın kendi doğasından ve dönemin kaynaklarının niteliğinden dolayıdır. Bununla birlikte tipe yönelik önemli veriler sunan tabakât türü eserler, hatta sûfîlerin

kaleminden çıkan veya sohbetlerinden derlenen dînî-tasavvufî eserler dahî zaman mefhûmu bakımından oldukça esnek yapıdadır. Kronolojik süreç de çok belirgin değildir. Dolayısıyla bu kaynaklarda yansıtılan tarifler, ilişkiler, olaylar ve diğer özellikler ancak sınırları esnek bir döneme mâl edilebilir. Zühd döneminin bir bütün olarak görülmesindeki sıkıntı, verilerin azlığı nedeniyle konunun dar kapsamlı bir zaman ve mekâna hapsedilmesinin imkânsızlığıdır. Örneğin zâhid tipinin özellikleri birtakım kıstaslar çerçevesinde incelenirken, bütünü oluşturmaya yarayacak veriler değişik dönemlere ait olabilmektedir. Öyle ki erken dönem olması, tasavvufun henüz bir ilim olarak ortaya çıkmaması, kavram ve tarifleri ele alan kaynakların telif edilmemiş olması gibi sebeplerle, çalışma döneminin dışına çıkılarak başka zamanlara dair bilgilerden yararlanma yoluna gitmek mecbûrî olmuştur.[70]

Zühd devrine dair nakledilen bilgilere, tasavvuf döneminde kaleme alınan meşhur eserlerde rastlanmaktadır. Dolayısıyla müelliflerin, bu nakilleri kendi dönemindeki dil, üslûp, dünyâ görüşü gibi değişkenlere göre aktarmış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu bakımdan zaman zaman, önceki dönemin atmosferine tam mânâsıyla nüfûz edememe sınırlılığı doğar. Böylece bazen terim ve anlamı arasında bazı uyuşmazlıklar hâsıl olabilir. Kavramlar incelenirken bu hususa dikkat edilmediğinde, anakronizm ortaya çıkabilir. Bunun bir sebebi de eserlerin kaleme alınması ya da tahkiki sırasındaki bazı şahsî tasarruflar olabilir. Mesela tasavvuf döneminde telif edilen ve zühd dönemindeki bir kavrama ya da şahsa yer veren bazı eserlerde müellifin kendi döneminde kullanılan birtakım terimleri önceki döneme atfettiği anlaşılır. Bu durum okuyucuyu, kavramın tarihinin çok daha eski olduğu vehmine yöneltebilir.

Eserlerde görülen problemli konulardan biri de bazen bir ifade ya da tanımın sahibi olarak atıf yapılan kişilerin kendi eserlerinde bile, onlara atfedilen bu şeylerin mevcut olmamasıdır. Meşhur olan ifade ya da tarif, yine galat-ı meşhur olarak kendisine atfedilen kişinin üzerine yapışıp kalmıştır. Bunları da tevsîk etme imkânımız bulunmamaktadır. Zira tespit etmek, tarihe dönmek kolay bir iş değildir. Bunlar için çalışmanın kapsamını ve süresini aşan ayrı bir mesâîye ihtiyaç vardır. Bu tür hususlarla birlikte, kaynaklarda hadîsler konusundaki problem de devam etmektedir. Bazı zâhid

[70] Benzer bir tespit için bkz. Ay, ss. 11-12.

ve sûfîlerin aynı zamanda muhaddis[71] olması ve ellerinden geldiği ölçüde dikkatli davranmaları da bu problemleri ortadan kaldırmaya yetmemiştir.

Semantik yöntemin tasavvuf alanında tefsîr gibi kapsamlı ve uzun bir tarihî geçmişi olduğunu söyleyemeyiz. Öte yandan metodolojik bir araç olarak *ideal tip* kavramının temeli sosyolojiye dayanıp, daha çok felsefe alanındaki dallarda kullanılır. *Tip tahlîli* ise genelde edebiyatçıların kullandığı bir yöntemdir. Bu çalışma söz konusu yöntemlerin ve araçların telifine yönelik bir denemedir. Tasavvuf alanında bunları telif eden örnek bir çalışma bulunmaması da yükümüzü artırmıştır.

f. Araştırmanın Temel Kaynakları

Semantik analiz çalışması ve kavram çözümlemesi, sabır gerektiren yorucu ve dikkatli bir araştırma ile ancak başarılabilir. Bu analizin netîcesi, kavramları ifade edecek ve kelimenin hakikî mânâsını elde etmemizi sağlayacaktır.[72] Bir kavramın semantik analizini yapabilmek için önce o kavramın etimolojisi bilinmelidir. Doğru etimoloji doğru anlamı yakalamaya yardım eder. Bu araştırma açısından kavramların etimolojik ve semantik analizleri için temel kaynak öncelikle Arap Dili ve Edebiyatı'nın hâlihazırdaki ilk sözlükleridir. *Kitâbu'l-Ayn, Tehzîbu'l-Lüga, es-Sıhâh Tâcu'l-Lüga* gibi sözlükler bu konuda temel eserlerden bazılarıdır.[73] Mevcut ilk dönem sözlükleri bu tür çalışmalar için vazgeçilmez kabul edilmekle birlikte, bu sözlüklerin sınırlılıklarına ve yetersiz kaldıklarına dair bazı görüşler de mevcuttur.[74] Izutsu bu sözlüklerin sınırlılığına değinmesine rağmen[75]; "Elimizde iyi lügatler bulunmaktadır;

---

[71] Sûfîlerin hadîs çalışmalarıyla ilgili bkz. Fikret Karapınar, **Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV-V/M.X-XI. Asır)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

[72] Bkz. İsmail Yakıt, "Sadreddin Konevi'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, Sayı: 28, 1991, ss. 193-195.

[73] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Yılmaz, **Kur'ân Kelimelerini ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2003, ss. 142-145.

[74] Nitekim Emin el-Hûlî (ö. 1966) erken dönem ya da geç dönem olsun eldeki Arapça sözlüklerin usulüne yönelik bazı tenkitlerde bulunmuştur. Muteber olan Arapça sözlüklerde bile (mesela *Lisânü'l-Arab*) zaman itibariyle birbirine uygunluk arzetmeyen ya da ayrı ayrı ve birbirlerine zıt kültürlere ait bilgiler bir araya getirilmiştir. Bu sözlükler lafızların ilk anlamını öğrenme ve zaman içinde gösterdikleri değişiklikler konusunda da yardımcı olamamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emîn el-Hûlî, **Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod**, çev. Mevlüt Güngör, 2. Baskı, Kur'ân Kitaplığı, Ankara, 2001, ss. 94-97.

[75] Ona göre "Arap diline âşina olan herhangi biri, biraz düşününce, görünürdeki en yakın karşılıkların orijinal sözlüklerin anlamını hakkıyla yansıtmaktan uzak olduğunu kabul edecektir. Örneğin, zâlim tam

çokça filolojik çalışma yapılmıştır…"[76] tespitiyle bu tür kaynakların değerine atıfta bulunmuştur.

Dikkatli bir sözlük çalışmasından sonra, kavramların analizleri için başvurduğumuz temel kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Tahlîl ettiğimiz kavramların esas ve izâfî mânâsını aradığımız yerlerden biri bu kaynaktır. Zira bütün İslâmî ilimler gibi Tasavvuf kavramlarının da dayandığı temel kaide ve esas Kur'ân'dır. Ne var ki bazı tasavvufî kavramlar Kur'ân'da mevcut değildir. Ya da tasavvufî anlamdan çok farklı bir şekilde kullanılmış olanlar vardır. Bu husus semantik analizlerde kaynak açısından göz ardı edilmemelidir.

Çalışmamızın üçüncü temel kaynağı hadîslerdir. Hadîslerin bir araya getirilerek tedvîn edilmesiyle, ardından da tasnif faaliyetlerinin başlamasıyla çeşitli hadîs kitapları telif edilmiştir. Zühde dair hadîsler ya bu kitaplar içerisindeki Kitâbu'z-Zühd, Rikāk gibi başlıklar altında ya da müstakil eserlerde bir araya toplanmıştır.[77] Bu tür hadîsler temelde Hz. Peygamber'in zühd hayatından, bazen de diğer peygamberlerin, sahâbîlerin ve tâbiînin örnek ahlâkî ve zühdî yaşantısından söz ve örneklerle doludur. Ancak Hz. Peygamber'e dair söz konusu hadîslerde bazı problemli hususlar da bulunmaktadır.[78]

Bu çalışmanın amacı, öncelikle zühd ve tasavvuf döneminde zuhûr eden bazı tipleri analiz etmektir. Bahsi geçen temel kaynaklarla birlikte tip ve kavram analizlerinde ziyâdesiyle istifade edilen eserler ilk dönem tasavvuf klâsikleridir. Kavramın izâfî anlamını ve semantik analizini tam mânâsıyla tespit edebilmek bu

---

anlamıyla 'kötülük eden' değildir; kâfir ile 'sapık inançlı' arasında da göz ardı edilemeyecek ölçüde önemli bir fark vardır." Bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 71.

[76] Bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 59.

[77] Ayrıntılı bilgi için Bkz. Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1997, s. 199-207; Hatîb, Muhammed Accac. **Sünnetin Tespiti,** çev. Mehmet Aydemir, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 308-320; Ali Yardım, **Hadis,** II, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1981, ss. 29-45.

[78] Bu hadîsler muteber kabul edilen Buharî, Tirmizî, Müslim gibi hadîs âlimlerinin eserleri içerisinde yer almasına rağmen, bunların Hz. Peygamber'e ait olup olmadığı hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz. Zira zühd, vera' gibi tasavvuf kavramlarının Hz. Peygamber tarafından kullanılıp kullanılmadığından emin değiliz. Özellikle zühd hadîslerine dair tasnif edilen başlıkların, eserin müellifi tarafından mı yoksa daha sonra mı meydana getirilmiş olduğu fikri, mülâhazalar arasında devam etmektedir. Bu hususa binâen zühd hadîsleri denildiğinde akla gelen en önemli ve asıl problem, bu hadîslerin uydurma olup olmadığı konusudur. Genelde bu tür hadîslere önyargılı ve şüpheli bir yaklaşım tarzının olduğu bilinmektedir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. İzmirli İsmail Hakkı-Şeyh Safvet, **Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadîslerin Sıhhati**, Tenkitli nşr. İbrahim Hatiboğlu, Dârulhadis, İstanbul, 2001; Muhittin Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadîs**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, ss. 551-605; 671-676.

klâsiklere bağlıdır. Bunlar içerisinde tasavvufî düşünce ve terimlere dair meseleleri ele alan başta *er-Riâye* olmak üzere *el-Luma', Tehzîbu'l-Esrâr, et-Taarruf, Kūtu'l-Kulûb, İhyâu Ulûmi'd-Dîn* gibi eserlerden faydalandık. Tasavvuf tarihi ve ricâli hakkında ise *Tabakātu's-Sûfiyye, Hilyetü'l-Evliyâ, Sıfatu's-Safve* gibi ilk dönem sûfî tabakātına dair eserlerden istifade ettik. Bunlarla birlikte tasavvufî düşünce ve tasavvuf ricâlini birlikte ele alan *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, Keşfü'l-Mahcûb* gibi eserler de çalışmamızda çokça kullandığımız kaynaklardandır.

İlk dönem klâsikleri yanında bazı durumlarda tarikatlar dönemi tasavvuf eserlerinden de yararlandık. Bunlar içerisinde *Tezkiretu'l-Evliyâ, Avârifu'l-Meârif, Nefehâtu'l-Üns* gibi kitaplar yer almıştır. Çalışma bazı yönleriyle tasavvuf sahasını aştığı için, tasavvuf eserleri dışında kalan yan kaynaklardan da istifade ettik. Çalışmamız edebiyat alanını ilgilendirdiği gibi, din ilimlerinin de birçok alanını yakından ilgilendirmektedir. Türk Edebiyatı, semantik analiz yöntemini ele alan bazı metodolojik eserler[79], Din Sosyolojisi (ideal tip kavramı için), İslâm Tarihi, İslâm öncesi Arap Tarihi, İslâm Kültürü, İslâm Felsefesi, İslâm Ahlâkı, Tefsîr, Hadîs gibi alanlarda yazılmış eserlerden de çalışmamız esnasında istifade ettik.

Bu çalışmada kullanılan temel eserler olan ilk dönem kaynakları Arapça'dır. İstifade ettiğimiz tarikatlar dönemi eserlerinin tamamına yakını Arapça olmakla birlikte, az sayıda Farsça esere müracaat ettik. *Keşfü'l-Mahcûb, Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *Nefehâtü'l-Üns* isimli Farsça eserlerin tercümesinden de istifade ettik. Yararlandığımız çağdaş eserler arasında ise genel itibariyle Arapça, İngilizce ve Türkçe kitap ve makaleler mevcuttur. Bunlardan Arapça ve İngilizce olanların bazılarının aslına bazılarının da çevirisine başvurduk.

Analiz ettiğimiz kavramlar için, özellikle ilk dönem klâsiklerine dair orijinal metinlere başvurmaya çalıştık. Zira tercüme faaliyetlerinde kavramın dilimize çevrilmesinde, çevirmenin bazı tasarrufları nedeniyle ya da kavrama birebir Türkçe karşılık bulma niyetiyle bazı değişiklikler olabilmektedir. Bu bakımdan kavram analizleri çalışmalarında eserin aslını görmemek ya da tercüme eserlerle yetinmek, araştırmacıyı yanıltabilecek ve hatalı tahlillere götürebilecek riskli bir durumdur. Bazı eserlerin tercümelerine ise birtakım yorumlar ya da karşılaştırmalar için başvurmayı

[79] Bunlar arasında özellikle Izutsu'nun eserlerinden çokça istifade edilmiştir.

uygun gördük. Bazı klâsik eserlerin istifade ettiğimiz tercümelerini, eserin aslından sonra köşeli parantez içinde gösterdik.

g. Kapsam

Bu çalışma linguistik semantik ve unsurları göz önüne alınarak yapılmıştır. Terimler genel olarak Temel İslâm Bilimleri; özel olarak Tasavvuf bağlamında Arapça kullanımlarıyla ele alınmıştır.

Çalışmada incelenen kavramlar da kaynaklar gibi zühd ve tasavvuf dönemleriyle sınırlandırılmıştır. Bu dönemlerde tip olarak analiz edilebilecek birçok kavram olmasına rağmen, özel nitelik taşıyanlar ve metinlerde az kullanılmış olduğu tespit edilenler çalışmanın sınırları açısından dışarıda tutulmuş ya da bunlara nâdiren yer verilmiştir. Dönemle ilgili eserlere baktığımızda zühd döneminde tipleri temsil eden zâhid, kāri, vâiz, fakîr, âlim gibi terimler karşımıza çıkar. Tasavvuf döneminde ise başta sûfî olmak üzere zâhid, ârif, fakir, velî, şeyh, feta ve melametî kavramlarıyla karşılaştık

Genel itibariyle tarikatlar dönemi öncesiyle sınırlandırılan bu çalışma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmuştur. Giriş bölümünde konunun takdimi, amacı, yöntemi, önemi, sınırlılıkları, temel kaynakları ve kapsamından bahsettik. Ayrıca çalışmamızda üzerinde çokça durduğumuz hususlardan biri olan semantik yöntemin mâhiyetini, ülkemizde tanınmasına vesile olan Izutsu'nun çalışmalarını ve fikirlerini, yöntemin İslâmî ilimlere ve özellikle tasavvufa tatbikine yönelik detaylı bilgileri de ele aldık.

Çalışmamızın birinci bölümünde zühd kavramının anlamlarına ve tarihî geçmişine değindik. Ardından zühd kelimesinin anahtar terimlerini ele aldık. Bir tip olarak zâhidin özellikleri, yakın anlamlı kelimeleri, anahtar kavramları ve anlam sahası gibi hususlara değindik.

İkinci bölümde öncelikle sûfî kelimesi ve bununla alâkalı diğer terimlere, zâhidlikten sûfîliğe geçiş sürecine, sûfî ve tasavvuf kelimelerinin kökenine dair bazı tariflere ve değerlendirmelere yer verdik. Daha sonra âdâb ve ahlâk gibi sûfîde olması düşünülen bazı temel özellikleri ele aldık. Tasavvuf mensuplarının sûfî ve bu zümrenin ilmi olan tasavvuf hakkındaki birtakım görüşlerinden ve bazı sûfî sınıflandırmalarından da bu bölümde bahsettik.

Üçüncü bölümde ise sûfî kelimesinin anahtar terimlerini ele aldık. Bunlardan özellikle ârif, velî, mürîd, şeyh ve melâmetî gibi tasavvuf dönemi içerisinde zuhûr etmiş ya da ön plana çıkmış ve bazı yönleriyle eserlerde çokça yer alan tipleri ve bunlara dair meseleleri de göz önüne aldık. Tipin ifadesi olan bazı anahtar kavramların zıt denilebilecek karşıt terimlerine yer verirken, bazılarını da kendi içerisinde mukayese ederek tasavvufî tiplerin özelliklerini sunduk.

Sonuç bölümünde de ele aldığımız kavram ve tip analizleri ışığında ulaştığımız bazı çıkarımları ortaya koyduk. Üzerinde çalıştığımız konuya dair tavsiyelerde bulunduk.

BİRİNCİ BÖLÜM
ZÂHİD TİPİ

Bu bölümde zühd kelimesinin semantik analizi yapılacak ve zühd döneminin ideal tipi olarak zâhidin özellikleri üzerinde durulacaktır. Zühd ve zâhid kelimeleriyle alâkalı olan bazı terimler de semantik analize tâbi tutulacaktır.

1.1.ZÜHD KELİMESİ VE TARİHİ

Burada, önce zühd kelimesinin esas ve izâfî mânâlarını, tarihini, hadîslerde ve Kur'ân'da ne anlamda kullanıldığını ele alacağız. Ardından da İslâm'da zühd hareketleri ve zâhidin nasıl ortaya çıktığı konusunu işleyeceğiz.

1.1.1.Zühd Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Z-h-d (زَهِد) fiilinin masdarı olan *zühd* (زُهْد) özellikle din konusunda; aynı kökten türeyen *zehâde* (زَهادَة) ise eşya hususundadır ve küçümsemek, mesafeli olmak mânâsına gelir. *Zehîd* (زَهيد) adam/kadın denildiğinde bu onun gözü tok ve kanaatkâr olduğu anlamındadır. *Müzhid* (مُزْهِد); kişinin, azlığı sebebiyle rağbet görmeyen malına işaret eder.[80] Zühdün zıttı *rağbet*tir. Arapça'da zühd kelimesi bir şeye karşı (في) ya da bir şey hakkında (عن) harf-i cerleriyle kullanılır. *Zehhede* (زَهّد) fiili, *rağğabe* (رَغّب) fiilinin zıt anlamlısı olarak, mesafeli hâle getirmek, uzak tutmak anlamlarındadır. *Tezehhede* (تَزَهّدَ), kendisini ibâdete vermek anlamındaki teabbede (تَعَبّدَ) mânâsına karşılık gelir. *İzdehede* (اِزْدَهَدَ) azımsamak, küçümsemek, az bulmak demektir.[81] Zühd masdarının ism-i fâil şekli *zâhid* (زاهد), çoğul hâli ise *zühhâd* (زهاد) ve *zâhidûn* (زاهدون) dur.

Terim olarak ise zühd, dünyâdan yüz çevirmektir. Zühdün, âhireti isteyerek dünyâyı terk etmek olduğu da söylenir.[82] Harkûşî (ö. 407/1016)) zühd kelimesinin farklı mânâlarda algılandığına işaretle "Bir topluluk zühdü dünyâyı reddetmek ve

[80] Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-Ayn**, tah. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî, Mektebetü'l-Hilal, yyy, ts, IV, s. 12.
[81] Ebû Nasr İsmail b. Hammaâd el-Cevherî, **es-Sıhâh Tâcu'l-Lüga**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2009, s. 502.
[82] Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **Mu'cemü't-Ta'rîfât**, tah. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-Fazîle, Kahire, ts., s. 99.

emeli kısaltmak olarak; bazıları Allah'a güvenmek; kimileri ise yaratılanları kalpten çıkarmak ve halveti sevmek şeklinde tanımlamışlardır"[83] tespitinde bulunmuştur.

Zühdün dünyâ ile alâkalı tariflerinin yanında "Hakk'a yönelmek için dünyâdan da âhiretten de el etek çekmek, elde mevcut olsa bile gönülde mal ve mülk sevgisine yer vermemek, zarurî olmayan her şeyi terk etmek, helâl ve mübahın ihtiyaçtan fazla olanını terk etmek" gibi anlamları da vardır.[84]

Batı dillerinde zühd için "asceticism" kelimesi kullanılır. Grekçe'de "şekil vermek" anlamındaki *askêo* fiilinden türetilen askêsis'ten gelir. Kelime Helenistik döneme doğru bedeni eğitme anlamında özel bir mânâ kazanmıştır. Milâttan önce II. yy. civarında Grek pagan zâhidlerin bedenlerini kontrol etmesine işaret etmeye başlamış, böylece klâsik zühd hayatı karşılığında kullanılır olmuştur.[85] Ascetism çilecilik ve riyâzet gibi anlamlar da taşır. Bir görüşe göre ise zühd ve çilecilik aynı şey değildir. Zühd [abstinence] başka, çilecilik [ascetism] başkadır. Her zâhid çileci değildir.[86]

Zühd temel mânâsıyla yüz çevirmek, itibar etmemek, değer vermemek gibi anlamları ihtiva eden bir kavramdır. Tasavvufta ise zühd; dünyâdan, içindekilerden ya da âhiret de dâhil Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmek, zarûrî olan helâl ve mübahlarla yetinmek gibi pek çok anlamı hâizdir.

1.1.2. Zühdün Tarihi

Köklü bir geçmişi olan zühd kavramının önce tarihteki ve dinlerdeki yerine kısaca göz atacağız. Ardından üzerinde yoğunlaşılacak çağın ve çağın dilini konuşan toplumun kültürel durumu hakkında bir değerlendirme yapacağız.

1.1.2.1.İslâm'dan Önce Zühd

Zühd, İslâm öncesi din ve inanışların ortak erdemlerinden biridir. Zira zühd, hemen her dinde insanlığın ayrılmaz bir parçası, temel ve evrensel bir ahlâk ilkesi

[83] Abdulmelik b. Muhammed İbrahim en-Nîsâbûrî el-Harkûşî, **Kitâbu Tehzîbi'l-Esrâr**, tah. Bessâm Muhammed Bârûd, el-Mecmeu's-Sekāfî, Abu Dabi, 1999, (Tehzîb), s. 119.
[84] Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 397.
[85] Kürşat Demirci, "Zühd", **DİA**, Ankara, 2013, XLIV, s. 533.
[86] Süleyman Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 75.

olarak görülmüştür. Bu yüzden bütün toplumlar, dinler, ahlâkî ve felsefî sistemler, özellikle de semâvî dinler bu prensibe muhtelif isimler altında büyük önem vermişlerdir. Fakat zühd prensibinin algılanması ve uygulanması diğer ahlâk kurallarında olduğu gibi toplumdan topluma, hatta bireyden bireye farklılık arzetmiştir.[87]

Zühd anlayışı İslâm öncesi Arap toplumunda görülen bir unsur olmakla birlikte, önceki semâvî dinlerin de baskın özelliklerinden biridir. Arapların da içinde yaşadığı bölgeye gönderilen birçok peygamber dünyânın geçiciliğini, onun aldatıcı zevklerine aldanmamak gerektiğini ve zühde dayalı bir hayat sürmeyi tavsiye ve telkin etmiştir.[88] Kutsal kitaplarda ve sözlerde yer alan birçok öğüt, dünyâya karşı tavır almaya, maddî zevkleri terk etmeye, bedeni eğitmeye, böylelikle Allah'ın göndermiş olduğu emirlere uygun hareket eden bir birey olmaya çağırmıştır. Arapların yaşadığı coğrafyaya uzak bölgelerdeki dinlerde de zühd ve dünyâya karşı tavır alma mevcuttur.

Geriye dönüp bakıldığında zâhidâne hayatın ilk ve en klasik örneklerine Hint dinlerinde rastlanır. Hinduizm, Budizm gibi dinler zühd hayatına ve dünyevî zevklerin terkine dair unsurlarla doludur.[89] Yahudilik için ise özellikle ilk evresinde zühdî hayatın mâhiyeti tartışmalıdır. Bu evrede din ve ahlâk kuralları önemliyse de zühde varacak derecede yoğun değildir. Bâriz bir zühd hayatı büyük sürgün öncesi bazı mistik gruplarda görülür. Sürgün psikolojisi ise Yahudi zühd hayatına[90] hız vermiştir. Zühd hayatının müesseseleştiği ve çok önemli olduğu (tek tanrılı) dinlerden biri de Hristiyanlıktır.[91] Hz. İsa'nın hayatı, öğütleri, kendisinden sonra gelen azizler ve din adamlarının dine yaklaşımları -bireysel- zühd hayatına teşvik etmiştir.

Kaynaklarda Yahudilik ve Hristiyanlık'ta zühde dair bazı misaller yer alır. Örneğin Yahudi bilgelerin öğretilerine dayanan *Pirke Avot*'ta zühd ögelerine dair esaslara rastlanır:

---

[87] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik,** s. 76.
[88] Rıfat Okudan, "İslam Kültüründe Zühd ve Zahidlik", **SDÜİFD**, Sayı: 14, 2005/1, s. 160.
[89] Mesela Hinduizm'de dış dünyâya karşı isteksizlik "vairagya" terimiyle ifade edilmektedir. Daimî olarak bir şeylerin peşinden koşmaktan kurtulma veya dünyevî şeyleri elde etme arzusunu terk etmeyi ifade eden bu terim, bir çeşit sessizlik ve oluş halidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, **Doğu Dinleri**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 40-42. Hintlilerde dünyâya karşı zühd unsurlarına dair ayrıca bkz. Ebû Reyhan Muhammed bin Ahmet el-Beyrûnî, "Hintlilerde Dünyâdan Kurtulmanın Keyfiyeti ve Yolu", Çev. Ali İhsan Yitik, **Sûfî Araştırmaları**, Cilt: 3, Sayı: 6, 2012, ss. 101-114.
[90] Yahudilik'te zühd hayatına dair husular için bkz. Micheal Levin, **Yahudi Rûhaniliği ve Mistisizmi**, çev. Estreya Seval Vali, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul, 2006.
[91] K. Demirci, XLIV, ss. 533-534.

Kadınlarla gereksiz sohbet etme[92]
Bütün hayatım boyunca Rabi'lerin yanında büyüdüm,
Sessiz durmak kadar iyi bir şey bulamadım.[93]

İncil'de de zühdle ilgili Hz. İsâ'nın kendisi tarafından söylenmiş pek çok söz bulunur. Nitekim ileri gelenlerden birinin Hz. İsa'ya sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapması gerektiği hakkındaki sorusuna o; zina etmemeyi, adam öldürmemeyi, çalmamayı, yalan yere şahitlik etmemeyi ve ebeveyne karşı saygıyı öğütleyerek cevap verir. Adam "Bunların hepsini gençliğimden beri îfa ediyorum" deyince Hz. İsa: "Hâlâ bir eksiğin var. Neyin varsa sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel beni izle" yanıtını verir. Zira ona göre, devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliği'ne girmesinden daha kolaydır. Bu uğurda evini, karısını, kardeşlerini, annesiyle babasını ya da çocuklarını bırakıp da bu çağda bunların kat kat fazlasına, gelecekte ise sonsuz yaşama kavuşmayacak kişi yoktur.[94]

İslâm öncesi câhiliye toplumu; dünyâya düşkün, maddî zevkleri peşinde koşan, câhiliye hamiyyetiyle hareket eden insanlar olarak bilinir. Ancak her toplumda olduğu gibi Araplar arasında da kadîm faziletler mevcuttur. Yiğitlik, iffet, cömertlik, cesaret gibi hasletler ön planda tutulmuştur. Örneğin eski pagan müşrik şiirinden anlaşıldığı üzere, Arab'ın fazilet ideali, muru'eh (mürüvvet yani yiğitlik) ve ırz (yani şeref, izzet-i nefis) da toplanmıştır. Cesaret girişilen savaşlarda ölçülür. Cömertlik ise bir misafirin çıkıp gelmesi veya yardımsız, çaresiz kalmış bir yoksul için bir kişinin devesini hemen kesmeye hazır olmasında ortaya çıkar.[95] Bu gibi erdemler arasında sayılabilecek unsurlardan biri de zühddür. Zira Arap yarımadasında, özellikle Mekke ve Medine'yi içine alan Hicaz Bölgesi'nde yaşayan câhiliye dönemi Arapları arasında da zühd bir fazilet, insânî ve ahlâkî bir değer olarak telakki edilir ve buna önem verilirdi. Özellikle bunlar arasında Hanîfler olarak bilinen dindar bir zümre, zâhidlikleriyle temâyüz

[92] Mişna 1/5.
[93] Mişna 1/17.
[94] "Zenginlik ve Sonsuz Yaşam" isimli bu rivayet için bkz. Matta, Bâb: 19, Markos, Bâb: 10, Luka, Bâb: 18.
[95] Philip K. Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980, I, s. 143. Arab'ın cömertlik, vefa, cesaret, yiğitlik gibi faziletlerine dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Mahmûd Şükrî el-Alûsî, **Bülûğu'l-Ereb Fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab**, tah. Muhammed Behçet el-Eserî, 2. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, yyy., ts., I, ss. 46-99, 103-139.

etmişti.[96] Câhiliye dönemi şairleri arasında şiirlerinde yer yer zühd üzerinde duran, hırslı ve tamahkâr olmayı kötüleyen kişiler vardı.[97] Örneğin hanîf olarak nitelenen şair Abîd b. el-Abras (ö. 555)[98] dünyâya ve yaşamaya tamah eden kişiye dünyânın fânîliğini şu sözleriyle hatırlatmıştır:

İnsanlar görürsün
Çok yaşamak isteyen,
Nesi var ki öylesi hayatın?
Keder ve acıdan başka![99]

Cömertlik, cesaret, vefa, doğru sözlülük, sabır gibi hasletlerin hâkim olduğu kadim Arap erdemleri[100] ile birlikte dünyevî şeylere karşı tavır alma faaliyeti[101] de bunlardan biri olarak muteber olmuştur.

1.1.2.2.Kur'ân ve Hadîslerde Zühd

Zühd lâfzı ve/vaya türevleri Kur'ân ve hadîslerde yer alır. Burada kelimenin sözkonusu kaynaklarda ne şekilde ve hangi mânâda kullanıldığına bazı örnekler vasıtasıyla yer verilecektir.

---

[96] Hanifler ve "hanif" kelimesinin zâhid ve müttakî mânâsında kullanıldığına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Şaban Kuzgun, "Hanif", **DİA**, Ankara, 1997, XVI, ss. 33-39; Cevad Ali, **el-Mufassal fî Târîhi'l-Arabî Kable'l-İslâm**, 2. Baskı, Câmiatu Bağdat, 1993/1413, VI, s. 453. Hanifler'in zühd hayatı için bkz. C. Ali, VI, s. 455. Câhiliye döneminde hanîflerin zühd ve uzlete benzer bir şekilde îfa ettiği ibadete "tehannüs" adı verilmektedir. Hz. Peygamber'in risâletten önce Hira Dağı'na çekilip yalnız kalması, ibadet ve tefekkür etmesi de hadîslerde bu tabirle yer almaktadır. Bu konu ve tehannüsün zühd ve hanifliklikle alakası hakkında ayrıntılı bilgi bilgi için bkz. M. J. Kister, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", çev. Ali Aksu, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 4, 2000, ss. 215-230; Ali, VI, s. 453. *Hnf* kökünün çeşitli anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Elif Arslan, **Vahiy Sürecine Hnf Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

[97] İbrahim Bisyunî, **Neş'etü't-Tasavvufi'l-İslâmî**, Kahire, 1969, ss. 35-53'den aktaran Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, ss. 77-78. İslâm öncesi bazı zühd eğilimlerinden örnekler için bkz. I. Goldziher, "İslâmiyet'in İlk Zamanlarında Zühd", çev. Hayrani Altıntaş, **AÜİFD,** Cilt: 24, Sayı: 1, 1981, ss. 539-546.

[98] Bkz. Kuzgun, XVI, s. 38.

[99] Bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** s. 105.

[100] Câhiliye döneminde bu erdemler ve tahlilleri için bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar**, ss. 139-180.

[101] Câhiliye döneminde zühd eğilimi gösteren zümre azınlıktadır. Genel mânâda dünyâya düşkünlük, ahirete duyarsızlık, zulüm, haksızlık, sadece bu dünya varmışçasına umarsızca yaşamak gibi davranışlar döneme damgasını vurduğu için, "Câhiliyye" denmesine sebep olmuştu. Câhiliyye döneminde Araplar'ın dünya hayatı anlayışıyla ilgili analizler için bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** ss. 101-112.

1.1.2.2.1.Kur'ân'da Zühd Kavramı

Kur'ân-ı Kerîm'de zühd kelimesinin bir türevi olan zâhid, çoğul formda ve sözlük anlamına uygun olarak "değer vermeyenler" anlamıyla geçer:

وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين

"Onu ucuz bir fiyata birkaç dirheme sattılar. Zaten ona değer vermiyorlardı."[102] Burada geçen الزاهدين (ezzâhidîn: zâhidler) Hz. Yusuf'un kardeşlerine atfen, ona değer vermediklerini ifade etmek için kullanılmıştır. Âyette zühdün sözlük yani temel anlamı olan "değer vermemek" şeklinde günlük bir kullanım mevcuttur.[103]

Kur'ân'da dünyâ hayatının fânîliğine, ona karşı mesafeli olmaya yani zühde dair pek çok âyet vardır. Bunlardan bazıları:

> *Ey kavmim! Unutmayın, bu dünyâ hayatı geçici bir metadır, âhiret ise sürekli kalınacak bir yurttur.*[104]
> *Onlardan bazı kesimlere, kendilerini sınamak için dünyâ hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere gözünü dikme! Rabbinin rızkı daha hayırlı ve kalıcıdır.*[105]
> *Ey insanlar! Unutmayın ki size şimdi verilenler geçici dünyâ malıdır ve dünyâ hayatının zinetleridir. Allah katındaki mükâfatlar ise daha iyi ve daha kalıcıdır. Bütün bunları hiç düşünmez misiniz?*[106]
> *Fakat sizler dünyâ hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa âhiret, daha hayırlı ve süreklidir.*[107]

Ancak sözkonusu âyetlerde zühd/zâhid lafzı ve türevleri yoktur. Bu lafzın geçtiği âyette ise kelime, tasavvufta kazandığı izâfî anlamlarıyla yer almamıştır.

---

[102] Yûsuf 12/20. Âyetlerin mânâsı için büyük oranda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meâlinden istifade ettik. Bununla birlikte farklı mealler de kullandık. Bazen de özellikle parça alıntı yaptığımızda konunun bağlamı doğrultusunda âyeti tercüme ettik.

[103] Kur'ân'da bazı kelimelerin günlük kullanımı hakkında Izutsu şunları belirtmektedir: *Tahmin edilebileceği gibi, Kur'ân'daki temel ahlâkî terimler, genellikle çok önemli dînî bağlamlarda kullanılmışlardır. Ancak, bazen, Kur'ân'da bile, anlamlarının tamamen seküler yönlerini ortaya koyan dindışı bağlamlarda kullanıldıklarını görmekteyiz. Doğal olarak, bu örnekler, semantik bilimiyle ilgilenenlere, ilgilendikleri kelimelerin yapısıyla ilgili çalışmalarını ilerletmek açısından son derece değerli malzemeler sunarlar… Genel anlamda, Yûsuf Sûresi, kelimelerin bu türden seküler kullanımlarıyla ilgili pek çok iyi örnek sunduğu için, semantik açıdan özel ilgiyi hak etmektedir…* Bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, ss. 95-96.

[104] Mümin 40/39.

[105] Tâhâ 20/131.

[106] Kasas 28/60.

[107] A'la 87/16-17.

1.1.2.2.2. Hadîslerde Zühd Kavramı

Kavramların yerleşik geleneksel terkiplerinden alınıp tamamen farklı bir ilişkiler sisteminde kullanılması, derin ve etkili değişikliklere sebep olur. Buna "muhtevânın çarpmasından hâsıl olan etki" denir.[108] Zühd kavramı Kur'ân'da olmasa dahî İslâm'da ilk defa hadîslerde yer aldığı şekliyle adı geçen etkiye uğramış gözükmektedir. Zira Kur'ân'da esas mânâsıyla yer alan zühd kelimesinin, aynı dönemde hadîslere izâfî bir anlam kazanarak girdiği görülmektedir. Bu durum zühdün İslâm tarihindeki süreci açısından dikkat çekicidir.

Dünyâya ve Allah dışındaki her şeye belli bir mesafeyle bakmaktan meydana gelen bu içsel tutum olan zühdün prototipi Hz. Peygamberdir.[109] Nitekim kendisi bu anlamda zühd esaslarına uygun bir hayat yaşamış ve bunu tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in hayatında bununla ilgili birçok örnek görülür. Onun aç karnına bazı geceler sabahladığı, et ve ekmeği bile bazen bir arada bulamadığı, daima aza kanaat ettiği, mal mülk biriktirmekten hoşlanmayıp infak ettiği, dünyânın süsüne zevkine aldanmadığı ve buna benzer pek çok husus onun zâhidâne hayatına dair anlatılan misallerdendir. Allah Resulü ashâbına da dünyâya kapılmamayı söyler; nafile namaz, zikir, tevekkül, sabır ve tevbe ile Allah'a yaklaşmalarını öğütlemiştir.[110]

Hz. Peygamber'in dünyâya karşı mesafeli olmayı ve âhirete önem vermeyi teşvik eden ve içerisinde bizzat "zühd" kökünden gelen kelimeleri ihtiva eden bazı hadîsleri şöyledir[111]:

> *Kula dünyâda samt ve zühd verildiğini gördüğünüzde, ona yaklaşınız. Çünkü o, hikmeti telkin eder.*[112]
> *Adamın biri Resûlullah'a geldi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü! İnsanların en zâhidi kimdir?" Buyurdular ki: "Kabri ve çürüyüp toprak olmayı unutmayan,*

---

[108] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 16.
[109] Eric Geoffrey, **Introduction to Sufism-The Inner Path of Islam**, (Translated by Roger Gaetani), World Wisdom, Bloomington (IN), 2010, s. 65.
[110] Mehmet Demirci, "Zâhidlik Nedir, Dünya-Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur?", **DEÜİFD**, Sayı: 4, 1987, s. 109.
[111] Burada yer verilmeyen diğer zühd hadisleri için bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", **SDÜİFD,** Sayı: 20, Yıl: 2008/1, ss.119-138.
[112] İbn Mâce, Zühd, s. 682 [nr. 4101]. Bu hadîse ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Bkz. Ahmet Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, ss. 386-387; Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi" ss. 129-130.

dünyânın en değerli süsünü terk eden, bâki olanı fâni olana tercih eden, yarını kendisine ait saymayan ve kendi nefsini ölmüş kabul eden kişi!"[113]
Dünyâ hayatında zühd, insanın kalb ve bedenini rahatlatır, dünyâda tamah ise gam ve kederi çoğaltır.[114]
Allah bir kul için hayrı isterse, onu dinde fakîh; dünyâya karşı zâhid kılar. Ve kendisine nefsinin ayıplarını gösterir.[115]
Dünyâya karşı zâhid ol ki Allah seni sevsin. İnsanların elindekilere karşı da zâhid ol ki onlar da seni sevsin.[116]
Dünyâda zâhidlik, ne helâli haram etmek ne de malı mülkü zâyi etmektir. Dünyâda zâhidlik, ancak Allah'ın elinde olana, kendi elindekinden daha fazla güvenmen; başına bir musibet geldiği zaman, musibet başında olduğu müddetçe, onun ecir ve mükâfatından son derece ümitli olmandır.[117]

Kaynaklarda zühde dair bölümlerde yer alan bir başka hadîs rivâyetine göre, Necvâ âyeti[118] nâzil olunca, Hz. Peygamber Hz. Ali'yi çağırmış ve: "Âyetteki sadaka için ne düşünürsün? Ne kadar olsun? Kaç dînâr olsun?" diye sormuştu. Hz. Ali: "Dînâra güçleri yetmez" dedi. Hz. Peygamber: "Ne kadar olsun o halde?" diye tekrar sorunca Hz. Ali: "Tohum yahut arpacık miktarınca (altın) olsun" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona: "Muhakkak ki sen çok zâhidsin (زهيد)"[119] dedi.[120]

---

[113] İmam Ebû Bekir Ahmed Bin el-Hüseyin el-Beyhakî, **Şuabü'l-Îmân**, tah. Ebu Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1421/2000, VII, ss. 355-356. [nr. 10565]
[114] Ebubekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'd- Dünya**, Kitâbu'z-Zühd**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1420/1999, s. 53, [nr. 76], 135-136, [nr. 305].
[115] Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh ed-Deylemî, **Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr**, tah. Fevvâz Ahmed ez-Zümerli- Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987, I, s. 299 [nr. 936].
[116] İbn Mâce, Zühd, s. 682 [nr. 4102].
[117] Tirmizî, Zühd, IV, s. 163 [nr. 2340]; İbn Mâce, Zühd, s. 682 [nr. 4100].
[118] Bkz. Mücadele 58/12: "Ey iman edenler! Peygamber ile başbaşa konuşacağınız zaman, bundan önce bir sadaka verin. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Eğer sadaka verecek bir şey bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir." Bu âyet, Hz. Peygamber'in meclisinde kendisine fısıltıyla bir şey söylemek isteyenlerin usûlü hakkında inmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed İbni Cerîr et-Taberî, **Tefsîru't-Taberî Câmiü'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, tah. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, 1422/2011, XXII, (Tefsîru't-Taberî), ss. 482-486.
[119] Ebû Tâlib el-Mekkî, Hz. Ali için çok zâhid anlamında "zehîd" şeklindeki kalıbın kullandığını; bunun zâhid kelimesinden alınmış olup, mübalağa sîgasındaki şekli olduğunun belirtildiğini söyler. Bkz. **Kūtu'l-Kulûb Fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makāmi't-Tevhîd**, Dâru Sâdır, Mısır, ts., (Kūtu'l-Kulûb), I, s. 249.
[120] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyan An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, tah. Abdullah b. AbdilMuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, 1422/2001, XXII, s. 484. Aynı dönemde Hz. Ebûbekir'e (ö. 13/634) atfedilen "İlâhî, dünyayı benim için yay ve beni onda zâhid (زهدني) kıl" (bkz. Ali b. Osman Hucvirî, **Keşfü'l-Mahcûb**, nşr. Ahmed Rabbânî, Lahor, 1387/1967, s. 68, [**Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi,** haz. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, (Hakikat Bilgisi) s. 132]) şeklindeki dua da yine zühde dair hadîslerin ilk örnekleri içinde yer almaktadır. Yani bu duasıyla o, "önce dünyâmı genişlet, sonra onun afet ve zararından beni koru" demek ister. Hucvirî bu sözün altındaki remzin "önce bana dünyayı ver ki, onun için şükredeyim. Sonra beni başarılı kıl ki Senin için ondan el etek çekip yüz çevireyim" mânâsına geldiğini belirtmiştir. Bkz. aynı yer.

Sonra da âyeti nesh eden ruhsat âyeti[121] indi. Zehîd kelimesinin sözlükte gözü tok, az şeyle yetinen gibi anlamlara geldiği hatırlanırsa, bu vasfın, Hz. Ali'nin durum karşısındaki tasarrufuna en lâyık sıfat olduğu anlaşılır.[122]

Kur'ân'da esas mânâsıyla geçen kavramın, hadîslerde tasavvuftakine benzer izâfî anlamda yer aldığı söylenebilir. Zühd literatürü içerisinde zühd ve zühdün mâhiyetiyle ilgili doğrudan ve dolaylı pek çok rivâyet yer almıştır. Bu rivâyetlere zühde mânâ yakınlığı bulunan terimler de dâhildir.[123] Dolayısıyla zühdle ilgili karşımıza çok fazla sayıda hadîs çıkar.

Zühd hadîslerinden bahsettikten sonra, bu hadîsleri ihtivâ eden Kitâbu'z-Zühd'lere ve ne zaman ortaya çıktıklarına dair birtakım görüşlere de kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Hadîs tarihinin Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Kirâm'ı içine alan, hadîslerin zabt ve tespit işinden sonraki ikinci önemli devresini "*tedvînü's-sünne*" denilen çalışmalar oluşturur. Tedvîn, hicrî I. asrın sonları ve II. asrın başlarında hadîslerin resmen yazılıp bir araya getirilmesiyle başlayan faaliyettir. Tedvin döneminden sonra tasnif çalışmaları gelir. Tasnif, tedvin döneminde muhteva dikkate alınmadan yazıya geçirilen karışık hadîs malzemesinin yeni düzenlere sokulması, sistemli hale getirilmesidir. Tasnifin II. asrın ilk yarısında hatta çeyreğinde başladığı rivâyet edilir. Bu dönemde hadîsler bâblara ve ricâle göre tasnif edilmiştir. Bu tasnifler genelde sünnetle ilgili konuları ihtivâ etmekte olup; *musannef*, *câmî* ve *mecmû* gibi adlarla açılmıştır.[124] Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) tasnif çalışmalarının başlangıcını daha da gerilere götürerek, bu kitapların hicrî 120 veya 130 senelerinden sonra ortaya çıktığını belirtir.[125] En kıymetli tasnif eserler, "tasnifin altın çağı" denilen hicrî III. asırda telif edilen *Kütüb-i Sitte*'dir.[126]

---

[121] Bkz. Mücâdele 58/13: "Baş başa konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Allah, bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."

[122] Her ne kadar bu rivâyet tasavvuf kaynaklarında izafî manasıyla zühdü ve zâhidi ele alan başlıklar altında yer alsa da (mesela Bkz. *Kūtu'l-Kulûb*…) kelimenin Hz. Peygamber tarafından kullanılış biçiminin bu mânâda olmadığına, esas mânâsıyla kullanıldığına dikkat etmek gerekir.

[123] Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", s. 129.

[124] Bkz. Koçyiğit, ss. 199-207; Hatîb, s. 308-320; Yardım, II, ss. 29-44. Bu safhaları içine alan hadis edebiyatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Edebiyatı**, 5. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 19-134.

[125] Mekkî, I, s. 159; Yardım, II, s. 46.

[126] Yardım, II, s. 45. Hadîs tarihinin özellikle ilk üç asrıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. H. Musa Bağcı, **Hadis Tarihi (H. İlk Üç Asır)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.

Kitâbu'z-Zühdler, bir müslümanın iç dünyasını ve derûnî hayatını besleyen, rûhen ve ahlâken yücelmeyi konu edinen, İslâm zühd ve tasavvufuna kaynak olmuş ve en önemlisi de Hz. Peygamber'in zâhidâne yaşayışı doğrultusunda söylediği hadîsleri barındırır.[127] Tasnif döneminden hemen sonra hız kazanan zühd hareketi muhtemelen, daha önce örneği görülmeyen *Kitâbu'z-Zühd* tarzı hadîs kitaplarının tasnifinde etkili olmuştur. Bu eserlerin musanniflerinin, zâhidlikleri ile biliniyor olması da bu kanaati güçlendirici bir husustur. Örneğin Zâide b. Kudâe (ö. 161/777), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Mes'ud el-Muâfâ b. İmran el-Ezdî (ö. 185/801), Veki' b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Esed b. Musa el-Ümevî (ö. 212/827), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi zâhid-muhaddislerin tasnif ettikleri Kitâbu'z-Zühd'ler, bu alanın ilklerindendir.[128] Mesela bunlardan Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekāik*[129] adlı eseri bâblara göre; Ahmed b. Hanbel'in, *Kitâbü'z-Zühd*[130] adlı eseri ise ricâle yani isimlere göre tasnif edilmiştir.[131]

---

[127] Yardım, II, s. 17, 74; İbrahim Canan, **Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, haz. ve çev. İbrahim Canan, (Ed. Ahmet Hikmet Ünalmış)**,** Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, I, s. 147. Bu çalışmalar genellikle iki konuyu içermektedir: Kur'ân ve Sünnet'e göre zühd ve unsurları; Hz. Peygamber ve ashâbı ile enbiya ve evliyanın zühd hayatından kesitler. Günümüzde bilinen ilk kitâbu'z-zühd çalışması Şîî âlimlerden Ebû Hamza Sâbit b. Dinâr'a (ö. 150/768) aittir. Ancak eser günümüze ulaşmamıştır. Günümüze kadar gelebilen ilk kitâbu'z-zühdün müellifi Abdullah b. Mübârek'tir. (ö. 181/797) Hicrî II. asırda başlayan bu çalışmaların en verimli dönemi III. yüzyıldır. Bkz. H. Kâmil Yılmaz, **Tasavvufî Hadis Şerhleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s.17. Nüshası bulunan kitâbu'z-zühdler ve îzahı için bkz. Yılmaz, **Tasavvufî Hadis Şerhleri**, s. 18-26. Kaybolanlar için bkz. Yılmaz, ss. 26-29. Zühd kitaplarının milâttan önceden itibaren toplu bir listesi ve nüshaları hakkında bilgi için bkz. Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", ss. 123-126.

[128] Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Husnî el- Kettânî, **er-Risâletü'l-Mustatrafe Li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Lübnan, 1993, s. 51; Ömer Özpınar, **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 111; Yılmaz, **Tasavvufî Hadis Şerhleri**, s. 18 ve devamı.

[129] On bir bölüme sahip bu eserde Allah'a itaate teşvik, kulluk, huşû, ihlâs, temizlik, tevâzu, sadaka, insanların arasını düzeltme, zikrullah gibi taabbudî ve ahlâkî konularla ilgili hadîslerle; tasavvuf literatüründe zühdün asıl anlamını ifade eden dünyâyı zem ve ona tavır alma, fakr, kanaat, rıza, tevekkül gibi zühdün unsurları niteliğindeki bölümler yer almıştır. Bkz. Abdullah İbnü'l-Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve Yelîhi Kitâbu'r-Rekāik**, tah. Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 2004. Eserin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yıldırım, **Din, Dünyevîleşme ve Zühd**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, ss. 204-206.

[130] Eserin ilk cildinde Hz. Peygamber'den Hz. İsa'ya kadar oniki peygamber'in zâhidâne hayatı ve sözlerinden bahsedilir. İkinci cildde ilk kısım, sahabenin zühdü hakkındadır. Burada dört halife, Ebu'd-Derda, Ebû Zerr gibi zühd hayatıyla meşhur olmuş kişilerle birlikte Hz. Aişenin zühd hayatı ve son olarak Ebû Mûsâ el-Eş'arî hakkında birçok rivâyet yer almaktadır. İkinci kısmın başlığı "Zühdü't-Tâbiîn" şeklindedir. Burada Üveys el-Karnî, Hasan Basrî, Muhammed b. Sîrîn ve son olarak da Mâlik b. Dînâr gibi zatlarla birlikte onaltı kişinin zâhidâne hayatına dair haberler yer almıştır. Bkz. Ahmed İbn Hanbel, **Kitâbu'z-Zühd**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, tah. Muhammed Celal Şeref, Beyrut, 1981, I-II. Eserin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, **Din, Dünyevîleşme ve Zühd**, ss. 208-209.

[131] Bkz. Kettânî, s. 51; Özpınar, s. 114. Bu eserlerin toplu listesi için bkz. Yıldırım, **Din, Dünyevîleşme ve Zühd**, ss. 177-201.

Muhaddisler tarafından derlenen kitâbü'z-zühd edebiyatının çoğu, tasavvuf hareketinin ve tasavvufî eserlerin revaçta olduğu bir dönemde tasnif edilmiştir.[132] Hicrî III. asırda tasavvuf hareketinin ivme kazanmasıyla birlikte, müstakil ya da birçok konuyu ihtiva eden -*câmî* gibi- hadîs edebiyatı türlerinin içinde, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekāik* adlı bir bölüm açıldığı ve burada zühdle ilgili haberlerin tasnif edildiği görülür.[133]

Bir müslümanda bulunması gereken inanç, ibadet, ahlâk ve âdâba dair özelliklerin hepsinin ortak adı olan zühde[134] dair hadîsler önce bir araya getirilmiş, ardından da çeşitli yöntemler yoluyla tasnif dönemi başlamıştır. Zühd hadîslerinin toplandığı *Kitâbu'z-Zühd*'ler, belirli bir konuya tahsis edilmiş kitaplar içerisinde tedvin dönemi olan hicrî ilk asrın sonundan itibaren hicrî II. asırda ortaya çıkmış, III. asırda ise yaygınlaşmıştır.[135] Daha sonra müstakil kitâbu'z-zühdlerin tasnifinde etkili olan sâikin, hız kazanan zühd hareketi olduğu söylenebilir.

1.1.2.3. Zühd Hareketlerinin Tarihî Arkaplanı

Zühdün ve zâhidliğin mükemmel temsilcisinin Hz. Peygamber olduğunu söylemiştik. Onun hayata dair pek çok söz ve tavsiyeleri de daha sonra ele alacağımız zühd kavramının tasavvuf ilmindeki mânâsına işaret etmektedir. Onu hayattayken gören ve onun meclisinde bulunan Ashâb-ı Kirâm da bu hayatı en iyi tatbik eden zümredir. Özellikle dört halifenin ve Ashâb-ı Suffe'nin hayatlarına bakıldığında, onların dünyanın aldatıcı yönüne kanmayıp, daima itidal üzere bir hayat sürdükleri görülür. Mekkî, bazı suffe ehli fakirleri ve tâbiîn zâhidlerinin, uyudukları zaman yerle aralarına bir şey koymadıklarını, onlardan herbirinin derisini toprağa temas ettirip

---

[132] Özpınar, s. 112.
[133] Yardım, I, s. 17; Özpınar, s. 112; Yıldırım, **Din, Dünyevîleşme ve Zühd**, ss. 176-177.
[134] Himmet Konur, **Tasavvuf Ahlâkı ve İlahî Ahlâk İle İnsana Yolculuk,** H Yayınları, İstanbul, 2009, (İnsana Yolculuk), s. 18. Hadîsçilerin yazdığı ve *Kitâbu'z-Zühd* veya *Kitâbu'r-Rekāik* adı verilen bu ahlâk kitaplarının çoğu kitap ve sünnetteki hükümlerin açıklaması niteliğindedirler. Bu kitaplarda kişinin kendisine, evine, aile fertlerine, akrabasına, din kardeşlerine ve bütün insanlığa karşı görevleri sıralanır. Tehzîb-i nefs hususunda da insanların ve müminlerin yükselmesi, aklın kemâli amaç olarak gösterilir. Sadaka ve zekât, emanet, sözünde durmak, vaadini yerine getirmek, sabır ve metanet, alçak gönüllülük ve mürüvvet gibi hususlar ve faziletler övülür. Buna mukabil yalan, ihânet, nifak, bozgunculuk ise yasak ve günah olarak tanımlanır. Bkz. Sermin Toprak, **Hadis Literatürü'nde Kitâbü'l-Ahlâklar,** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2006, ss. 19-20.
[135] Yıldırım, **Din, Dünyevîleşme ve Zühd**, s. 176.

giysisini üzerine alarak, "Sizi topraktan yarattık yine ona döndüreceğiz"[136] âyetini okuduklarını nakleder. "Sanki onlar yerden yükselmek ve ondan korunmak istemiyorlardı. Bunu, hassas bir kalbe ve üstün bir tevâzûya sahip olmak için yapıyorlardı"[137] der. Onların bu konudaki en muazzam önderi Allah Resûlü'dür.

Hz. Peygamber'den sonra dört halife döneminde ise fetihler artmış, İslâm sınırları büyümüş, maddî zenginlikler ve ganimetlerle dolu, refah seviyesi yüksek zamanlar gelmiştir. Hilâfet gittikçe saltanata dönüşmüş, iç karışıklıklar ve siyâsî nedenlerle müminler birbirleriyle savaşmışlardır.[138] Ümmet arasında bütün bu olaylara karşı tavır alan, olup bitenleri eleştiren, asr-ı saadeti özleyen bir zümre de daima var olmuştur. Nitekim Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) bu konuyla ilgili kendisine ulaşan bir rivâyetten şöyle söz etmiştir:

> *Cemel Savaşı günlerinde Ebu'l-Berza el-Eslemî şöyle der: "Allah'ım, Muhakkak ki ben bütün Kureyş kabilesini (insanlarını), dünyâyı isteyen Medine, Irak, Şam ehlini kınıyor, ayıplıyorum. Vallahi bir topluluğun, başları ter içinde sırılsıklam olan, karınları aç, sırtlarında insanların kanları ve mallarının yükünü/vebâlini taşımayan topluluktan, daha hayırlı olduğunu sanmıyorum."*[139]

Anlaşıldığı üzere hicrî I. yüzyıl bu siyâsî bunalımlar ve toplumsal dönüşümler neticesinde İslâm zühd hareketine ve yayılmasına şâhid olur. Bu yüzyılda zühdün ortaya çıkışı ve yayılışını cesaretlendiren pek çok etken vardır: Sahabe ve Emevîler dönemindeki kanlı uzun iç savaşlar, siyâsî hiziplerdeki şiddetli fanatizm, ahlâkî gevşeklik ve umursamazlık, irâdeleri ve dinî görüşleriyle kendilerini İslâm'a adayanlara ve bütün müslüman halka zulmeden baskıcı yönetim anlayışı...[140] Bu sebeplerle ilintili olarak bazılarına göre zühd hayatının ortaya çıkışında en temel iki

---

[136] Tâhâ 20/55.

[137] Mekkî, I, ss. 33-34.

[138] Özellikle Kûfe, kuruluşundan itibaren önemli siyâsî olayların ve çekişmelerin yaşandığı bir yer olmuştur. "*Kûfeliler Emeviler'den önce, 35/655'de Hz. Osman'ın şehâdetinden sonra hilâfet makâmına gelen Hz. Ali ordusunda, önce Hz. Aişe önderliğindeki Basralılara karşı Cemel Savaşı'na (36/656-657), sonra da Şam valisi Muâviye b. Ebî Süfyân'a karşı Sıffîn Savaşı'na (36/657) katıldılar. Tamamen siyâsî ihtilâflardan kaynaklanan bu iç mücâdelelerde yaşanan olaylara getirilen farklı yorumlar, konunun itikâdî alana intikâline sebep oldu ve böylece Kûfe, başta Hâricî düşünce olmak üzere, daha sonra isimleri Mutezile, Mürcie, Cebriyye ve Ehl-i Sünnet adını alacak fikir ayrılıklarına şâhit oldu.*" Bkz. Hüseyin Kahraman, "Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hadis Râvîlerinin Zühd Hayatına Yönelik İlgileri-Kûfe Örneği", **UÜİFD**, Cilt: 16, Sayı: 1, 2007, ss. 44-45.

[139] Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **el-Vesâyâ**, tah. Abdulkadir el-Hamd Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 243.

[140] Bkz. Ebul-Vefa el-Guneymî et-Teftâzânî, **Medhalu ilâ't-Tasavvufi'l-İslâmî**, 3. Baskı, Dâru's-Sekāfe, Kahire, 1979, s. 71.

faktör, abartılı bir günah bilinci ve ilâhî ceza karşısında duyulan şiddetli korkudur.[141] Bunların hepsi insanların nefislerinde dünyaya ve metâına karşı zühdü harekete geçiren ve nazarları âhiret yönüne döndüren sebeplerdir. Onlar emel ve arzularını âhirete bırakmışlardır. Bu şekildeki bireysel oluşumlar sonucu zühd hareketi kuvvetli ve şiddetli bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu hareket gün geçtikçe yayılır. Bu harekete müslümanların en meşhur müttakîleri olan kurrâ, ehl-i hadîs, din âlimleri gibi vasıflara sahip kimseler katılır. Zühd hareketi kuvvetini ve gençliğini tamamen sözkonusu kişilerden almıştır.[142]

Schimmel'e (ö. 2003) göre İslâm'daki zühd eğilimlerinin ilk kez ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak, dördüncü halife Hz. Ali 661'de öldürülüp Emevîler iktidara geçince, İslâm ümmeti içinde farklı eğilimler daha da belirginleşir. Muhalif olanlara göre İslâm egemenliğini yaymak amacıyla yapılan fetihler, İslâm ideallerini temsil etmekten uzak bir ailenin önderliğinde gerçekleşmiştir. Emevîler (II. Ömer, 717-720 yılları hariç) her zaman tamamıyle dünyevî değerlere itibar etmekle ve Allah'a karşı saygısız davranışlarda bulunmakla suçlanmışlardır. Yönetime karşı onyıllarca süren bu olumsuz tutum, İslâm tarihi boyunca mütedeyyin insanların duygularının biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. Onlar yönetim ile şerri genelde bir tutmuşlardır.[143] Dolayısıyla temelde bu zâhid hareketin, müslüman toplumu 661 yılından 750 yılına kadar yöneten Emevî hanedanlığının dünyâya düşkün karakterine reaksiyon olduğu söylenebilir.[144] Nitekim Arberry (ö. 1969) de eserinde dört halifenin sade yaşayışına yer verdikten sonra der ki:

> *Kurnaz Muâviye'nin (661-680) halifeliğiyle her şey değişti. Hükümetin temeli olarak mânevî arzuların yerini dünyevî kaygılar aldı. Muâviye'nin oğlu ve veliahdı Yezîd (680-683) ise tanınmış bir ayyaştı. Halifeliğin Medine'den Şam'a nakli bile dindarlıktaki bu gerilemenin işareti idi: Suriye'nin güçsüzleştirici kadınsılığı [effeminacy], Arabistan'ın zâhidçe erkekliğinin [manliness] yerini almıştı. Eski Pers imparatorluğunun kalıntıları üzerine abartılı yeni başkent, Bağdat inşa edildi. Böylelikle dejenerasyon süreci hızla işlemeye başladı. Bu*

[141] Bkz. R. A. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, çev. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 38. Bu tür sebeplerin, temelde sosyal âmillere bağlandığını düşünüyoruz. Zira bu sebepler sadece dînî/dinin kendisinden olarak düşünülürse, Kur'ân'ın ve İslâm'ın insan ve hayat algısının pesimist olduğu yönünde bir sonuç çıkabilir.
[142] Teftâzânî, s. 71.
[143] Annemarie Schimmel, **İslâm'ın Mistik Boyutları**, çev. Ergun Kocabıyık, 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 48.
[144] Geoffrey, p. 65.

şartlar altında gerçek dindarlara, belâya giden yolda oldukları aşikâr olan toplumdan yavaş yavaş çekilmekten başka yapacak bir şey kalmadı. Hz. Peygamber'i görmüş olan sahâbîlerden birçoğu yaşamlarının son yıllarında yüksek makamlardaki yozlaşmayı dehşetle gördüklerinde, kendilerine açık tek yol olan "inzivâ"yı seçtiler. Kendi yaptıklarının doğruluğuna inanmanın rahatlığı içinde bu kötülükleri açığa vurmaktan ve ilâhî cezanın yakın olduğu tehdidini yapmaktan çekinmediler.[145]

Konuyla ilgili olarak Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778)[146] bir dostuna yazdığı mektubu mânidardır:

Bizde olmayan ilme ve kıdeme sahip olmalarına rağmen, Hz. Peygamber'in ashâbının içinde bulunmaktan çekindikleri bir dönemi yaşıyoruz. İlmimizin, sabrımızın, bizi hayra sevk edecek yardımcıların az olduğu, insanlardan kaynaklanan fesat ve dünyânın kederiyle dolu bu dönemi idrâk ettiğimizde halimiz nice olur? Sana düşen şey sesini kısman ve gizlenmendir. Zira zaman, bunu yapmayı gerektirmektedir. Uzlete çekil ve insanlarla fazla bir arada bulunma. Şüphesizki insanlar birlikte olduklarında birbirlerinden faydalanırlar. Oysaki bugün, o hâl kaybolup gitmiştir. Görüldüğü gibi de kurtuluş, onları terktedir. Yöneticilere yakın olmaktan ve onlarla samimiyetten de sakın…[147]

Zühd hareketleri ve temsilcileri olan topluluk, özellikle mevcut yönetimin sekülerleşmesine ve birtakım dînî esaslardaki yozlaşmaya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yönetime muhalif zâhidce tutumun ilk müşahhas örneği olarak da akla Hasan el-Basrî gelir.[148] Zühd kelimesi "dünyadan yüz çevirme" anlamında ve belli bir kesimin hayat üslûbunu ifade etmek üzere yine ilk defa Hasan el-Basrî[149] tarafından kullanılmıştır.[150]

İslâm tarihinde zühd hareketlerinin ve özellikle bir tip olarak "zâhid"in ortaya çıkış süreci hakkında Kuşeyrî'nin temennisi şöyledir:

Müslümanların en faziletli kişileri Allah Resûlü'nden sonraki devirde, "Resûlulah'ın sahabesi" unvânından başka bir ad almamışlardı. Hz. Peygamber'in sohbetinden daha faziletli bir şey olmadığı için onunla beraber olanlara "sahabe" adı verilmişti. Sahabeye yetişen ve onların sohbetinde

---

[145] A. J. Arberry, **Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 30-31; krş. A. J. Arberry, **Sufism An Account of the Mystics of Islam**, Routledge Library Editions, Volume: 42, Newyork, 2008, p. 32.
[146] Sevrî, Kûfe zühd ekolüne nispet edilir.
[147] Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsfahânî, **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakātu'l-Asfiyâ**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1416/1996, (Hilyetü'l-Evliyâ), VI, s. 376.
[148] Schimmel, s. 48.
[149] Nitekim o, fakîh terimini "dünyaya karşı zâhid olan" şeklinde açıklamıştır. Bkz. Mekkî, I, s. 153.
[150] Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", **DİA**, Ankara, 1989, II, s. 6. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Samî en-Neşşâr, **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslâm**, 9. Baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1397/1977, III, ss. 61-62.

bulunan ikinci asır ehline ise tâbiîn adı verildi. Onlar bu ismi en şerefli mertebe olarak görmüşlerdi. Tâbiînden sonra gelenlere ise etbau't-tâbiîn" denilmişti. (Tâbiîn ve etbau't-tâbiînden) Sonra halk ihtilâfa düştü. Mertebeler/dereceler arasında farklılıklar/zıtlıklar oldu. Bunun sonucunda dinin emirlerine dikkat ve hassasiyete riâyet edenlere zühhâd ve ubbâd dendi.*[151]

Zühd hareketinin doğuşunda -siyâsî durum ve sekülerleşmeye tepki hâricinde- üçüncü bir âmil de zâhidlerin, zühdün kutsal kitaplarda kesinlikle desteklenen ve teşvik edilen bir düstûr olduğunun farkında olmalarıdır. Bunu görmek için yine Hasan el-Basrî'nin hayatına bakılabilir. Çünkü Schimmel'in belirttiği gibi muhâlif zâhidâne tutumun ilk örneği olsa da o, zâhidliği aşırılığa kaçmadan ılımlı ve makul ölçüde tavsiye ve telkin etmiştir.[152]

Birtakım tarihî vak'alar sebebiyle genellikle ferdî olarak başlayan zühdî hayat, bir müddet sonra bazı bölgelerde daha sistemli bir tarzda ekoller şeklinde neş'et etmiştir. Sünnet ve hadîsi temel alan Medine Mektebi, önceleri korku ve hüznü daha sonra da sevgiyi esas alan Basra Mektebi, bulunduğu bölgenin tesiriyle Şiî temâyülde* olsa da sufiliği esas alan Kûfe Mektebi[153] ve tevekkülü esas alan Horasan Mektebi bunlar arasındadır.[154] Böylece zühd; Kûfe zühdü, Basra zühdü, Şam zühdü, Horasan zühdü, Kahire zühdü[155] şeklinde bölgelere göre veya Massignon'un (ö. 1962) dediği

---

* İhtilâftan maksat nedir? Kuşeyrî ihtilâfı daha sonraki dönemlere atfetmesine rağmen acaba Hz. Peygamber'den hemen sonra vuku bulan Cemel ve Sıffin savaşları, Kerbela hâdisesi, Abdullah b. Zübeyr'in şehid edilmesi, Kâbe'nin yıkılması gibi sosyal ve siyâsî olayların da etkisiyle daha erken bir dönemde neş'et eden ayrılıkların giderek büyümesi olabilir mi? Bu konu için bkz. Konur, **İnsana Yolculuk**, s. 17.

[151] Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, tah. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. Eş-Şerîf, Dâru'ş-Şa'b, Kahire, 1409/1989, (er-Risâle), s. 42.

[152] Geoffrey, p. 66.

* Burada Şîî temâyül, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt taraftarlığı şeklinde anlaşılmalıdır. Sonradan teşekkül ettiği haliyle Şîa kastedilmemektedir.

[153] Bu bölgede eğlence, zevk, ahlâkî bozulma gibi şeyler sosyal hayatta hâkim olduğu gibi, edebî hayatta da hâkim unsurlardandır. Ancak zâhid şâir olarak nitelenen kimseler de vardır. Bunlardan biri Abbâsîler döneminde yaşamış olan Kûfeli şâir Ebu'l-Atâhiyye'dir (ö. 210/825). Böyle bir sosyal yapı içerisinde onun zühde dair şiirler söylemesi garip ve şüpheyle karşılansa da o, dünyanın geçiciliğine ve asıl hayatın ahiret hayatı olduğuna dair insanları uyaran zümre içerisinde yer alarak bu konuda pek çok şiir söylemiştir. Zühde dair şiirlerinin konuları zenginlik ve fakirlik, ahiret hayatı, takva, dünya malı ve kölelik, kabir, şeklinde sıralanabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Faruk Çiftçi, "Ebu'l-Atâhiye'nin Şiirlerinde Zühd Anlayışı", **Nüsha**, Yıl: VI, Sayı: 23, 2006, ss. 75-96.

[154] Hasan Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,** 10. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, ss. 104-110; Mehmet Demirci, **Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2001, ss. 58-59. Bu zühd mektepleri hakkında ayrıntılı bilgi vermek maksadımızın dışında kalacaktır. Fakat yeri geldikçe bu mekteplerin o dönemdeki rolüne değinilecektir. Bu ekoller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 1997, ss. 93-116.

[155] Uludağ'a göre bunlara Hicaz ve Yemen zühdü de eklenmelidir. Bkz. **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 82. Zühdün bölgelere göre dağılımı ve her bölge zühdünün münferid özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için

gibi Hâricî zühdü, Kaderiyye zühdü, Mu'tezile zühdü, Şîa zühdü, Mürcie zühdü, Ehl-i hadis zühdü, Kerrâmiyye zühdü[156] şeklinde fırka ve mezheplere göre tasniflere tabi tutulmuştur. Görüldüğü gibi artık İslâm'ın ilk yıllarında bahsedilen zühdle, bu ekollerdeki zâhidlerin temsil ettiği sistematik zühd arasında bir hayli fark vardır.[157]

1.2. ZÜHD VE ZÜHDE İLİŞKİN BAZI ANAHTAR KAVRAMLAR

Birtakım tasavvufî hâlleri anlatmanın ve yazmanın zorluğu ile meşruiyeti hakkındaki düşüncelere rağmen, ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan terimler derinleşerek ve zenginleşerek varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bunlar ehl-i tasavvuf arasında ortak bir dil meydana getirirken; onların dilini anlamak isteyenlere de kolaylık sağlamıştır. Kur'ân ve hadîste de geçen tevbe, sabır, zühd, zikir, şükür gibi tasavvufî terimlerin tefsir ve îzâhı, dinin derûnî yönünü açıklarken; tatbiki de her türlü dünyevî şeyden yüz çevirip Allah'a yönelmeyi sağlamıştır. Tasavvuf tarihinde zühd dönemi olarak adlandırılan ilk devrede zühd ile birlikte bu anlayışın ortak terimlerinden olan vera', havf, teslimiyet, mahabbet gibi kelimelerden de bahsedilmiştir.[158] "Zühd" (zâhid) kelimesi, daha sonraki dönemde[159] tasnif edilen kaynaklar içerisinde genelde "makamlar" kategorisine dâhil edilen bir ıstılahtır.

Muhâsibî, insanların zühdün anlamı konusunda ihtilâfa düştüklerini[160]; Kuşeyrî bu yolun mensuplarının zühdün mânâsı hakkında konuştuklarını, her birinin kendi vaktine (içinde bulunduğu makam ve hâle) göre îzâh ve tarifler yaptıklarını ve onun sınırına işâret ettiklerini ifade eder.[161] Dolayısıyla birçok tasavvuf ıstılahı gibi zühd için de mutlak değil; izâfî tarifler söz konusudur. Tasavvuf klasikleri araştırıldığında hayli fazla sayıda ve çok çeşitli zühd tarifine rastlanmaktadır. Ancak genel bir inceleme yapıldığında zühdün en başta dünyayı ve içindekileri terk etmek,

---

bkz. Kamil Mustafa eş-Şeybî, **es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, 3. Baskı, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, 1982, ss. 270-365.

[156] Bkz. Louis Massignon, **Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu**, çev. Mehmet Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2006, (İslâm Tasavvufu), s. 48-83; Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 82.

[157] Okudan, s. 180.

[158] Abdullah Damar, "Tasavvuf Terimlerinin Oluşumu", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 17, 2006, ss. 161-162.

[159] Tasavvuf dönemi kastedilmektedir.

[160] Muhâsibî, **el-Vesâyâ**, s. 238.

[161] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 219.

dünyayı hakîr görüp âhiret için çabalamak şeklindeki tariflerinden sonra çok daha izâfî ve hassas şekilde hevâ, hırs, arzu gibi nefsin illetli yönlerinden uzaklaşmak, Allah'a güvenmek, emeli kısaltmak, makam, övgü ve riyâset sevgisi gibi huylardan vazgeçmek, mâsivallâhı kalpten çıkarmak gibi anlamları taşıdığı görülür.

1.2.1.Zühdün Çeşitleri ve Dereceleri

Zühd ve zâhid tarifleriyle birlikte, bunların derecesinden de bahsedilmiştir. Zühdün kendi içindeki derecelerine, onun farz ve fazilet olmasına, helâlde ya da haramda olmasına veya kişinin zâhid oluşundaki birtakım mertebelere ilk dönem klasiklerinden itibaren yer verilmiştir. Bunları ele almak da yine zâhid tipinin özelliklerini inşa etmeye hizmet edecektir.

Ebû Tâlib el-Mekkî "bu ilimdeki imâmımız" diye nitelediği İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/777), "Zühd üç sınıftır: farz zühd, fazilet olan zühd ve selâmet zühdü. Farz zühd haramlarda olur. Fazilet zühdü helâllerde (fazla olanla) ve selâmet zühdü ise şüpheli olan şeylerde olur" dediğini rivâyet eder.[162] Bu konuda çeşitli görüşler vardır. Hatta haramlara yaklaşmamanın zaten farz olduğu düşüncesiyle 'haramda zühd olmaz' fikrinde olanlar da vardır.[163]

Zühd, bazen kendi içinde değerlendirilmiştir. Buna göre zühd makamının ibtidâî ve intihâî mertebeleri vardır. Adamın biri Hâtem el-Esamm'a gelip, "Ey Ebâ Abdirrahmân zühdün başı, ortası ve sonu nedir?" diye sorar. Hâtem; "Zühdün başı Allah'a güvenmek [es-sika], ortası sabır, sonu ihlâstır" cevabını verir.[164] Öyleyse zühdün en kâmil hâli ihlâstır.

Ahmed b. Hanbel[165] zühdü üç vecih olarak tarif etmiştir. İlki avâmın zühdü olan haramı terk etmektir. İkinci sırada ihtiyaç (helâllerin zarurî olanlarının) fazlasını terk etmek olan havâssın zühdü gelir. Üçüncü derecedeki zühdü âriflerin zühdü olarak vasıflar ve bu, kulu Allah'tan alıkoyan ve meşgul eden her şeyin (mâsivallâh) terk edilmesidir.[166] Bu tasnifte haramdan mâsivallaha; avâmdam ârife doğru dikey bir

[162] Mekkî, I, s. 268.
[163] Bu konu daha sonra detaylıca ele alınacağından burada ayrıntıya girilmemiştir.
[164] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 221.
[165] Ahmed İbn Hanbel'in aslen bir muhaddis olduğu ve zühde, zâhidlere bu bakış açısıyla baktığı unutulmamalıdır.
[166] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 222.

derecelendirme görülür. Bu tasnif İbrahim b. Edhem'in farz, fazilet ve selâmet zühdü ayrımına da benzemektedir.

Ebû Osman el-Hîrî en-Nîsâbûrî (ö. 298/910) İbrahim b. Edhem'in sözüne benzer şekilde "Harama karşı zühd farz; mübahta fazilet; helâle karşı zühd ise kurbet/yakınlıktır"[167] der. Bu derecelendirmede mübah olan şeylerde zühd fazilet, helal olan şeylerde ise kurbet mertebesine girer. Dolayısıyla Ebû Osman'a göre helâllere karşı zâhid olmanın derecesi daha yüksek bir konumdadır. *Tabakātu's-Sûfiyye* sahibi Sülemî (ö. 412/1021), zühdün dünyâdan ve onun malından, halktan ve onları ululalamaktan, baş olmaktan, haram ve şüpheli herşeyden, hatta helâlellerden zâhid olmak gibi çeşitleri olduğunu bildirir ve sahih olan zühdün, helâl olan şeylere karşı tavır almak olduğunu söyler. Çünkü diğer şeylere karşı zühd farz; helâlde zühd/zâhid olmak ise fazilettir.[168]

Bâyezîd el-Bistâmî'ye göre ise zühdde tek bir derece ya da durak yoktur. Bâyezîd'in oğlu Ummî Bistâmî şöyle anlatıyor:

> *Babama onun (sülûkünün) başlangıcı ve zühdü hakkında sorunca bana şöyle cevap verdi: "Zühd için tek bir menzile yoktur." "Niçin?" dedim. "Çünkü ben üç gün zühdde (makamında) kaldım. Dördüncü gün ondan çıktım. İlk gün dünya ve içindekilere karşı zâhid oldum, ikinci gün ahiret ve orada bulunan şeylere karşı zâhid oldum, üçüncü gün ise Allah dışındaki her şeye karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca, bana Allah'tan başka bir şey kalmadı. Anladım ve hâtiften gelen bir sesin şöyle dediğini duydum: Ey Ebâ Yezîd, bizimle olmaya güç yetiremezsin! Ve dedim ki "işte istediğim buydu."*[169]

Tasavvufta sekr olarak bilinen hâlin temsilcilerinden olan Bâyezîd'in, meşhur şathiyyeleri vardır.[170] Dolayısıyla zühde bakışı ve derecelendirişi klasik görüşlerden farklıdır.

el-Vesâya adlı eserinde Muhâsibî, çeşitli derecelerinden bahsettiği zühdü; hayata, insanlara, makam sevgisine, baş olmaya ve şerefe karşı zühd şeklinde tasnif

---

[167] Sülemî, **Tabakāt**, s. 143.
[168] Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, "Derecâtü'l-Muâmelât", **Tis'a Kütüb Li Ebî Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Musa es-Sülemî (**Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri**)**, tah. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 24.
[169] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 64.
[170] Bâyezîd el-Bistâmî, hayatı ve sözleri hakında ayrıntılı bilgi için bkz. Serrâc, ss. 464-478; Ebû Nuaym İsfahânî, X, ss. 33-42; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, tah. Mahmud Fâhûrî, 3. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1405/1980, IV, ss. 107-114; Süleyman Uludağ, **Bâyezîd-i Bistâmî**, TDV Yayınları, Ankara, 2006.

etmiştir. Kendisine "Eğer âriflerin kalplerinde mârifet dünyâyı terkle birlikte yerleşirse, onun hâricindeki şeylere karşı zâhid olmalarına gerek var mıdır?" diye sorana Muhâsibî "Evet, insanlara, makama, baş olma sevdasına, ün ve şerefin bekāsına karşı da zühd gerekir" der. "İnsanlar zühdde nasıl ayrıldılar/ihtilâfa düştüler?" diye bir soruya binaen onların; akıllarının sıhhatine, kalplerinde dünyânın yer almaması, dünyâdan kaçınmayı sağlayan ilmin kuvveti, dünyanın kötü sonuçları, hızlı yok olması, zararının çokluğu gibi hususlar hakkındaki mârifetlerine göre ayrılığa düştüklerini belirtir. Muhâsibî'ye göre zâhidlerin ayrılığa düşmesi, akıllarının sıhhatine ve kalplerinin temizliğine göredir.[171] "Zühd farz mı, nâfile mi yoksa fazilet midir?" diye soran birine şöyle cevap verir: "İnsanlar zühd hakkında ihtilâfa düştüler. Bence zühd, farz ve fazilet zühdü olarak iki yönlüdür. Farz olan zühd, haramı terk etmek ve geri çevirmektir. Fazilet zühdüne gelince, helâlde olan zühdür."[172] İbrahim b. Edhem'in tasnifine benzeyen bu tasnifin farkı, şüpheli olan şeylerdeki selâmet zühdünden bahsetmemesidir.

Muhâsibî'nin öğrencisi Harrâz'a göre zühdün ilk derecesi/temeli, nefsin hevâsından uzak durmak ve ona karşı isteksiz olmaktır. Ardından yiyecek, içecek, giyecek, ev, uyku, konuşma gibi şeylerden yetecek kadarını alma, dünyâlığa arzuyu terk ve onun süsünden sakınma gelir.[173] Harrâz'ın zühdü ve zâhidi derecelendirmesi ise Bâyezîd'e nisbetle "içten dışa yahut merkezden çevreye" doğru gözükmektedir. Zira Bâyezîd'de zühdün ilk derecesinde dünya varken; Harrâz'da nefs tezkiyesi ve hevâlara tavır almak önceliklidir. Harrâz, önce nefsânî haz ve hevâlara tavır almak gerektiğini, bu gerçekleştikten sonra araç ve dünyâlık konumundaki yiyecek, giyecek, mesken gibi şeylerden zarûrîsini alıp, dünyâ ve süsünden sakınmanın lüzûmunu vurgular. Oysaki bu, önce dünyâ ve nimetlerine karşı zâhid olmaktan daha zor görünmektedir. Harrâz eserinde zâhid olanların birçok nedene dayandığını belirterek bir kısmının kalbini meşguliyetten boşaltmak için, bir kısmının yükü olup hesaba çekilirken sırattan çabuk geçebilmek için, bazılarının ise cennete rağbet ve özlemle

[171] Muhâsibî, **el-Vesâyâ**, ss. 244-247.
[172] Muhâsibî, **el-Vesâyâ**, ss. 242-243.
[173] Bkz. Ebû Saîd el-Harrâz, **et-Tarîku İlallah: Kitâbu's-Sıdk**, tah. Abdulhalîm Mahmûd, Matbaatu Hassân, Kâhire, ts, (Kitâbu's-Sıdk), s. 41. İbn A'râbî vasıtasıyla gelen bir rivayette de: "Dünyâda zühd nefse, nefsin şehvetlerine ve isteklerine karşı tavır almaktır" denir. Bkz. Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Zeyyâd b. Bişr İbn A'râbî, **Kitâbun Fîhi Ma'na'z-Zühd ve'l-Makâlât ve Sıfatü'z-Zâhidîn**, tah. Hatîce Muhammed Kâmil, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Kahire, 1998, (Kitâbun Fîhi Ma'na'z-Zühd)**,** s. 62.

zâhid olduklarını söyler. Ama o, dünyâya karşı zâhid olanların en yücesinin, Allah'ın muhabbetine muvâfık olan, Allah hakkında düşünen akıllı ve zeki kullar olduğunu belirtir.[174]

Zühd, konumu itibariyle de sûfîler arasında ihtilâf meselesi olmuştur. Bazıları zühdü helâl, haram ve şüpheli şeylere göre ya da farz, fazilet, selâmet oluşuna göre tasnif etmiştir. Kuşeyrî (ö. 465/1072), insanların[175] zühd hakkında ihtilâfa düştüklerini, bazılarının, "zühd haramda olur, çünkü helâl Allah tarafından mübah kılınmıştır"; kimilerinin ise "haramda zühd zorunlu; helâlde ise fazilettir" dediklerini belirtir.[176] Esasında haramlara karşı zâhid olmak genel mânâda bütün müslümanların yükümlü olduğu bir şarttır. Ancak zühdün derecelerine göre haramlarda zühd, genelde avâmın ya da mübtedîlerin zühdüne işaret eden daha ibtidâî bir zühd algısıdır. Zühd bir makam ve derecedir. Zühdün kendi içinde de birtakım aşamaları vardır. Bazı sûfîlere göre, haramda zühd göstermek zâten şarttır ama helâlde zâhid olmak fazilettir.[177] Serî es-Sakatî'ye göre zühd, helâlde olur.[178] Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) da Serî gibi zühdün sadece helâlde olabileceği fikrindedir: "Zühd sadece helâl şeylerde olur. Dünyâda ise helâl yoktur. O halde zühd yoktur (zâhid de nâdirdir).[179]

Harkûşî insanların zühdü farz ve fazilet zühdü olarak ikiye ayrırdıklarını, farz olan zühdün haramı terk etmek ve reddetmek olduğunu; fazilet olanın ise helâllere karşı da isteksiz olmak anlamına geldiğini belirtir.[180]

Zâhide dair tasnifler genelde üç derecelidir. Bazı tasniflerde zâhidin diğer insanlar arasındaki yerine; bazılarında ise zühdün kendi içindeki derecelerine yer verilmiştir. Buna binâen bazı derecelendirmeler daha basit iken, diğerleri daha şümullü bir bakış açısını hâizdir. Buradan zühd ve zâhid tasniflerinin bir bilinç ve algı meselesi olduğu anlaşılır.

---

[174] Bkz. Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk**, ss. 43-45.
[175] Burada insanlardan maksat sûfîlerdir.
[176] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 218.
[177] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam- Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım", **CÜİFD**, Cilt: VI, Sayı: 1, 2002, s. 179.
[178] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 117.
[179] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 221. Diğer yandan Serrâc'ın helâllerde (zühd konusunda) aşırıya gidenlere eleştirileri vardır. Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, **el-Luma'**, tah. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse (Mısır) ve Mektebetü'l-Müsennâ (Bağdat), 1380/1960, s. 523.
[180] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 120.

1.2.2.Zühdün Alâmetleri ve Gerçekleşme Şartları

Zühd hakkında öngörülen bazı alâmetler, birtakım esaslar ve şartlar vardır ki bunlar, ilk dönem eserlerinden itibaren ele alınmıştır.

Zühdün alâmeti olarak akla gelen ilk şeylerden biri fakr yani fakîrliktir. Fakîrliğin maddî ve mânevî fakîrlik olarak iki türü vardır.[181] Fakrın hakikati ve aslı olan mânevî fakr, kulun Allah'tan başka hiç kimseye ihtiyaç duymamasıdır.[182] Zünnûn'a (ö. 245/859) göre fakr sevgisi zühdün alâmetidir.[183] Zühd makamının fakrı gerektirdiği görüşü nedeniyle, herhangi bir şeyi mülk edinmek[184] doğru görülmez. Çünkü mal-mülk, Allah'tan ve O'na ibadet ve taattan geri bırakacak bir meşguliyettir.[185]

Zühdün diğer unsurları arasında vera', sabır, tevekkül ve rıza bulunur. Zühd, kendisinden önceki vera' makamını; sonra da sabr, tevekkül ve rıza makamlarını gerektirmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) rivâyetine göre Hz. Ali zühdü, imanın direği olarak nitelendirdiği sabrın bir makamı olarak görmektedir.[186] Fudayl b. İyâz'a göre zühdün aslı Allah'tan razı olmaktır.[187] Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye göre zühdün evveli vera'dır.[188] Sabır ve tevekkül üzerinde duran el-Antâkî'ye (ö. 239/853) göre Allah'a güvenmek [es-sika] ve dinin izzeti için zarar ve hasara katlanmak, zühdün alâmetleri arasındadır.[189] Hamdûn el-Kassâr'a (ö. 271/884) zühdden sorulunca "Bence zühd, elinde bulunan şey için, Efendi'nin garantisinden kalben daha müsterih olmamandır"[190] diyerek tevekkülün zühd ile olan yakın bağını vurgulamıştır. Görüldüğü üzere zühd, takva gibi her türlü müspet özelliği bünyesinde barındıran bir kavram olarak algılanmıştır.

---

[181] "Fakîr" tipi ele alınırken bu konu üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.
[182] Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 5. Baskı, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 204; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, ss. 131-132; A. Kaşânî, ss. 437-438.
[183] Ebû Nuaym Isfahânî, IX, s. 362.
[184] Burada "mülk edinmek" tâbiri, elde bulunan varlıkların kalbte de yer alması ve zihni meşgul etmesi şeklinde de yorumlandığında daha reel bir bakış açısı sağlayacaktır. Zira varlıklı olan zâhidler de yok değildi.
[185] Okudan, s. 181. Daha çok zühd döneminde hâkim olan bu görüşün karşısında gerçek fakîrliğin sahip olunan maddiyatla değil, Allah'a muhtaç olduğunu bilme ile olduğu düşüncesi vardır. Dolayısıyla bazı sûfîlere göre varlıkta da fakr mümkündür. İleride bu konuya değineceğiz.
[186] Mekkî, I, s. 251.
[187] Sülemî, **Tabakāt**, s. 24; İbn A'rabî, s. 57.
[188] İbn A'rabî, s. 63.
[189] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 117.
[190] Sülemî, **Tabakāt**, s. 112.

Zühdün alâmetlerinden kabul edilen hususlardan biri *kasr-ı emel*dir. Süfyân es-Sevrî'ye göre dünyâya karşı zühd kasr-ı emeldir. Yoksa zühd, kuru (ekmek) yemek ve abâ giymek değildir.[191] Zünnûn da zühdün alâmetinden birini kasr-ı emel kabul eder.[192]

Zühde delâlet eden şeyler arasında giyim kuşam, dış görünüş de bulunur. Mesela yün giymek zühd alâmetlerinden kabul edilmiştir. Bu algı uzun yıllar devam etmiş görünmektedir. Bu konuda Gazâlî, tâbiîn devri için anlatılan bir rivâyeti nakletmiştir. Buna göre Muhamed b. Vâsi' (ö. 123/740), Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) huzuruna, üzerinde yün bir cübbeyle girer. Kuteybe ona: "Seni bu kaba sûfu giymeye iten nedir?" diye sorunca Muhammed susar. Kuteybe "Sana diyorum ve sen cevap vermiyorsun!" diye çıkışınca Muhammed, "Nefsimi tezkiye ederek zühd sebebiyle giyiyorum veya fakîrlikten dolayı giyiyorum deyip, Rabbimi şikâyet etmeyi sevmiyorum" cevabını verir.[193] Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye göre yün (sûf), zühd alâmetlerinden biridir.[194] Daha sonraki zâhidlerin "sûfî" olarak adlandırılmalarına neden olan yün giymek, zühd alâmetlerinden sayılmıştır.

Tasavvufta, zühdün gerçekleşme şartlarıyla ilgili bazı fikirler öne sürülmüştür. Bunlardan biri Muhâsibî'nin söz ettiği gibi, zühdün malın olup olmamasıyla değil; ona olan rağbetle alâkalı olduğu görüşüdür.[195] Harrâz ulemâdan birinin zühdü, eşyanın kıymetini kalpten çıkarmak" olarak tarif ettiğini belirtir.[196] Bu, elde mal-mülk olsa da Allah'a muhtaç olma hali (*iftikār*) ve mânevî fakrdır. Cüneyd'e göre mânevî fakr, zühdün bâtınî yönüdür. Bu, elde var olsa dahî kalpte ona karşı arzu, istek olmaması durumudur. Maddî fakr kolay; mânevî fakr zordur. İslâm tarihinde mânevî fakra en iyi örneklerden biri Ömer b. Abdülazîz'dir (ö. 101/720). Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) anlattığı şu olay, Ömer b. Abdülazîz'in bu yönünü net bir şekilde izah etmektedir. Mâlik'e "Sen zâhidsin" dendiğinde, "Zâhid ancak Ömer b. Abdülazîz'dir. Dünyâ ona geldi ve dünyâya sahip olduğu halde ona karşı zâhid oldu. Bana gelince, hangi şeye

[191] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 219; İbn A'rabî, s. 56; Harkûşî, **Tehzîb**, s. 119.
[192] Ebû Nuaym İsfahânî, IX, s. 362.
[193] Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el- Gazâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, Mısır, 1302 IV, ss. 209-210.
[194] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 220; Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 216.
[195] Ebû Abdillah Hâris el-Muhâsibî, **Zühde Dair (el-Mesâil Fi'z-Zühd**), çev. Abdurrakib Arslan, Ensar Yayıncılık, Konya, 2006, ss. 29-30.
[196] Bkz. Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk**, s. 42.

karşı zühd gösterdim ki?"[197] itirazında bulunmuştur. Öyleyse zühdün özü, varlığı kalpten çıkardıktan sonra, kalpten çıkanı elden de çıkarmaktır.[198] Aslolan yoklukta zühd değil; var olana karşı zühddür. Ebû Tâlib el-Mekkî bu konuda şöyle diyor:

> *Sana ait bir şeyin yoksa sahip olmadığın şeyler hakkındaki zühdün sahih değildir. Yoklukta zühd bâtıldır. Sahip olmadığın bir şey üzerinde tasarruf etmen sıhhatli olmaz. Böylece ona karşı zühdün de sahih değildir. Belki de o şey mevcut olsa, kalbin onunla değişecek ve onda kararsız olacaktı.*[199]

Nasıl ki her şeyde niyet önemliyse, zühdün tam mânâsıyla yerine gelmesi için de kişi salih niyete sahip olmalıdır. Eğer bir adam yiyip içmek, giyinmek ve faydalanmak için dünyâyı taleb etse; bir başkası kalbinin ve vücudunun rahatı için onu terk etse; bu boşluk ve rahattan lezzet alsa, bunların ikisi de zâhidlerden olmaz. Öyle ki dünyâyı terk eden, farklı düşüncelerle terke niyetlense, yani âhiret hakkında onu oyalamaması için dünyadan uzaklaşsa, ya da Allah'ın dünyâyı zemmi sebebiyle ona tavır alsa, bu da onun niyetine göredir.[200] Öyleyse niyet Allah'ın rızasını kazanma amaçlı olmadıkça, dünyâya düşkün olup onu isteyen ile dünyâdan herhangi bir başka nedenle uzaklaşan ve ona tavır alan arasında pek fark yoktur.

Kişinin zâhid olduğuna delâlet eden çeşitli alâmetler mevcuttur. Bunlar arasında başta fakr olmak üzere, vera', sabır, tevekkül gibi mânevî unsurlar yanında, yün giymek gibi bazı zâhirî alâmetler mevcuttur. Zühdün tam mânâsıyla îfa edilebilmesi için de birtakım şartlar gerekmektedir. Bunlardan biri terktir. Bu konuda en çok üzerinde durulan husus hakiki zühdün, malın yokluğunda tahakkuk edip etmeyeceğidir.

---

[197] Mekkî, I, s. 249. İbn A'râbî'nin eserinde Mâlik b. Dînâr'ın, "Benim cübbem ve elbisem var, nasıl zahid olayım..." şeklinde cevap verdiği belirtilir. Bkz. **Kitâbun Fîhi Ma'na'z-Zühd**, ss. 74-75. Aynı rivayet Gazâlî tarafından "İbn Mübârek'e (ö.181/797) "Ey zâhid" denildiğinde, "Zâhid Ömer b. Abdulazîz'dir. Çünkü dünyâ onun ayağına geldi ama o, dünyâyı terk etti. Bana gelince, hangi şeye karşı zâhidlik yaptım ki?" şeklinde nakledilmiştir. Bkz. **İhyâ**, IV, s. 195. Rivayetin Mâlik b. Dînâr'a atfedilen şekliyle yer aldığı ilk kaynaklardan biri için bkz. Ahmed İbn Hanbel, **Müsned,** tah. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1429/2008, IX, s. 165 [nr. 22778].
[198] Mekkî, I, s. 249
[199] Mekkî, I, s. 249.
[200] İbn A'rabî, s. 76.

1.2.3.Zühdün Anahtar kavramları

Zühd, anlamı itibariyle tasavvuf sistemi içinde, temel mânâsına yakın bir "izâfî mânâ"yı hâizdir. Kelimenin kökünden gelmeyen, fakat içinde bulunduğu münasebet sisteminden doğan bu izâfî mânâ ile zühd, sözlük anlamlarından daha kuvvetli anlamlar kazanır.[201] Bu bakımdan temel anlamında terk etme, rağbet etmeme gibi hususlar yer alsa da tasavvuf ilmindeki özel anlamına bakıldığında, zühdün anlam sahasına artık "dünya, âhiret, fakr, kanaat, tevekkül" gibi daha özel terimler girmiştir. Zira kavram tasavvufî sistemin odak kelimesi olduğu için anahtar terimleri de farklılık arz etmektedir.[202] Bu bakımdan ıstılah hâline gelen zühdün bazı anahtar kavramlarını[203] analiz etmek gerekir. Burada zühdün anahtar kavramları olarak dünya ve terki ele alacağız.

1.2.3.1.Dünyâ

Belli bir sistemde bazı kelimeler, o sistemin odak kelimesine bağlı ve onu açıklayan önemli anahtar kavramlarından birine dönüşür. Buna en iyi örnek tasavvuf sisteminde zühd odak kelimesinin önemli anahtar kavramlarından biri olan "dünyâ"dır. Bu sayede değer vermemek, tavır almak, küçümsemek anlamına gelen zühd artık "dünyâya değer vermemek, ona karşı tavır almak" gibi anlamlara dönüşmüştür.[204]

Dünyâ (دنيا) kelimesi bir görüşe göre yakın olmak, yaklaşmak anlamındaki *denâ* (دنا) fiilinin ism-i tafdili olan *ednâ* (أدنى: en yakın) kelimesinin müennes hali; diğer bir görüşe göre, aynı fiilin alçaklık, âdîlik, basitlik anlamındaki *denâet* (دَناءَة) masdarından türeyen *ednâ* kelimesinin müennes ism-i tafdîlidir. Yaşadığımız hayata

[201] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 22.
[202] Ayrıntılı bilgi için bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 26-35.
[203] Daha önce de görüldüğü gibi, zühd teriminin birçok anahtar kavramı mevcuttur. Fakat bunların hepsini analiz etmeye çalışmak bu araştırmanın sınırlarını aşacağından bu terimle en çok ilgisi bulunan ve zühd denince akıllara gelen anlam olarak paralel (mesela *terk*) ve zıt (mesela *dünyâ*) birkaç anahtar kavram analiz edilecektir.
[204] Değer vermeme ve tavır alma eyleminin nefsin isteklerine ve hevasına, Allah dışındaki herşeye olması gibi seviyelerinin de bulunduğu unutulmamalıdır. Bunlara daha sonra yer verilecektir.

dünyâ denilmesinin sebebi, âhirete nispetle yakın/alçak olması ve âhiretin de uzakta /geç olmasıdır.[205]

Dünyâ kelimesi cahiliye döneminde Kur'an'ın nüzulünden önce "zayıf olmak", "yaklaşmak", "üzerinde yaşanılan mekân" anlamlarında kullanılmıştır.[206] Kur'ân'da ise kelime "yakın", "ölümden önceki hayat/ilk hayat" gibi anlamlarla yer almıştır.[207] Pekçok âyette kelime, münferid olarak kullanılmaktan ziyade, *el-hayâtu'd-dünyâ* (dünyâ hayatı)"[208] şeklinde hayat kelimesinin sıfatı olarak geçer. Kur'ân'da doğrudan dünyâya yönelik ikaz ve nasihatlardan çok dünyâ hayatını, yani esas anlamıyla basit, fânî, alçak hayatı hedef alan kullanımlar mevcuttur. Bu bakımdan Kur'ân'ın hedefinde, âhiret hayatının karşısında ve ona ulaşmaktan alıkoyan geçici hayat bulunur. Dünyâ kelimesi Kur'ân dilinde tasvir edici (*descriptive*) değil; anlam ve değer katıcı (*significative*) bir delâlete sahiptir. Yani dünyâ coğrâfî değil, ahlâkî bir nitelik taşır.[209] Ancak Kur'ân'da bazen sıfat olarak ve ahlâkî anlamda kullanılan dünyâ kelimesi, zamanla bu anlamlarını kaybederek yerküreyi yani içinde yaşadığımız bu âlemi ifade eder olmuştur.[210] Bu durum, kelimenin anlam sahasında belirgin bir semantik daralmaya işaret etmektedir.

Izutsu'ya göre dünyâ kelimesi, birbiriyle yakından ilgili, özel kelimeler grubuna dâhildir. Bu dünya varlığı, ikizine bağlı çift kelimeler grubundandır. Mesela koca ve karı; kardeş ve bacı gibi. Bu kelimelerden her biri semantik olarak kendi ikizini hatırlatır. Aynı şekilde dünyâ kavramı da gelecek âlem yani âhiret kavramını içermektedir ve ona aykırıdır. Kur'ân bu iki kelimeden hangisini kullansa bu çağrışımı göz önünde tutmuştur.[211] Dünyâ hayatı genellikle Kur'ân'da âhiret hayatıyla birlikte zikredilir. İkisi arasında karşılaştırma yapılarak âhiret hayatının üstünlüğüne vurgu

---

[205] Ferâhidî, VIII, s. 75. "Dünyâ kelimesi İslâm öncesi edebiyatta da sık geçer. Hatta eş kelimesi olan âhiretin de Araplarca bilindiği anlaşılmaktadır." Bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 78-79.

[206] Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Yamaç, **Arap Dilinde Vahiy-Dua ve Dünya-Ahiret Kelimelerinin Semantik Analizi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2012, ss. 26-30.

[207] Ayrıntılı bilgi için bkz. Yamaç, ss. 62-74.

[208] Bkz. A'râf 7/32, 152; Tevbe 9/38, 55; Âl-i İmrân 3/14; Yûnus 10/23-24; Ankebut 29/64; Şûra 42/36; Zuhruf 43/32, 35; Nisâ 4/9; Tâhâ 20/72…

[209] Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünyâ ve Dünyevî Hayatın Anlamı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, yıl: 7 sayı: 16, 2006, s. 65-67; Süleyman Uludağ, "Dünya", **DİA**, Ankara, 1994, X, s. 22. İslâmî literatürde insanların üzerinde yaşadığı fiziksel dünyâ için genelde "arz" kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Yer", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII, s. 476.

[210] Ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürk "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı", ss. 66-67.

[211] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 78

yapılır.[212] Dünyâ aldatıcı, dünyâ hayatı fânî, değersiz; ahiret hayatı ise bâki ve kıymetlidir.[213]

Kur'ân genelde âhiret hayatındaki ebedî nimetlerin karşısında, nefsânî ve maddî unsurların bütünü için *metâ'* (متاع) demektedir. Arapça'da metâ', ticarî mal, kendisiyle faydalanılan şey, menfaat gibi anlamlara gelmektedir.[214] Bu anlamıyla Kur'ân'ın semantik düzleminde dünyâ kelimesi ile birlikte birçok yerde bu kelimenin kullanılması[215] dikkat çekmektedir. Bazı âyetlerde dünyâ hayatının metâ' olduğundan bahsedilirken[216], bazı yerlerde ise dünyâ metâı[217] ya da dünyâ hayatının metâı[218] gibi benzer şekillerde geçmektedir. Örneğin Kasas 60. ve 61. âyetlerde: "dünyâ hayatının metâı" tabirinde metâ'; süs, mal, maddî çıkarlar, menfaatler gibi anlamlar ifade etmektedir.

Bununla birlikte Kur'ân, -meta olsa da- dünyâ hayatından ve helâl rızıklardan makul derecede bir payın alınmasını ister, her şeyi yasaklamaz.[219] Nitekim Hakk Teâla "Allah'ın sana verdiği şeylerde âhiret yurdunu ara; fakat dünyâdan da nasibini unutma…"[220] buyurmuştur. Öyleyse İslâm nazarından bakıldığında dünyâ, sahip olunan mal-mülk, servet gibi maddî değerler değil; insanı Allah'ı anmaktan, âhiret düşüncesinden alıkoyan ve gaflete sürükleyen her türlü şeydir. Bu gafletin sebebi servetse dünyâ odur; evlât, eş, nesil ise dünyâ yine onlardır.

Hz. Peygamber dünyâya bakışını bir ağacın gölgesinde biraz soluklandıktan sonra yoluna devam eden bir yolcuyu örnek vererek[221] tasvir ederken, onun gelip geçiciliğine ve asıl âlemin âhiret yurdu olduğuna vurgu yapmıştır. Onunla aynı mecliste olan sahabenin ve sahabeyi idrak eden tâbiînin de dünyâya mesafeli âhirete odaklanmış oldukları bilinir. Buna mukabil, Hz. Peygamber'den kısa bir süre sonra,

---

[212] Mesela bkz. Duha 93/4; Âl-i İmrân 3/148; Nisâ 4/77; En'am 6/32; Enfâl 8/67; Nahl 16/30, 41; A'la 87/16-17…
[213] Âl-i İmrân 3/185; En'am 6/70; İbrahim 14/3; Fâtır 35/5; Lokman, 31/33; Enfâl 8/67; Yûnus 10/24… Ayrıca bkz. Uludağ, X, s. 22; M. Öztürk, "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı", s. 77.
[214] Cevherî, s. 1061.
[215] Kelimenin dünyâ ya da dünyâ hayatı olmaksızın kullanımı da mevcuttur. Bkz. Mâide, 5/96; Yâsîn, 36/44; Nâziat 79/33; Abese 80/32…
[216] Bkz. Âl-i İmrân 3/185; Mü'min 40/39; Hadîd 57/20.
[217] Bkz. Nisâ 4/77.
[218] Şûra 42/36; Zuhruf 43/ 35; Kasas 28/60-61.
[219] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ömer Faruk Yavuz, "Kur'ân Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", **Din Bilimleri Akdemik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: VI, Sayı: 3, 2006, ss. 159-198.
[220] Kasas 28/77.
[221] İbn Mâce, Zühd, 3, s. 684 [nr. 4109]; Tirmizî, Zühd, 44, IV, s. 186 [nr. 2377].

onun örnek hayatına şâhid olan ashâbı gören nesilden olmanın dînî ve ahlâkî çağrışımı zayıflamış ve dünyâya, mala, mülke düşkünlük başlamıştır. Bunun gerisinde hepsine birden "dünyâ" denilen sosyal ve siyâsî gerekçeler bulunur.[222]

Tasavvufî ve ahlâkî eserlerde de dünyâya karşı mesafeli olmanın hatta ondan nefret etmenin faziletine dair birçok ifade vardır. Sûfîlere göre dünyâ genelde belâ evi, hevâ yeri olarak görülür.[223] Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896): "Dünyânın kökü cehalet, dalı yiyip içme, giyim kuşam, uyuyup istirahat etme, kadınlar, güzel koku ve mal-mülk sevgisidir. Meyvesi ise cezalandırılmayı, kalp kasvetini ve günahlardan hoşlanmayı miras bırakan günahlardır" demiştir.[224] Kuşeyrî bununla ilgili olarak Kettânî'nin (ö. 322/933) "Dünyâ belâ üzerine; âhiret takva üzerine taksim olunmuştur"[225] sözünü nakleder. Yani dünyâ sıkıntıların çekildiği ama karşılığında, takva ile âhiretin kazanıldığı yerdir.

Muhâsibî dünyânın zâhir-bâtın; eşya-beden; evvel-âhir; şâhid-gâib gibi yönlerini sayar. Ona göre dünyânın bâtınî yönü nefislerde gizlenen hevâya ittibâ etmektir. Kibir, hased, riya, kötü zan, övünme, mal biriktirme sevgisi gibi şeylere kalpler tâbi olur. Dünyânın zâhirî yönü ise dînâr, dirhem, kıyafet, ev, hizmetçi, binek gibi şeylerdir. Muhâsibî bir topluluğun dünyâyı "hayat"[226] olarak; diğerinin ise dînâr ve dirhem olarak tarif ettiğini belirtir.[227]

Tasavvufî eserlerde (zâhid ve sûfîlerin) dünyâ algısı ve ona bakış tarzı birkaç şekilde tasnif edilmiştir.[228] Buna göre bazı zâhidler dünyâyı âfet olarak görür. Bu, daha çok Hz. Peygamber'den sonra hâsıl olan dünyevileşmeye karşı olan ilk tepkinin tezahürüdür. Dünyâ geçici ve fânîdir. Her türlü kötülüğe sebep olan bir illet ve müfsiddir. Dolayısıyla dünyâ çirkin görülerek zemmedilmiştir. İlk dönem zâhidleri yüzlerini âhirete dönmüşler, ilâhî azab, kıyamet gibi vakaların hüzün ve korkusuyla dünyâdan yüz çevirmişlerdir. Zühde etki eden unsurların çok boyutlu olduğunu

---

[222] Konur, **İnsana Yolculuk**, s. 17

[223] M. Öztürk, "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünyâ ve Dünyevî Hayatın Anlamı", s. 84. Ebû Bekir el-Verrâk'a göre "dünyâ belâ ve sıkıntı evidir." Bkz. Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, **Tefsîru's-Sülemî ve Hüve Hakāiku't-Tefsîr**, tah. Seyyid İmrân, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1421/2001, (Hakāiku't-Tefsîr), II, s. 310.

[224] Sülemî, **Hakāiku't-Tefsîr**, II, s. 310.

[225] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 203.

[226] Ebû Tâlib el-Mekkî Allah'ın, dünyâ kavramını hayat kelimesinin sıfatı kıldığını belirtir. Böylece dünyâ hayatın ta kendisidir. Bkz. Mekki, I, s. 247.

[227] Bkz. Muhâsibî, **el-Vesâyâ**, s. 248.

[228] Klasiklerdeki bu tasnif hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klâsiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", **UÜİFD**, Cilt:15, Sayı: 2, ss. 117-181.

belirten Afîfî'ye (ö. 1966) göre İslâm, zühdün doğuş ve yayılışını, sadece dünyânın tahkîr edilmesi gibi yollardan temin etmemiştir. Müslümanların kalblerine aşılamış olduğu ahiret azabı, ateş ve sıkıntılar korkusuyla da zühde tesir etmiştir. Bundan dolayı ilk dönem zühdünde Allah korkusu, Allah sevgisi ve kurbiyet motifinden daha fazladır.[229] Nitekim Basra mektebine mensup, korku ve hüznü benimseyen tâbiînden Hasan el-Basrî dünyâya şöyle seslenir: "Ya habîs! Her şeyinden yedik, tattık ama sonucunu acı bulduk."[230] Ona göre zühd, dünyâ ve ehline buğz etmekle olur.[231] Yine Hasan el-Basrî, Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) yazdığı bir mektupta dünyâ hakkında bazı tavsiyelerde bulunmuştur:

> *Yerle bir eden, aldatıcı, kandırıcı ve aldatan şeylerle süslü bu dünyaya dikkat et. O, ehlini emeli sebebiyle katleder. Adeta nişanlılarının yolunu gözler, parlak süslü püslü bir gelin gibidir. Gözler ona bakar, nefîsler ona âşıktır. Kalpler ona tutkundur. Dünyâ onların (aldananların hepsinin) öldürücü eşi gibidir. Bir şeye âşık olan diğer şeyleri akledemez. Ya talebinden ölür yahut zafere ulaşır. Dünyayı kazanan (kazandığını sanan) aldanmış olup, mebde ve meâdını unutur. Aklı onunla meşgul olur. Ayakları kayar. Ona karşı olabildiğince dikkatli ol. Çünkü o tıpkı bir yılana benzer; dokunuşu yumuşak ama zehri öldürücüdür. Onun sana hoş gelen güzelliklerinden yüz çevir. Çünkü bunların çok azı sana yoldaşlık eder; dünyânın gam ve tasasını boşver; dünyâdan ayrılacağını sakın unutma. Dünyânın zorluklarına bütün gücünle tahammül et. Seni ne kadar memnun ederse ondan o kadar sakın. Çünkü kişi kendisini bu dünyânın zevki içinde ve güvende hissettiği vakit, dünyâ onu bir belâya sürükler. Yine insan her ne zaman ki bir dünyâlığa sahip olursa dünyâ onu ansızın baş aşağı eder. Dünyâda sevinen aldanır, ondan faydalanan ertesi gün zarara uğrar. Dünyâda rahata ulaşmak belâ ile olur. Çünkü bekā onda, fenâya çevrilmiştir. Mutluluğuna hüzün bulaşmıştır. Dünyâda hayatın sonu, zayıflık ve bitkin düşmektir. Bu yüzden dünyâya tutkulu bir âşık gözüyle değil, ondan ayrılan bir zâhid gözüyle bak! ...*[232]

Zühd ehli dünyâ sevgisini "şer"; dünyâya karşı zühdü ise "hayır" kavramlarıyla ifade etmiştir. Dünyâ sevgisi arttıkça, âhireti unutma ve gaflette olma ihtimali artar ki bu, insanın sonunu hazırlayan en büyük kötülüktür. Kur'ân'da: "Hayır, siz peşin olanı (dünyâyı) seviyorsunuz da âhireti bırakıyorsunuz"[233] buyurulmuştur. Kaynaklar'da

---

[229] Bkz. Abu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 98-100.
[230] İbnü'l-Mübârek, s. 184 [nr. 539].
[231] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 221.
[232] Ebû Nuaym İsfahânî, II, ss. 135-136; Gazâlî, **İhya**, III, ss. 184-185. Hasan el-Basrî'nin halife Abdülmelik b. Mervân'a kader hakında yazdığı, dünyâ ve ahiret işlerinde nasihat ettiği bir başka mektup için bkz. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay (çev.), "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", **AÜİFD**, Sayı: 3-4, 1954, ss. 75-84; Mustafa İslâmoğlu, **Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi Şerhi**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 88-187.
[233] Kıyâme 75/20-21. Benzer âyetler için bkz. Nahl 16/107; Yûnus 10/7.

Hz. İsa'ya ait bir hadîs olarak yer alan "Dünyâ sevgisi her türlü hatanın/kötülüğün başıdır"[234] ibaresinde dünyâ sevgisi zemmedilmiş ve bu sevginin kötülükleri meydana getirdiği belirtilmiştir. Süfyân es-Sevrî'ye göre de dünyâ ancak, üzerinde bal olan bir somun ekmek gibidir. Sinekler ona konar, kanadı kopar. Öte yandan dünyâ kuru bir ekmek gibidir, onu bulan selâmette olur.[235] Yani dünyâ nimetleri cezb edici olsa da sonunda kötü şeylere vesile olabilir. Onun nimetlerine karşı mesafeli olmak ise hayra götürür. Fudayl b. İyâz (ö. 187/802) da dünyâ sevgisinin şer olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Allah şerrin hepsini bir evde topladı. Anahtarını da dünyâ sevgisi yaptı. Hayrın tümünü de bir eve koydu. Anahtarını dünyâya karşı zühd yaptı."[236] Dolayısıyla kişi, dünyâ sevgisinden uzaklaştıkça hayra ve âhirete yaklaşır. Ebû Muhammed b. Ka'b'a (ö. ?) göre de Allah bir kul için hayır dilerse, onu dünyâya karşı zâhid kılar.[237] Görüldüğü üzere bazılarına göre dünyâya karşı tavır, sevgi-nefret; hayır-şer bağlamında değerlendirilmiştir. Dünyâ bir âfettir. Her yönüyle uzak durulması gereken bir şer odağıdır. Bu dünya telakkisi korku ve hüzne dayalı olup, kötümser ve zemmedici bir betimlemenin örneğidir.

Bazılarına göre dünyâ helâk eden, âfete sürükleyen bir sâiktir. Uyanık olan, dünyânın nimetinin de âfetinin de farkındadır. Bu yüzden ondan uzak durmaktan yana bir tavır sergiler. Dünyânın şatafatına, süsüne aldanan ise dünyâyı hep güzel görür ve ona kanar. Nitekim Muhammed b. Ali et-Tirmizî'ye [Hakîm et-Tirmizî] (ö. 320/932)[238] atfedilen bir söze göre de: "Dünyâ kralların gelini; zâhidlerin aynasıdır. Krallar onunla süslenip güzelleşirler. Zâhidlere gelince, ona bakarlar ve âfetini görürler."[239] Burada zühd ehlinin ve zühd ehli olmayanın hatta dünyâ nimetlerinin en güzellerine sahip olan kralların dünyâ ile ilişkisi karşılaştırılmıştır.

---

[234] Bkz. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Ammâ İştehere Mine'l-Ahâdîsi Alâ Elsineti'n-Nâs**, tah. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, yyy., ts., I, s. 392.
[235] İbn A'râbî, s. 84.
[236] Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 302; İbn A'râbî, s. 80.
[237] Serrâc, s. 190.
[238] Tirmizî'nin vefat tarihi hakkında farklı tarihler verilse de burada A. A. Bereke'nin verdiği tarihi esas aldık. Bkz. Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", **DİA**, Ankara, 1997, XV, s. 196. Ayrıca bkz. Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 56-62.
[239] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 235. Aynı rivâyet Sülemî'nin *Tabakāt*'ında "…âfetine bakarlar ve onu terk ederler" şeklinde geçer. Bkz. Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, **Tabakātu's-Sûfiyye**, tah. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1419/1998, (Tabakāt), s. 177.

Genel itibariyle dünyâ karşısında zühd, başlangıçta irâdî bir tavır iken; daha sonra gayr-i irâdî bir tavra dönüşür.[240] Bir mânâda zühdün ilk evrelerinde dünyâ negatif amaçtır. Yani zühd uğruna dünya ve nimetlerini fiziken ve zahiren bir terk ediş vardır. Dünyâya bakış daha katı ve şiddetlidir. Daha sonraki tekâmülde zâhid dünyayı amaç olmaktan çıkarmaya çalışır. Artık o, bir araçtır. Hatta ulvî amacın Hakk Teâlâ'ya vuslat olması sebebiyle dünyâya tavır almak dahî anlamsız görülür. Öyle ki zühd ehli, irâdesinin farkında değildir. Bu bakış tarzı henüz zühd döneminde de görüldüğü gibi, daha çok tasavvuf dönemindeki dünya algısına işaret etmektedir. Bununla birlikte ilk dönemlerde de sûfîlere önderlik eden bazı zâhidlerin, diğerlerinden ayrı olarak tasavvuf dönemindeki bilince sahip oldukları anlaşılır. Ya da aksi şekilde bazı III. ve IV. yüzyıl zâhidlerinin/sûfîlerinin[241], dünyâya bakışta zühd dönemindeki algıya sahip oldukları görülmektedir. Sûfîlere göre bu husus, soyut olarak dünyânın niteliği üzerinde yürütülen bir tartışma olmaktan çok, dünyânın "nefs/ben" tarafından algılanışı ve dünyâ karşısındaki tavırlar noktasından ele alınmıştır. Nitekim dünyâ karşısındaki tasarruf bu algılara göre değişebilmektedir. Dolayısıyla zâhid ve sûfîlerin dünyâ algısını ortaya koymayı sağlayacak argumanlar, dünyâ karşısındaki algı tiplerinin neler olduğu noktasında önemlidir.[242] Buna göre, bazı zâhid ya da sûfîlerin dünyâyı korku ya da âfet eksenli görmekten ziyade nimet olarak gördüğü söylenebilir. Şükür, rıza, tevekkül, sabır gibi zühdden sonraki makamlara ulaştıkça zâhidin gözünde dünya bir âfet olmaktan çıkmıştır.

Dünyâ metâı Allah'ın istediği tarzda istihdam edildiği ve ona karşı nefislerde var olan arzu, hırs ve sevgi gönülden çıkarıldığı takdirde mutlak olarak kötü ve fitne unsuru değildir. Nitekim hicrî III. yy. müelliflerinden Muhâsibî, dünyâ telakkisinde nefsin etkisinden bahsetmiştir. Ona göre dünyâ ve onun aldatıcı şeyleri hakkında imtihanda olan kişi, nefsini bunlara bağımlı kılmamalıdır.[243] Benzer şekilde *el-Mekâsib* adlı eserinde dünyânın bizâtihî kötü olmadığını ve asıl problemin insanın

[240] Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", s. 10.
[241] Bu dönem zühdden tasavvufa geçiş devresi olduğu için, bir kişinin zâhid ya da sûfî olarak nitelendiği görülebilir.
[242] Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", s. 16.
[243] Bkz. Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **er-Riâye Li Hukūkillah**, tah. Abdulkadir Ahmed Atâ, 4. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, ts, (er-Riâye), s. 325. Yani dünyâ ve metâına düşkünlük nefsin zayıflığı sebebiyledir. Nefs aldatıcı olarak kabul edilen bu şeylere bağlanmadıkça ve bunun yerine yüzünü ahirete döndürdükçe dünyâ ona zarar veremez.

dünyâya bakışında olduğunu vurgulamıştır.[244] Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) da dünyâyı, nefis ve eğilimleri olarak anlamıştır.[245]

Bazılarına göre dünyâ ve metâından istifade etmek zarûrî olsa bile böyle durumlarda kişi, kalben murâkabe halinde olmalıdır. Yahya b. Muâz (ö. 258/876) dünyâya karşı takınılması gereken tavır hakkında mürîdlerine şöyle öğüt verir: "Ey mürîdler, eğer dünyâyı taleb etmeye mecbur kalırsanız/muhtaç olursanız, onu isteyin fakat sevmeyin. Onunla bedenleriniz meşgul olsun, kalplerinizi ise onun dışındaki şeylere bağlayın."[246] Görüldüğü gibi dünyâ nimetlerinden mecburen faydalanmakta bir beisin olmadığına, önemli olanın dünyâya ve nimetlere aldanmamak, onu kalpten çıkarmak olduğuna işaret edilir. Dünyâya karşı şiddetli ve müfrit bir tavır yerine, mu'tedil bir yaklaşım mevcuttur.

Bunlarla birlikte dünyâya fenâ nazarından bakan daha üst bir algı tarzına göre ise zâhid için dünya bir hiç mesâbesindedir. Bu yüzden olmayan bir şeye karşı zühd gösterilemeyeceği gibi, onun üzerinde konuşmaya da gerek yoktur. Bâyezîd el-Bistâmî (ö. 234/848)[247] Ebû Mûsâ Abdurrahim'e: "Hangi şey hakkında konuşuyorsun?" diye sorunca, Ebû Mûsâ: "Zühd hakkında konuşuyorum" der. Bâyezîd tekrar: "Hangi şey?"

---

[244] Muhâsibî'nin bu düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. **el-Mekâsib ve'l-Vera' ve'ş-Şübhe ve Beyânu Mübâhiha ve Mahzûriha ve İhtilâfu'n-Nâsi Fi Talebiha ve'r-Reddu ale'l-Ğâlitîne Fîhi**, tah. Abdu'l-Kadir Ahmed Atâ, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekāfiyye, Beyrut, 1987; Ali Bolat, "Muhasibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı:11, 2003, ss. 177-196. (Uzun bir isme sahib bu eserin tercümesi şöyledir: "Rızık Kazanma Yolları, Vera' ve Şüphe, Bunların Mübah ve Yasaklarının Beyânı, İnsanların Rızık Kazanmayı Talebde İhtilâfı ve Vera' Konusunda Hata Edenlere Cevap". Kitabın girişinde Muhâsibî'nin hayatına ve sözkonusu eserin vücuda gelme sebeplerine değinilmiştir. Muhâsibî Abbâsîler döneminde yaşamıştır. Kendisi o dönemdeki İslâm medeniyetinin müreffeh hayat tarzını, kültürel anlamdaki muazzam gelişmelerini ve bununla birlikte ahlâkî çözülme, dünyâ hayatına, mala mülke düşkünlük, Mihne Hadisesi gibi İslâm toplumu için fitne ve muhalefete sebep olacak hususları idrak etmiştir. Vera' onun devrinde nadir olan şeylerden; cehâlet ise nefisleri hasta eden illetlerdendir. Muhâsibî bunlara hep bir tefekkür ve muhâsebe ile yaklaşmış, telif ettiği eserlerde de şahit olduğu şeylere direkt ya da dolaylı olarak yer vermiştir. Bunlar karşısında başlangıçtaki düşünceleri de değişmiştir. Örneğin gençliğinde dünyâ malı biriktirip sevenlere karşı daha şiddetli bir zühd yorumuna ve dünyâlıklarla zühde imkân olamayacağı düşüncesine sahipken; daha sonra infak şartıyla ve dünyâ metâının kalpten çıkıp da sadece eldeki bir vasıta şeklinde kalmasıyla da hakiki zâhid olunabilceği kanısına varmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. **el-Mekâsib**, ss. 5-33. Muhâsibî'nin zühdle ilgili sert görüşlerinden, daha mu'tedil fikirlere yönelmesiyle ilgili değerlendirme için bkz. Erginli, **İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı-Hâris Muhâsibî Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001, ss. 165-166.

[245] Bkz. Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk**, ss. 25-27.

[246] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 95.

[247] Bâyezîd el-Bistâmî'nin vefat tarihine dair farklı rivâyetler bulunmakla birlikte, gerçeğe en yakın olanın, Sehlegî'nin rivâyeti (ö. 234/848) olduğu belirtilmektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", **DİA**, Ankara, 1992, V, s. 238. Biz de Sehlegî'nin rivâyetini esas alarak bu tarihi 234/848 olarak vereceğiz.

deyince Ebû Mûsâ: "Dünyâ hakkında" diye cevap verir. Bâyezîd elini sallayarak: "Sandım ki bir şey hakkında konuşuyor. Dünyâ bir hiçtir. Onun nesine karşı zâhid olunur ki?"[248] diyerek Ebû Mûsâ'yı eleştirir. Benzer bir rivâyet yaklaşık bir asır sonra Şiblî'ye (ö. 334/945) atfedilmektedir. Ona göre dünyâ bir hiç olduğundan, olmayan bir şeye karşı zühd de gaflettir. Dolayısıyla zühdün bizâtihî kendisi bir gaflettir.[249] Şiblî'nin, kendisine zühd hakkında sorulunca: "Yazık size! Dünyâda bir sineğin kanadından daha değerli olarak ne var ki ona karşı zühdden bahsedilsin?"[250] sözleri de benzer bir anlayışa işaret eder.

Hicrî III. asır sonlarında dahî kimine göre dünyâyı hakîr ve bayağı görmenin ve ona sırt çevirmenin hakiki zühdün şiarı kabul edildiği anlaşılır. Bu yüzden bazılarının, zühdü dünyâyla olan râbıta ve ilişki üzerinden tarif ettikleri görülür. Amr b. Osman el-Mekkî'ye (ö. 291/903) göre zühdün kalplerdeki temeli ve aslı, dünyâyı küçük görmek, ona kıllet nazarıyla bakmaktır.[251] Muhammed b. el-Fadl el-Belhî'ye (ö. 319/931) göre "Zühd, dünyâya eksiklik gözüyle bakmak, ondan heybetli ve metin olarak yüz çevirmektir."[252] Hakîr görülen şey dikkate alınmaz, gönülde bir yeri yoktur. Dolayısıyla kendisinden yüz çevrilmiştir. Öyle ki artık dünyayı hakîr gören, tekebbür içindedir.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle başlangıçtan beri dünyâ algısı ve ona bakış tarzının genelde olumsuz olduğu söylenebilir. Ancak bu olumsuz bakış, dünyânın kendisine değil; nasıl idrâk edildiğine yöneliktir.[253] Dünyâ algısının da mutlak değil; izâfî olduğu anlaşılmaktadır. Coğrafya, kültür, ekol, terbiye alınan üstâd, siyasi olaylar, toplum ve en önemlisi yaşanılan mânevî hâl neticesinde dile getirilen, daha doğrusu getirilmeye çalışılan düşüncelerin bu farklı bakışlara etkisi büyüktür. Bununla birlikte mutlak mânâda kötü olarak kabul edilen dünyâ (hayatı) algısı, bir süre sonra problem teşkil etmez hâle gelir. Dünyâyı kötüleme sürecinin rağbeti artıran hırs, ihtiras, arzu gibi duygulara yönelik bir kötülemeye evrildiği de anlaşılır. Mal-mülk

---

[248] Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 202. Kuşeyrî, eserinde Bâyezîd'in sözüne benzer bir ibareyi Ebû Hafs'a (ö. 260/874) atfen nakletmiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 221.
[249] Serrâc, s. 73; Abdulkāhir Abdullah es-Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1966, s. 491. Serrâc bu ifadeyi tahkik ehlinin zühdüne örnek olarak verir.
[250] Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, **et-Taarruf Li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,** tah. Mahmud Emîn en-Nevevî, 2. Baskı, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye Li't-Türâs, Kahire, 1400/1980, s. 112.
[251] Sülemî, **Tabakāt**, s. 165.
[252] Sülemî, **Tabakāt**, s. 175.
[253] Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış", s. 128.

edinmek, dünyâ metâına sahip olmak, tamah ve ihtiras eseri değilse, övünmeye ve âhiret hayatını unutmaya sebep olmuyorsa bağımsız olarak düşünülebilir. Bu da dünyâya daha geniş ve reel bir perspektiften bakmanın tezâhürüdür.

1.2.3.2.Terk

Zühd kelimesinin anlam sahasına giren anahtar kavramlardan bir diğeri "terk"tir.[254] En temel mânâsıyla bir şeyi bırakmak, elden çıkarmak[255] anlamına gelen *terk*, tasavvufta "dünyâyı terk, nefsin hevâsını ve mâsivallâhı terk" gibi kullanımlarıyla zühdün temel unsurları arasına girmiştir. Zühd ile çok yakın mânâya sahip olan bu kelimenin zıt anlamlısı "rağbet"tir.[256]

İlk kaynaklardan edinilen verilere göre, zühdün mâhiyetini konuşan birçok kişi, tariflerinde "terk" teriminden bahsetmişler ve zühd-terk ilişkisini kurmuşlardır. Bunun ilk örneklerinden birine Abdulvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793), "zühd, dînârı ve dirhemi terk etmektir"[257] şeklindeki tarifinde rastlanmıştır. Bu ibare zühdü, para pul gibi dünyâlık metâı elden çıkarmak olarak tarif eder. Hâtem el-Esamm (ö. 237/852) ise terk terimini esas alarak zühd ile ilişkisini şöyle kurar: "Dünyâya karşı zühd, terktir."[258]

Dünyânın mâhiyetine ve algılanışına dair farklı bakış açılarını ele almıştık. Aynı şekilde terkin mâhiyetine ve zühdle ilişkilendirilmesine dair görüşler de muhteliftir. Nitekim Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye (ö. 215/830) göre zühd, Allah'tan alıkoyan her şeyi terk etmektir.[259] O, bu sözüyle terk edilecek şeylere dair dünyâ, mal, mülk, heva, heves gibi bir ayrıntı vermek yerine; mâsivallâh olan her şeyin terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu anlayış derece açısından değerlendirildiğinde gelişmiş bir terk telakkisi görülür.

Ahmed b. Hanbel zühdün üç türünden bahsederken, terk kavramını esas almıştır. Ona göre haramı "terk etmek" avâmın; zarurî olmayan helâli "terk etmek"

---

[254] Zühd kavramının anahtar kelimeleri arasında fakr, nüsk ve tekaşşüf gibi terimler de vardır. Ancak bu kelimelerin, birer tipoloji olarak da ortaya çıkması sebebiyle bunlara daha sonra tipleri ele aldığımız bölümde yer vereceğiz.
[255] Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevherî, s. 133.
[256] Rağibe (رغب) fiili fî (في) harf-i ceriyle kullanıldığında bir şeyi istemek, ona meyl etmek; an (عن) harf-i ceriyle ise bir şeyi terk etmek ve ona karşı zâhid olmak manasına gelir. Bkz. Cevherî, s. 452.
[257] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 220.
[258] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 120.
[259] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 220.

havâssın; kulu Allah'tan alıkoyan her şeyi "terk etmek" ise âriflerin zühdüdür.[260] Bu tasnifte aynı zamanda terk kavramının farklı derecelerinin olduğu anlaşılır. Dolayısıyla her zümrenin terki, birbirinden farklıdır. Hâris el-Muhâsibî'ye göre de farz olan zühd, haramı terk etmek ve geri çevirmektir.[261]

Terk ve zühd ilişkisi üzerinde duran kişilerden biri de Yahya b. Muâz'dır. Ona göre "zühd, elde olanı terk etmektir."[262] Bu tarif de mânâ olarak pek çok şeyi ihtiva edebilir. Zira elde olan mal, ziynet, evlâd, hevâ, arzu, hırs, öfke gibi hem maddî hem de mânevî unsurlar olabilir. Ona zâhidin kim olduğu sorulduğunda, "(Dünyâyı) terk konusundaki hırsı, onu taleb etmeye karşı olan hırsından daha fazla olan kişidir"[263] cevabıyla hakiki zühd faktörünün önemine değinmiştir.

Zühd-terk ilişkisinde terki doğrudan dünyâ ile irtibatlandıran Ebû Osman'a (ö. 298/910) göre zühd, dünyâyı terk etmek ve ona sahib olana aldırış etmemektir.[264] Aynı minvalde Kuşeyrî'nin naklettiğine göre, onlardan (zühd/tasavvuf ehli) birine dünyâya karşı zühd nedir denilince, "dünyadaki şeyleri, dünyâda yaşayanlara (ehl-i dünyâya) terk etmektir" cevabını vermiştir.[265] Terki, dünyâ ve nefs faktörüyle irtibatlandıran Ruveym b. Ahmed'e (ö. 330/941) zühd hakkında sorulduğunda, "Zühd, nefsin, dünya ile ilişkili/dünyadaki bütün hazlarını terk etmektir" der.[266] İbn A'râbî'ye (ö. 341/952) göre kişi dünyâyı terk edip istemez oluncaya kadar zâhid olarak isimlendirilmez. Bu, dünyânın kıymetini kalpten çıkarmaktır.[267]

Terkin, dünyâ yanında âhirete ve daha geniş kapsamıyla mâsivallah denilen ve kalbi Allah'tan alıkoyan unsura dönük yüzü de bulunur.[268] el-Halîl b. Ahmed'e (ö. 175/791) göre "Zühd, boş sözü ve insanların elindeki şeylere merakı terk etmektir."[269] Ebû Bekir el-Verrâk'a (ö. 280/893) zühdden sorulunca -adeta harf harf analiz ederek- şu cevabı verir: 'Zühd üç harftir. Z (ز) zîneti; he (ه) hevâyı; dal (د) ise dünyâyı terk

[260] Kuşeyrî, **er-Risâle,** s. 222.
[261] Muhâsibî, **el-Vesâyâ**, ss. 242-243.
[262] Kelâbâzî, s. 112.
[263] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 117.
[264] Kuşeyrî, **er-Risâle,** s. 219.
[265] Kuşeyrî, **er-Risâle,** s. 221.
[266] Serrâc, s. 73.
[267] İbn A'râbî, s. 76.
[268] Nitekim tasavvufta "terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk' şeklinde özetlenen dört terk, esasında mâsivayı terk anlamına gelmektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Mâsivâ", **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII, s. 76.
[269] Harkûşî, **Tehzîb,** s. 120.

etmek demektir.[270] Harkûşî: "Bir taifeye göre zühd, makam sevgisini terk; başka bir topluluğa göre Allah'tan alıkoyan her şeyi terk etmektir. Bir gruba göre de zühd, nefsin rahatını ve sürûrunu terk etmektir"[271] der.

Terk terimi, ilk dönemlerden beri zühd kelimesinin anlam sahasında olmuş ve çoğu zühd tarifinde terkin farklı derecelerinden söz edilmiştir. Terk bazen mutlak mânâda dünyâ, bazen hırs, tama', kimi zaman nefsin hevâ, arzu ve kötülükleriyle ilgili olabilir. Bu ayrılıklar daha önce de belirttiğimiz gibi kavramların izafî ve kişisel algısı sebebiyledir. Onları tek bir şemsiye altında toplayan şey ise zühdün tahakkuk etmesi için kalbi Allah'tan uzaklaştıran ve dolayısıyla "dünyâ" denilebilecek şeyleri terk etmektir.

1.3.ZÜHDÜN TEMSİLCİSİ OLARAK ZÂHİD

Zâhid, zühd döneminin ideal tipidir. Zâhidden ideal bir tip olarak bahsetmek, aslında onun bir topluluğa isim olarak verilmesi anlamına gelmektedir. Zâhid isminin bu mânâda tam olarak ne zaman ortaya çıktığı da terimin tarihî arkaplanı açısından üzerinde durulması gereken bir noktadır.

1.3.1.Zâhid Kimdir?

Zühd ve zâhid teriminin sanıldığı kadar erken ortaya çıkmadığı üzerinde duran Neşşâr'a (ö. 1980) göre, zühd kelimesi izâfî anlamda Kur'ân ya da hadîslerde yer alan bir ıstılah değildir. Bilindiği gibi mânevî hayatın ilk önderlerine verilen isim "sahabe" idi. Daha sonra tevvâbûn, bekkâûn, ardından da kurrâ ve ubbâd zümresi ortaya çıktı. Akabinde zâhid topluluklar olarak kussâs, nüssâk gibi fırkalar neş'et etti. Zühhâd kelimesi ise hicrî I. asrın sonları ve II. asrın başlarında, kavram olarak henüz ortaya çıkmamıştı. Kur'ân'da zâhidler yerine *sâdikūn, kānitûn, hâşiûn* gibi isimler kullanılmıştı. Hadîslerde onlar için *mükellem, muhaddes* denilmekteydi.[272] Kur'ân'da geçen kelimeler de dâhil olmak üzere, sahabe, nâsik, ubbâd gibi nitelemelerin her biri,

[270] Harkûşî, **Tehzîb,** s. 121.
[271] Harkûşî, **Tehzîb,** s. 119.
[272] Bu görüşe göre hadîslerde yer aldığı düşünülen zühd ve türevleri olan kelimeler de henüz kullanılmamaktaydı.

dünyevî varlıklara ve nefsin şehvetlerine karşı zühd mânâsını ihtivâ ediyordu. Fakat "zühd" kelimesi bir topluluğa isim olarak kullanılmamıştı. Bu, mânevî hayatın ilk temsilcileri için sözkonusu kelimenin hiç kullanılmadığı anlamına gelmemekle birlikte[273] zühdün daha sonra kavramlaştığını ortaya koymaktadır.[274]

Zâhid teriminin, bir zümreye ad için yani bir tipin temsilcisi olarak daha geç bir dönemde kullanılma ihtimali üzerinde durulmaktadır. Biz terimi, tedâvülde olduğu düşünülen ilk kaynaklardan itibaren -mümkün mertebe- kronolojik olarak ele alacağız. Burada özellikle "zâhid" tipine dair tarif ve beyanların lâfzen geçtiği bazı ifadeleri, tipin karakteristik özelliklerini göstermesi açısından esas alacağız.

Zâhid tipinin vasıflarına dair ilk tariflerden birine Hasan el-Basrî'de rastlanmıştır. Nitekim bir gün kendisinin yanında zühd bahsi açılmıştı. Meclisinde bulunanlardan bazıları zühdün giyim-kuşam; bazısı da yemek gibi şeyler hakkında olduğunu söyleyince Hasan: "Bunların hiçbiri değildir. Zâhid o kişidir ki herhangi birini görünce, 'bu benden daha üstündür' der" şeklinde cevap vermiştir. Zâhidlerin ilklerinden olan Hasan el-Basrî'nin buradaki zâhid tarifi Kur'ân'da övülen ahlâkî erdemlerden tevâzûa işaret etmektedir. Yani ona göre zâhid mütevâzı kişidir. Ebû Saîd İbn A'râbî, bunun tevâzu konusuna dâhil olduğunu[275]; Gazâlî de o sözüyle Hasan el-Basrî'nin, zühdü tevazû olarak gördüğünü belirtmiştir.[276]

Erken dönem zâhid tariflerinden biri de Dâvûd et-Tâî'ye (ö. 165/781) aittir. İshak b. Mansûr (ö. 251/865) şunu anlatmıştır: "Dâvûd et-Tâî'ye bir arkadaşımla uğradık. Dâvûd toprak üzerindeydi. Arkadaşıma dedim ki: "Bak bu, zâhid bir adamdır." Dâvûd "Zâhid ancak gücü yettiği halde terk edendir" dedi.[277] Görüldüğü gibi, her türlü imkân ve nimet içinde bulunsa dahi onlara sırt çevirerek zarûrî ve yetecek olanı tercih etmesi sözkonusu zâhidin vasıfları arasındadır.

Zühd döneminin önde gelen simalarından biri olan İbn Semmâk (ö. 183/799), insanları zâhidler, sabredenler ve rağbet edenler olarak üçe ayırmış, zâhidi ferahlık ve hüzünleri kalpten çıkaran, dünyâda kendisine verilen bir şeyle sevinmeyen ve kaçırdığı

[273] Neşşâr, zâhid kelimesinin münferiden kullanıldığına dair, Hasan el-Basrî'nin fakihi "zâhiddir" şeklinde tarif ettiği örneği delil getirmiştir. Bkz. **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî**, III, s. 62.
[274] Neşşâr, III, ss. 61-62.
[275] İbn A'râbî, s. 54.
[276] Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 204.
[277] İbn A'râbî, s. 57.

bir şey için de üzülmeyen kişi olarak tarif etmiştir. Ona göre zâhid zorluk ya da kolaylıkla ilgilenmez. Bu, onun zühdündeki en bâriz şeydir."[278]

Bazıları zâhidi âhiret için çaba sarfeden kişi olarak vasıflamıştır. Mesela Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye göre zâhid, dünyâ için endişeyle çabalamayı terk eden değil ancak âhiret için endişelenen ve yorulan kişidir. Dârânî, zâhidin bir özelliğinin de kimseye yük olmaması olduğunu belirten başka bir sözünde onu şöyle tarif eder: Zâhid, kimseye "bana içecek su ver" demez.[279] Tasavvuf mektepleri içerisinde açlık ve gece ibadetine önem veren Şam Mektebi'ne mensub Dârânî'nin zâhidlik tasavvurunda, dünyâda iken âhiret için yorulmak ve kimseyi de kendi hedefi için yormamak vardır. Onun, âhireti kazanmak merkezli[280] bir zâhidlik anlayışı, kişinin sadece dünyâya karşı zâhid olup da bununla yetinmesinin rahata düşkünlüğünü gösterdiği ve zâhidin âhiretle (teminle) meşgul olması gerektiği tavsiyesinde[281] kendini göstermektedir. Muhâsibî de dünyâya karşı zâhid olan kişinin kimseye eziyet etmeyip, sıkıntı vermediğini belirterek, insanların da böyle olanı sevdiklerini söyler.[282]

Bazen, zâhidin kim olduğuna ve özelliklerine dair farklı algılar, çeşitli ihtilaf ve fikir alışverişlerine sebep olmuştur. Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö. 230/844) anlatır:

> *Süfyân b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) "Dünyâya karşı zühd nedir?" diye sordum. Süfyân: "Zâhid kendisine nimet verilince şükreden, belâya uğrayınca da sabredendir" cevabını verdi. "Ey Ebâ Muhammed, nimet verilince şükreden, belâ gelince de sabreden ha? Nimetin içinde olan nasıl zâhid olur?" dedim. Bana eliyle vurdu ve şöyle tekrar etti: "Sus! Zâhid odur ki nimetler kendisini şükürden; belâlar da sabırdan alıkoymaz."*[283]

Cüneyd el-Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Reyhânetü'ş-Şam" lakabını verdiği Ahmed'in[284] de açlık ve gece ibadetini şiar edinmiş Şam Mektebi'ne mensub olduğu düşünüldüğünde zühd algısı daha iyi anlaşılabilir. Zira o, zühdün varlıkta değil; yoklukta olabileceği kanaatindedir.[285] Diğer taraftan kaynaklarda âbid ve zâhid olarak

---

[278] İbn A'râbî, s. 67.
[279] İbn A'râbî, s. 70.
[280] Bu tasavvurunu dile getiren bir başka sözü şöyledir: "Kalbe dünya gelip yerleşirse, ahiret oradan göçüp gider." Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 67.
[281] Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 174.
[282] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 276.
[283] İbn A'râbî, s. 59.
[284] Ahmed b. Ebi'l-Havârî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, ss. 237-238; Ebû Nuaym İsfahânî, X, ss. 5-33.
[285] Ahmed bir diğer sözünde "Kalbinde kasvet görürsen, zâkirlerle oturup kalk, zâhidlerle arkadaşlık et, yemeğini azalt, murâdından sakın …" şeklinde öğüt verir. Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 94.

geçen aslen Kûfeli olup Mekke'de yaşamış olan hadîs âlimi Süfyân b. Uyeyne'ye (ö. 198/814)[286] göre var olan dünyâ metâı engel olmuyorsa, kişinin nimetlere şükretmesi, belâlara da sabretmesi zâhid olabilmesi için kâfîdir.

Daha önce terk konusunda yer verdiğimiz bir rivâyete göre, zâhidi, dünyâyla ilişkisi üzerinden tarif eden Yahya b. Muâz'a, "Zâhid kimdir?" diye sorulduğunda: "(Dünyâyı) terk konusundaki hırsı, onu taleb etmeye karşı olan hırsından daha fazla olan kişidir" cevabını vermiştir.[287]

Bâyezîd el-Bistâmî'nin meşhur tarifine göre zâhid, bir şeye sahip olmayan değil; kendisine hiçbir şeyin sahip olmadığı/hiçbir şeye ait olmayan kişidir.[288] Bâyezîd'e göre kişi maddî olarak mal-mülk sahibi olabilir. Ancak hakiki zâhidlik, elde var olanın esiri olmamak, onları gönülden çıkarmak, yani mânevî fakr sahibi olabilmektir. Elde olan şey, zühde mâni değildir. Bu nedenle zâhid sadece nefsine yönelir, fânî nimetleri bâkî olanlar için terk etmiştir.[289] Bâyezîd, başka bir sözünde hakkıyla zâhid olabilmenin Allah'ı bilmekle gerçekleşebileceğini şöyle ifade etmektedir: "Kim Allah'ı bilirse, kendisini meşgul eden her şeye karşı zâhid olur."[290]

Zâhid, sıdk ve ihlâs sahibidir. O, bu özellikleriyle Allah'ı sevenlerden ve O'ndan korkanlardan olur. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre dünyâda ve insanların övgüsünde ihlâsın tadını ancak zâhidler alır. Onlar güzel muameleden ve hizmetin sıdkından lezzet alırlar. İşte bunlar Allah'ı severler ve O'ndan korkarlar.[291] Bu, iki şeyden biriyle olur. Övgü ve yergide nefsin aynı şekilde olması hâli "zühd" makamındadır. Yahut kalbin sadece yakîn şahâdetiyle baş başa kalması ki bu da "mârifet" makamındadır.[292] Yine Mekkî'ye göre zühd, Allah'ın muhabbetini kazanma sebebidir. Zâhid Allah'ın habibi olur. Böylelikle muhabbet makamların en yücesi olduğu için, zühdün de hâllerin en faziletlisi olması gerekir.[293] Mekkî zâhidin korku

[286] Ayrıntılı bilgi için İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, II, s. 231 ve devamı; Ebû Nuaym İsfahânî, VII, s. 270 ve devamı; İbrahim Hatiboğlu, "Süfyân b. Uyeyne", **DİA**, Ankara, 2010, XXXVIII, ss. 28-29.
[287] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 117.
[288] Mekkî, I, s. 269.
[289] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 223.
[290] Sülemî, **Tabakāt**, s. 73.
[291] Mekkî bir yerde de zâhidi, "nefsini zorla almasından önce canını gönüllü sattığı Rabbinin makamından korkan kişi" olarak tarif etmektedir. Bkz. **Kūtu'l-Kulûb**, I, s. 248. Burada "havf"a vurgu yapmaktadır.
[292] Mekkî, I, s. 61.
[293] Mekkî, I, s. 243, 247.

ile sevgi arasında gidip geldiği kanaatindedir. Ancak muhabbeti makamların en yücesi olarak kabul ederek, sevgiye dayalı bir zühd anlayışını öne çıkarmıştır.

İlk zâhid tariflerindeki örneklerden anlaşıldığına göre, her tanım bir diğerinden çeşitli yönleriyle ayrılır. Bazı tariflerde, zâhid dünyâ ile ilişkisine, bazısında ahiretle irtibatına, kimisinde de sahip olunan şeylerin gönüldeki yerine göre değerlendirilmiştir. Her bir tarif, zâhidin bâriz birtakım özelliklerine işaret etmekte ve bunlardan bir zâhid tipi inşa etmemizi sağlamaktadır.

1.3.2. Zâhid Kelimesine Yakın Anlamlı Kavramlar

Izutsu'nun da belirttiği gibi herhangi bir pasajın semantik analiz yöntemi açısından stratejik değer kazandığı durumlardan biri eşanlamlı kelimeleri de dikkate almaktır.[294] Bu nedenle yeri gelmişken zâhidin yakın ya da eşanlamlı kelimeleri hakkında bilgi vermek istiyoruz.

1.3.2.1.Nüsk/Nâsik

İlk kaynaklarda zâhid kelimesinin yakın anlamına[295] tekābül eden kavramlardan birinin "*nâsik*" (ناسك) olduğu söylenebilir. *N-s-k* (نَسَكَ) fiilinin masdarı olan *nüsk* (نسك), sözlükte ibâdet ve taat mânâsına gelir. *Nesk, nüsk* ve *nüsük* kurban/lık, kan akıtma, adak gibi anlamlar da taşır. Bu kurbanlığa özel olarak *nesîke* (نسيكة) denir. *Mensik* (منسِك) ise üzerine kurbanların konulduğu yer mânâsını taşır.[296] Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre *mensik* (منسِك) ve *mensek* (منسَك) Arablar tarafından "âdet ve usûl üzere yapılan şey" için kullanır.[297] *Neseke* (نسك) ve *tenesseke* **(**تنسك**)** fiilleri teabbede: âbid

[294] Ayrıntılı bilgi için bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlaki Kavramlar**, ss. 89-90.
[295] Biz ihtiyâten eş anlam tabiri yerine yakın anlam ifadesini tercih ediyoruz. Zira aslında eşanlamlı olan kelimelerin var olmadığı, yani tamı tamına aynı anlama gelen hiçbir kelime çiftinin bulunmadığı iddia edilebilir. Çünkü tamamen aynı anlama gelen iki kelimenin ikisinin de aynı dil içinde yaşayabilmesi mümkün değil gibi görünecektir. Eş anlamlı kelimelere baktığımızda, onların birbirinden farklı olduğunun görülebileceği sebepler arasında bazı eşanlamlı kelime gruplarının dilin farklı lehçelerine ait olmaları; farklı 'stiller/deyişler' veya 'kayıtlarda kullanılan kelimelerle ilgili olmaları; bazı kelimelerin sadece duygusal veya değerlendirici anlamları yönünden farklılık arz etmesi gibi şeyler vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Palmer, ss. 76-79. Bu görüşün paraleli ya da zıddı yöndeki görüşler için bkz. Sabri Türkmen, "Arapça'da Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim", **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 46, Sayı: 2, 2010, ss. 79-96.
[296] Ferâhîdî, V, s. 314.
[297] Bkz. Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab,** Daru Sâdır, Beyrut, ts., X, ss. 498-499.

oldu (تعبّد) anlamı taşır. Neseke fiilinin suyla yıkamak, temizlemek gibi anlamları da vardır. *Nesuke* (نسُك) fiili, nâsik oldu yani "falanca, âbid ve müteabbid hâline geldi" demektir.[298] Nâsikin çoğulu *nüssâk* (نسّاك)tır.

Kur'an-ı Kerim'de *nüsük* kelimesinin geçtiği bir âyete göre "De ki: Şüphesiz ki namazım, ibadetim [نسكي], hayatım ve ölümüm âlemlerin Rabbi olan Allah içindir"[299] buyrulmuştur. Burada sözkonusu kelime kurban olarak da tercüme edilmektedir. Nitekim Mukatil b. Süleyman ondan murâdın kurban(lık) [ذبيحة] olduğunu belirtmiştir.[300]

Tasavvufta nâsik (ناسك), ilk dönemlerde âbid ve zâhid yerine kullanılmıştır.[301] Ancak zâhidden farklı olarak nâsik, sonraları teknik bir terime dönüşmemiştir. Kelimenin bu özel anlamıyla zühd dönemi sonrası tarihi yok denecek kadar azdır ve özellikle tarikatlar dönemine doğru eserlerde bu kelimeye nâdiren rastlanır. Fakat bir tip olarak nâsikin, bir dönem îfa ettiği işlev göz ardı edilmemelidir. Zühd döneminde "nâsik", zâhid kelimesinin gölgesinde kalmış ve zâhide yakın anlamda kullanılmıştır. Daha sonraki dönemlerde zâhid odak kelime işlevini başka kelimelere (sûfî, ârif…) bıraktığı için, nâsik kelimesinin kullanımında da bir gerileme olduğu söylenebilir. Etimolojisine dayanarak şunu da belirtelim ki nâsikte yülümlülükleri daha çok, kurallarda olduğu için yapma anlamı varken; zâhidde kuralların, farzların, haramların ötesinde kişinin bunları kendi gayretiyle yapması söz konusudur. Yani nâsik, belki zâhidin şeriat gereği yapması gereken ibâdetleri kapsarken, zâhidin çatısı çok daha geniştir.

Nâsik kelimesinin kullanımına dair ilk örneklerden biri, kaynaklarda tâbiîn dönemine kadar dayandırılır. Nitekim o dönemde Şifâ bint Abdillah adındaki yaşlı bir kadın, yolda ağır adımlarla yürüyen, aralarında kısık ve alçak sesle konuşanların da olduğu genç bir delikanlı grubu görür. Bunun üzerine "Bu nedir, kim bunlar?" diye oradakilere sorunca "nüssâk (nâsikler)" cevabını alır. Şifâ bu yanıtı alınca şaşkınlıkla şöyle der: "Allah'a and olsun ki Hz. Ömer konuştuğunda sesini duyurur, seri şekilde

---

[298] Cevherî, s. 1135.
[299] Bkz. En'âm 6/162.
[300] Ebu'l-Hasen Mukātil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, **Tefsîru Mukātil b. Süleyman**, tah. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, I, s. 381.
[301] Cevâd Ali, rivâyetlerden anlaşıldığı üzere câhiliye döneminde hanîflerin, nâsiklerin/nüssâkın bir çeşidi oldukları, dünyâya karşı mesafeli bulundukları ve kendilerini Allah'a adadıkları bilgisini verir. Bkz. **el-Mufassal**, VI, s. 455. Buna göre nâsik tipinin ilk temsilcilerinin İslâm öncesinde hanîfler olduğu söylenebilir.

yürür, bir şeye vurunca da hissettirir ve ses getirirdi. Bununla beraber o, hakikî bir nâsik idi."[302]

Daha sonra nâsiki, terim mânâsıyla bir zümrenin adı olarak sistematik bir şekilde Câhız'ın (ö. 255/869) tasniflerinde görmekteyiz.[303] O, eserinin "Beyân Ehlinden Nâsikler ve Âbidlerin Zikri" bâbında bu zümreye bağlı erkek ve kadınlardan, Hâricî ve Gâliye mezhebinin kadınları da dâhil birçok nâsik ve zâhidin adını sayar. Aynı zümreden olduklarını kabul ettiği daha sonraki kişiler arasında Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce), Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) gibi isimleri zikreder. Zâhid kadınlar hakkında, "Gördüğümüz/İdrak Ettiğimiz Nâsikler" diyerek onların da adlarını sıralar.[304] Buna göre Câhız, ilk zâhidler arasında kabul edilen Mâlik'i ve Abdülvâhid'i nüssâk tabakası içinde gösterir. Bu sebeple zâhidlerin kimi zaman yine zühd hallerine binâen nâsik olarak anıldığı da görülür.

İlk klâsikler içinde yer alan *er-Riâye*'de Muhâsibî "Nüsk Ehlinin (nüssâk) Aldanması" isimli bir başlık altında nüsk gösterisinde bulunanların çeşitli aldanma sebeplerini saymıştır. Bunlar içerisinde ilimle, az amelle, cedel ve tartışma gibi şeylerle aldananlar, zâlimlerin kötülüklerini örtmek ve onlara süre tanımakla aldananlar, insanların kendisine karşı övgü ve tazimiyle aldananlar ve soyunu sopunu saymakla aldananlar bulunur.[305]

Serrâc, eserinin "Rahat Yaşamı (Dünyevî Bolluğu) Terk Konusundaki Yanlışlar" bölümünde bu tür hataları yapanlardan bir zümrenin de nüsk gösterisinde bulunanlar [mütenessikler] olduğunu belirtmiştir. Onlar azık almayı kesbe bağlamışlar ve kazançlarına dayanmışlardır. Kendileri gibi kazanç faaliyetlerinde bulunmayanlara karşı çıkmışlardır. Hâlin, ancak gıdanın tasfiyesi ile sıhhat bulacağını; gıda ve azığın tasfiyesinin de çalışıp kazanmakla sıhhat bulacağını zannetmişlerdir. Serrâc'a göre onlar bu düşüncelerinde kusurludurlar. Zira kesb, tevekküle takat bulamayan için bir ruhsattır. Tevekkül Hz. Peygamber'in hâlidir. Böylece halkın hepsi Allah'a tevekkül etmek ve O'na güvenmekle, rızık olmadığında Allah gönderene dek sukûneti

---

[302] Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **Telbîsu İblîs**, Daru'l-Kalem, Beyrut, ts., s. 283.
[303] Daha sora İbn A'râbî, *Tabakātu'n-Nüssâk* adlı bir eser telif etmiştir. Hülya Küçük, eserin günümüze kadar ulaşamamış olduğu bilgisini verir. Bkz. **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş**, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 91.
[304] Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysî el-Câhız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, tah. Abdu's-Selam Muhammed Harun, 4. Baskı, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1975, I, ss. 363-365.
[305] Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhâsibî, **er-Riâye**, ss. 441-445.

muhafaza ile emredilmişlerdir.[306] Bu tür faaliyetlerde bulunan mütenessik zümresi kesb hakkındaki yanlış ve aşırı düşünceleri ve tevekkülden önce kesbi zarurî görmeleri nedeniyle kusurlu bulunmuştur. Serrâc'ın, nâsik tipini değil; bir anlamda nâsik olmaya çalışan ya da bu konuda tekellüf yapan mütenessiki ele alması dikkat çekicidir.

İlk dönem eserlerinde nâsike dair hususlara, ayrıntılı şekilde ve bir zümrenin temsilcisi olarak yer verildiği görülmektedir. Temel mânâda zâhidin bir özelliği olan nüsk ya da nâsiklik, genelde zühd hayatı yaşayan zümrelerin tenkid edildiği bölümlerde ya da yanlış zühde örnek olarak ele alınmıştır.

1.3.2.2.Tekaşşüf/Mütekaşşif

Zâhid denildiğinde akla gelen kavramlardan biri de "mütekaşşif" (متقشف) tir. *K-ş-f* (قَشِف) fiilinin masdarı olan *kaşaf* (قَشَفٌ), deri üzerindeki pislik/dışkı anlamına gelir. Aynı kökten türeyen *Tekaşşefe* (تقشف) fiilinin ism-i fâili *mütekaşşif* (متقشف), yıkanma ve temizlik gibi kişisel bakıma dair hâllerine özen göstermeyen kişi için kullanılır. Bu kişiye *kaşif* (قَشِف) de denir.[307] Mütekaşşif aynı zamanda azık ve yamalı giysiyle yetinen kişi için kullanılır.[308] Mütekaşşif denince az yiyen, yamalı giyen pejmürde bir figür akla gelmektedir.

Tekaşşüf ifadesine ilk rastladığımız eserlerden biri *er-Riâye*'dir. "Giysi ile Riyâ" adlı bölümde sert ve kalın kıyafet giyme, tertibli ve temiz elbise giymeyi terk etme gibi hâlleri zikreden ve bunları tekaşşüf olarak nitelendiren "Muhâsibî'nin, zühdle ilgili tekaşşüf ifadesini daha çok maddî mahrumiyet olarak algıladığı anlaşılır."[309] Nitekim zâhid de birçok şeyden ve bazen zarûrî olmayan helâlden bile kendisini tecrid etmektedir. Bu şeyler de genelde metâ kabîlinden maddî varlıklardır. Ancak tekaşşüf sahibi mütekaşşif, bu özellikleriyle Muhâsibî tarafından aşırı bulunmuş ve tenkide tâbî tutulmuştur.

Tekaşşüfü şiâr edinenlerden bahseden bir diğer müellif Serrâc'dır. Eserinde "Dünyevî Genişliği Tekaşşüf ve Azla Yetinmeyle Terk" isimli bir bâbda tekaşşüfe ve azla yetinmeye sarılan bir zümrenin, âdî ve yamalı giymeyi az yemeyi alışkanlık

[306] Bkz. Serrâc, s. 524.
[307] Ferâhîdî, V, s. 44.
[308] Cevherî, s. 942.
[309] Erginli, **İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı-Haris Muhâsibi Örneği**, s. 165. *er-Riâye*'de sözkonusu bölüm için bkz. Muhâsibî, s. 181.

edindiklerini, mübah ve helâl şeyleri yiyenleri kusurlu bulup, kendi uygulamalarının dışındaki hâlleri illet addeddiklerini ve bunda hata yaptıklarını belirtir. Çünkü illet, bolluk ve genişlikte olduğu gibi, aza kanaat ve tekaşşüfte de olabilir. Aza kanaat ve tekaşşüf alışkanlıkla olur. Zorlama ise illetlidir.[310] Anlaşıldığı üzere Serrâc da Muhâsibî gibi bu zümreyi hatalı bulur. Zira onlar hem kendileri gibi tasarrufta bulunmayanları hatalı görürler, hem de onların bu hâllerinde nefsi alıştırma değil; mübâlağa ve zorlama hâli mevcuttur.

Ebû Tâlib el-Mekkî riyâzetle ilgili bir bölümde mütekaşşifin yeme usûlüne yer vermiş, "Mütekaşşif olanların ayda iki kez et ve yağlı yemek yemesi uygun olur. Dört kez yerse bir mahzur yoktur. Öncekiler [selef]***** böyle yapardı"[311] şeklinde bilgiler aktarmıştır. Onun bu ifadelerinde herhangi bir tenkid ya da uyarı bulunmaz.

Mütekaşşif sıfatıyla vasıflanan bazı zümrelerin de -nâsikte olduğu gibi- müellifler tarafından ağırlıklı olarak hatalı zühd uygulamalarının ve zâhid tipinin tenkid edildiği yerlerde ele alındığı söylenebilir. Bu bakımdan mütekaşşif, sözde zâhid kategorisi içerisinde de değerlendirilebilir.

1.3.3. Sözde Zâhid Tipi

Zâhid tipinin kaynaklarda betimlenen (olumlu) özelliklerinin yanı sıra, bu tipin yozlaşmaya uğramış yani sözde ve olumsuz olanlarını da ele almak niyetindeyiz. Zira ideal ya da özgün yönleriyle tasvir edilen (olumlu) bir tipin tam mânâsıyla analizi için, ona yüklenen olumsuz anlamları da göz önüne almak şarttır.

Üzerinde çalıştığımız dönemde "zühd" ve "zâhid", genel itibariyle olumlu bir anlam taşıyordu. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bütün dinlerde ve inanışlarda ortak ve ideal bir fazîlet olan zühd hakkında Ebû Bekir el-Kettânî şöyle demiştir: "Kûfeli'nin, Medineli'nin, Iraklı'nın ve Şamlı'nın muhalefet etmediği şey; dünyâya karşı zühd, nefsin hakîrliği ve halka nasihat etmektir. Yani kimse bu şeylerin övülmediğini söylemez."[312] Öyleyse zâhidlik de başlangıçta İslâm beldelerinde genel itibariyle makbul bir sıfattır. Nitekim Kuşeyrî zühd ehlinin *zühhâd* ismiyle zuhûrundan

[310] Serrâc, s. 523.

* Burada "öncekiler" ifadesiyle muhtemelen ashâb kastedilmektedir. Zira ashâb yokluktan yiyemiyordu. Sonrakiler de bolluğa kapılmamak için ashâbı taklit etmeye başlamışlardır.

[311] Mekkî, II, s. 172.

[312] Kuşeyrî, **er-Risâle,** s. 221.

sonra, bid'atlerin çıkıp fırkaların ayrışmasıyla her fırkanın, hakikî zâhidlerin kendi içlerinde olduğunu iddia ettiklerini nakleder.[313]

Bir zümrenin temsilcisi olarak zâhid, ilk tasavvuf klasiklerindeki verilere göre olumlu özellikleriyle ekseriyetle idealleştirilmiş bir tiptir. Ancak başlangıçtan itibaren bütün müslüman topluluklar arasında kabul gören bir kavram olan zühd ve zâhide, zaman içerisinde yüklenen anlamlar ve bakışta farklılık oluşmaya başlamıştır. Buna binâen eserlerde iç tenkit sahibi sûfîler ve onlar dışındaki âlimler, zâhidlik konusunda yanlış giden şeyleri dile getirmekten çekinmemişlerdir.

İlk dönemlerden itibaren, hakikî zâhidlerin yokluğundan veya azlığından; fakat câhil, riyâkâr, istismarcı ve liyâkatsiz sözde zâhidlerin ise her tarafta boy gösterdiklerinden acı bir şekilde yakınılmıştır. Bir taraftan feyiz ve bereket kaynağı hakikî zâhidlerin çok değerli ama çok az bulunduklarına dair şeyler söylenirken; diğer taraftan sayıları çok olan câhil ve istismarcı sözde zâhidlerin İslâm'a, dînî hayata ve topluma verdikleri zarardan şikâyet edilmiştir.[314]

Kaynaklarda geçen ve bu ilmin erbâbı tarafından yozlaşmış zâhid tipine yönelik tespitlerin ilk örneklerinden biri Hz. Peygamber dönemi için anlatılan bir olaya atfedilebilir. Rivâyete göre, Suffe Ashâbı'ndan bir adam vefat etmişti. Arkadaşları onun için bir kefen bulamadılar. Efendimiz orada bulunanlara "Elbisesine bakın" dedi. Anlatan kişi şöyle devam ediyor: "Elbisesinin içinde iki dînâr bulduk. Hz. Peygamber "Kıyamet günü ateşlerde yansın/dağlansın" dedi. Onun dışındakiler de ölür ve ardlarında birçok şey bırakırlardı. Ama onlar için böyle demezdi. Çünkü bu adam zühd hâlinde yaşamıştı ve zâhirde yoksul görünüyordu. Hz. Peygamber bu nedenle şaşırdı. Biriktirdiği için onu kusurlu buldu.[315] Vefat eden kişinin, yokluk içinde yaşayıp, ilim tahsil etmeye çalışan ve her türlü zorluğa katlanan Ashâb-ı Suffe'den biri olması dikkat çekicidir. Burada rivâyete konu olan şahsın eleştirilmesi zâhidlik gösterisinde bulunması ve elindekileri paylaşmayıp biriktirmeye yeltenmesi dolayısıyladır. Nitekim zühdün bir anlamı da elinde olanı kalpten ve elden çıkarıp paylaşmaktır.

---

[313] Kuşeyrî, **er-Risâle,** s. 42.

[314] Süleyman Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 69.

[315] Mekkî, II, s. 21. Mekkî'nin bu şekilde rivayet ettiği olay hadîs kaynaklarında "Ehl-i Suffe'den bir adam vefat etti ve ardında bir dînâr bırakmıştı. Hz. Peygamber onun hakkında '(Ateşte) bir kere dağlansın [كيّة]' dedi. Daha sonra bir başkası vefat etti ve ardında iki dînâr bırakmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'iki kere dağlansın [كيّتان]' dedi" ifadeleriyle yer almıştır. Bkz. Ahmed İbn Hanbel, **Müsned**, IX, s. 173, [nr. 22808]. Rivâyetin sıhhatini tevsîk problemli olsa da bu tür rivâyetler o dönem için özellikle zâhidler ve sûfîler tarafından kabul görmiştür.

Ağır eleştiriler yöneltilen sözde zâhid tipi, müelliflerin hep gündeminde olmuştur. Onlar eserlerinde yanlış ve istismar edilen zühde yer verdikleri gibi, bunun örneği olarak riyakâr, istismarcı, bazen de yaptığının farkında olmayan câhil zâhidler için müstakil bölüm ayırmışlardır. Tasavvufun ilk kaynaklarından sayılan *er-Riaye'*nin müellifi Hâris el-Muhâsibî, eserinin "Kitâbu'l-Ğırra" bölümünde bazı zâhid ve âbidleri tenkit etmiştir.[316]

Müelliflerin eleştirdiği şeylerden biri yırtık, eski ve yamalı kıyafetlerle dolaşmak sûretiyle zühd ve zâhidlik görüntüsü vermeye çalışmaktır. Muhâsibî, eserinin "Giysiyle Yapılan Riyâ" bahsinde pejmürde hâller içinde, zâhidlik gösterisinde bulunup da kalben bu halden uzak olan kişileri anlatır.[317]

Rivâyetlere göre riyâya girmemek için bazı hakikî zâhidler kaliteli kumaşlardan dikilen giysiler dahî giymişlerdir.[318] Ancak eski, yamalı kıyafetlerle dolaşıp da kalben dünyâya rağbet etmenin eleştirildiği kadar; lüks ve kaliteli kılık kıyafet içinde zâhidlikten bahsetmek ve zühdle ilgileniyormuş gibi görünmek de yerilmiştir. Nitekim erken dönem bir rivâyete göre Abdullah b. Âmir (ö. 35/656) Ebû Zerr'e (ö. 32/652) gösterişli bir kıyafetle gider ve ona zühdü sorup, bu konuyla ilgili konuşmaya başlar. Bunun üzerine Ebû Zerr, avucuyla yellenme sesi çıkarır. Sonra ona sırtını döner ve konuşmaz. Kureyş eşrâfından olan İbn Âmir buna kızar. Onu İbn Ömer'e (ö. 73/693) şikâyet eder. İbn Ömer ise: "Buna kendin sebep oldun. Ebû Zerr'e bu elbiseyle gidiyorsun ve ona zühdü soruyorsun!" şeklinde cevap verir.[319]

Zâhidlik konusunda aşırıya kaçıp kendilerini zora sokarak bu tipin ortalama özelliklerinden uzaklaşan kişiler yanında; aldanıp kolaya kaçan ve bu hâlin gerektirdiği mertebeye birtakım gösterişli ve dikkat çekici iddialarla ulaşabileceğini zannedenler de olmuştur. Günahların işlenmemesi dileğini terk, farzları ve nâfileleri bırakmak sûretiyle Allah'la ilişki kurmaya çalışmak, basîretli olduğunu iddia etmek, yaratılmışların vicdanlarında olanı bilme iddiasıyla kalbinin nurlandığını öne sürmek

[316] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 427 ve devamı.
[317] Muhâsibî, **er-Riâye**, ss. 180-182. Muhâsibî riyakâr zâhidlerin bazı özelliklerinden bahseder. Kimi nefsinin cenneti özlediğini dillendirir. Bazısı Allah'ı sevdiğini iddia eder, dilinden düşürmez ve bununla oturup kalkar. Bazısı da Allah anılınca şuurunu kaybeder. Bkz. **er-Riâye**, s. 461.
[318] Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, ss. 221-222.
[319] Mekkî, I, s. 170, 257; Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 209. Kanaatimizce söz konusu dönemde zühd izafî mânâda yaygın olan bir kavram değildi. Ancak yine de münferiden bazı kimseler arasında tedâvülde olması ihtimali de akıldan çıkarılmamalıdır.

ve bu konuya "Mümin Allah'ın nuruyla bakar"[320] türünden hadîsleri delil getirmek onlar arasındadır.[321] Şeytanın kandırmacası olarak kabul edilen davranışlara binâen bir hikâye anlatılır:

> *Zâhidlerin imâmı*[322] *Abdülvâhid b Zeyd'den kaçıp uzaklaşan bir cemaat vardı. Çünkü Abdulvâhid onlara mücâhede, ibadet, helâl yeme ve dünyâya karşı zühdü emrediyordu. Abdülvâhid bir süre sonra bu topluluktan birini gördü, onun ve arkadaşlarının ne halde olduklarını sordu. Adam: "Ey üstâd, biz her gece cennete giriyoruz ve cennet meyvelerinden yiyoruz" diye cevap verdi. Abdülvâhid: "Bu gece beni de aranıza alın" dedi. Onu yanlarına alıp çöle çıkardılar. Gece bastırınca, kendilerini yeşil giysili bir grupla beraber bostanlar ve meyveler arasında gördüler. Abdülvâhid, bu yeşil giysililerin ayaklarına bakınca, hayvan toynağı gibi olduğunu fark etti. Onların şeytanlar olduğunu anladı. Ayrılmak istedikleri sırada onlara (şeytanlara): "Nereye gidiyorsunuz? Cennete girince bir daha çıkmayan Hz. İdris*[323] *değil mi?" diye sordu. Cemaat sabahlayınca, kendilerini eşek ve hayvan pisliklerinin olduğu bir çöplükte buldular. Bunun üzerine tevbe edip tekrar Abdülvâhid b. Zeyd'in sohbetine katıldılar.*[324]

Bu rivâyetten de anlaşılacağı gibi zâhidliğin gereklerini göz ardı ederek kolay şekilde onun nimetlerine ulaştığını zannetmek, bir bakıma nefsin ve şeytanın aldatmacasıdır.

Zühd ve zâhidlik konusunda dünyâya karşı ifrat derecesinde tavır almak hatalı davranışlar arasındadır. Bununla birlikte zâhidler zümresinde yer alıp, zühdü bir araç hâline getirerek, mal-mülk biriktirip, dünyâya rağbet etmek, makam ve mevkiye önem vermek de riyâya götüren yollardan kabul edilir. Muhâsibî, böylesinin kendini önce zâhidlerden zannettiğini, sonra giderek dünyâya rağbetinin arttığını ve hatta zühdden uzaklaşan biri hâline geldiğini belirtir.[325] Aldanmış kişi dünyâya karşı zühdü tarif eder. Ancak ona dünyâlık bir şey sunulsa, bununla meşgul olup, kendini unutur. Hevâ ve lezzeti tercih eder. İnsanlara karşı riyâyla hareket eder. Eğer kalbinde zühd olsaydı dünyâyı terk edeceğini, eline geçse onu iteceğini, hoş olmayan şeyi Allah ve ahirete

---

[320] Bkz. Tirmizî, **el-Câmiu'l-Kebîr**, V, s. 200, [nr. 3127].
[321] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 98.
[322] Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülvâhid b. Zeyd'i bu şekilde niteler. Bkz. **Kūtu'l-Kulûb**, I, s. 153. Aynı kişi *Hilyetü'l-Evliyâ*'da âbid, zâhid ve vâiz olarak nitelenmiştir. Bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, VI, s. 155.
[323] Hz. İdris'in hayatı, onun Hermes, Hanok, Enok gibi isimleri ve rivâyette geçen cennete girme kıssasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "İdris", **DİA**, Ankara, 2000, XXI, s. 478-480; Kolektif, **Peygamber Enok'un Kitabı (The Book of Enoch)**, çev. Günyüz Keskin, Hermes Yayınları, İstanbul, 2014; Baki Adam, **Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 77-89.
[324] Serrâc, s. 545.
[325] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 329.

tercih etmeyeceğini bilir.[326] İbn Muhammed b. el-Eş'as el-Beykendî'ye (ö. ?) göre kim zühd hakkında konuşur, insanlara vaaz eder sonra da onlardakine rağbet ederse, Allah bu kişinin kalbinden âhiret sevgisini kaldırır.[327] Bu şekilde davranan kişinin zühd ve zâhidliği vâsıta edindiği malûmdur. "Dünyâyı kazanmak için zühdü meslek edinme! Ama âhireti kazanmak için zühdü ibadet hâline getir"[328] diyen Yahya b. Muâz da zühdü, çıkar sağlamak için vasıta edinenlere atıfta bulunur.

Zâhidliğin gereklerine uymayan ve belki de zâhidlerin en çok eleştirildiği hususlardan biri yanlış tevekkül anlayışıdır. Hakiki zâhid olmak, sağlam bir tevekül gerektirir. Ancak tevekkül sahibi zâhid olmak, kazanmayı bırakıp başkasına muhtaç olarak yaşamak ya da tembellik etmek değil; her varlığın hakikî bir sâhibinin olduğunu unutmamaktır. Muhâsibî, tevekkülü yanlış anlama ve yorumlamanın, ilk zâhidlerin zühd anlayışına aykırı olduğunu belirterek şeytanın kişiyi zühd, rıza ve tevekkülde bid'ate çağırdığını söyler. Bu, -sünnete aykırı olması sebebiyle- mütekaddimîn imâmlarının zühd ve tevekkülüne de aykırıdır. Onun hâli, dünyâya karşı zâhid olanların, ebeveynine teslim etmesi gereken hakkı terki, iyâli, ehli ve evlâdı için kazanmayı bırakması, tevekkülü terk ederek sefere azıksız çıkması, müslümanların başına gelen belâya sevinmesi, ilaç ve duayı kendine haram etmesi gibi durumlarda temessül eder.[329] Bazıları, rıza, zühd, tevekkül gibi şeylerin hakikatine aykırı olarak ve en uygun şeklinin ne olduğunu bilmeyerek bunları yapmaya çalışır. Mesela onlardan biri giysiyi ve yemeği dünyâya karşı zâhid olarak azaltır. Bazısı hacca azıksız gider ve maîşeti kazanmayı bırakır. Bununla tevekkül yaptığını zanneder.[330]

Kişiyi hakiki zühdden uzaklaştıran yani onu yozlaştıran pek çok neden ve hata vardır. Hatalardan bazısı bu zümre arasında bulunanlar tarafından kasıtlı olarak îfa edilse bile hatalarının farkında olmayan ve bunun zâhidliğe uygun olduğunu zannederek ısrarcı olanlar da mevcuttur. Sözkonusu yanlışlar arasında liyâkatsizlik, riyâ, zâhire önem verme ya da zâhiri ihmal etme, dînî emirlere karşı kayıtsızlık, tevekkül gibi bazı uygulamalarda aşırıya kaçma ve riyâset düşkünlüğü gibi şeyler sayılabilir.

---

[326] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 452.
[327] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 222.
[328] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 57.
[329] Muhâsibî, **er-Riâye,** s. 98.
[330] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 461.

Buraya kadar, zâhid kelimesine yüklenen menfî anlamlardan ve bazılarının içinde bulunduğu yanlış hallerden bahsettik. Şimdi ise hem ismen hem de bâriz özellikleriyle olumsuz olarak telakkî edilen başka bir sözde tipi ele alacağız.

Sözde zâhidin spesifik özellikleriyle zuhûr ettiği bir türü daha vardır ki o münhasır bir isimle kaynaklarda "mütezehhid" olarak anılmıştır. Tasavvuf kaynaklarının zühd ve zâhid tipini konu alan bölümlerinde bazen, *zehide* (زهد) fiilinden türemiş *tezehhede* (تزهد) fiilinin ism-i fâili olan *mütezehhid*den (متزهد) bahsedilir. Tefa'ul (تفعّل) bâbı Arapça'da bir eylemin gerçekleşmesi için çabalamak ya da yapmacık davranmayı ifade eden tekellüf, kabullenmek, edinmek (ittihâz) ve kaçınmak (tecennüb)[331], bir şeye devam etme ve ondan kopmama gibi mânâlara gelir. Bu bâb aynı zamanda yapılan fiilin aşamalı olarak gerçekleştiğini açıklamak ve taleb etmek için[332] de kullanılan bir kalıptır. Buna göre zehide mesafeli olmak, tavır almak; tezehhede ise zâhid olmak için çabalamak, bu konuda yapmacık davranmak, zâhid olmayı istemek ya da zühdden kaçınmak gibi mânâlar taşır. Çünkü tefa'ul bâbı, hem olumlu hem de olumsuz anlama gelebilir. Cevherî (ö. 398/1007) tezehhede fiilinin, ibadete yönelmeyi ifade eden teabbüd anlamında olduğunu belirtirken[333] bu fiile olumlu anlam vermiştir. Ancak tasavvufta zâhide yer veren eserler aynı bâbda yer alan mütezehhid tipine karşı yerine göre olumlu, yerine göre de olumsuz bir tavır almışlar ve zahid-mütezehhid karşılaştırması yapmışlardır. Eserler bu tipi ya zâhidlik yolunda çabalayan, bunu isteyen ancak zâhidden bir alt kademede, ya da zâhid görünmek için yapmacık davranan zâhir ehli bir tip olarak tasvir etmişlerdir.

Zâhid ve mütezehhid arasında ayrım yapan ilk kişilerden birinin Şakîk el-Belhî'nin (ö. 194/809) olduğu söylenebilir. Ona göre zâhid, zühdünü fiiliyle gösteren iken; mütezehhid ise zühdünü sadece lisânına yerleştirendir.[334] Belhî "tevekkül"ün yanı sıra zühd, fakr, Allah korkusu gibi esasları şiar edinen Horasan ekolüne mensuptur. Bu ekol daha sonra melâmet ve fütüvvet esaslarını benimsemiş Nişâbûr Mektebi olarak gelişimini tamamlamıştır. Belhî'nin zâhid ve mütezehhid ayrımında zâhidi tahakkuk ehlinden, mütezehhidi ise zühdü içselleştirememiş, icraati olmaksızın zühd hakkında konuşan bir rüsûm (zâhir) ehli olarak vasıflaması mânidardır. Zira onun

[331] Bkz. Abduhu er-Rachî, **et-Tatbîku's-Sarfî**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2004, s. 39.
[332] Hanbelizâde Muhammed Şakir, **Temrinli ve İ'rablı Arapça Sarf**, Sad. Hüseyin Elmalı, Anadolu Yayınları, İzmir, 2009, s. 53.
[333] Cevherî, s. 502.
[334] Sülemî, **Tabakāt**, s. 65.

anlayışında, yapılan şeyleri riyâ olur çekincesiyle dile getirmeyen ama tatbik konusunda tahkike önem veren ilk dönem "melâmet" fikrinin izleri vardır.

Şakîk el-Belhî'nin öğrencisi Hâtem el-Esamm'a göre zâhid ile mütezehhid/mütezâhid[335] arasında fark vardır. Zâhid nefsinden önce kesesini eritir, para harcar; mütezehhid kesesinden önce kendini eritir.[336] Zâhid cömerttir, malından mülkünden giden ya da kalanla ilgilenmez. Önce elden, sonra gönülden çıkarır. Fakat mütezehhid, dünyâya düşkündür. Harcaması gereken yerde cömert olmadığı için bu, nefsine ağır gelir. O yüzden önce nefsiyle mücâdele eder, sonra eldekini feda eder. Ebû Tâlib'e göre de mütezehhid zâhid değildir ve olamaz. Öyle ki mütezehhid zühd gösterisinde bulunur, onun sebeplerine göre amel eder, her şeyde azla yetinir ve eski püsküler içindedir. Onun bu hâli, sabrı bilmeyip de sabırlı görünenlerin hâline benzer.[337] Yani görülen hâli zâhirdedir. Bâtındaki şey bundan farklıdır. Dolayısıyla mütezehhid, kendisinde aslen bulunmayan şeyi var gibi göstermeye çalışarak âna göre hareket eden[338] ve zühdünde riyâya kaçandır.

Mütezehhid tipinden bahseden ilk müelliflerden biri Muhâsibî'dir. Muhâsibî kişinin zâhid olabilmesi için gereken şeyleri sıraladıktan sonra üç şeyle mütezehhid olunacağını belirtir. Bunlar, istek ve arzuların sağanak olduğu anda kişinin geri durması, zenginlik bölgesinden kaçmak ve ihtiyaç anında, bilinen şeyi almaktır.[339] Burada zühde yönelen, başlangıç seviyesindeki bir zâhid tipinin çizildiği görülür. Mütezehhide dair olumsuz ve eleştirel bir bakış mevcut değildir. Ancak Muhâsibî'nin mütezehhid tipini, olumsuz mânâsıyla ele aldığı bir kullanım da görülmektedir. Nitekim haram yollardan elde ettiği şeylerle nâfilelere yönelenlerden ve onların birtakım ihmallerinden söz ettiği bir fasılda mütezehhidin özelliklerini şöyle sıralamıştır:

> *Aç kalır, yemeğini azaltır, sözde zâhidlik (يتزهد) yapar. Zühdü onu, kendisine helal olmayan öfke ve acze iter. Maîşetini kazanmayı keser. Bu, Allah'ın onu*

[335] Kelime metinde mütezâhid olarak geçer.
[336] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 223.
[337] Mekkî, I, s. 251.
[338] İçinde bulunduğu ana göre hareket eden, her döneme ayak uyduran pervane gibi fırıldak ve dalkavuk tipler için Türkçe'de "eyyâm reisi" tabiri kullanılırdı. Bkz. Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 244; İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, 2. Baskı, Kubbealtı Lugatı, 2006, İstanbul, I, s. 905; D. M. Doğan, s. 410.
[339] Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **Risâletü'l-Müsterşidîn**, tah. Abdulfettah Ebû Ğudde, 2. Baskı, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1391/1971, s. 171.

yükümlü tuttuğu taatlerin en öncelikli olanıdır. Yahut ehli, çocuğu ve ana-babası için kazanmayı bırakıp, onları aç-açıkta koyar, kazanç mümkünken, hata ve câhillikle Allah'a tevekkülü ister. Evla olanı terkle, fazileti ister. Bu yüzden ebeveyni ona kızabilir. Ama onların kızgınlıklarını dikkate almaz. Hâlbuki onların rızası ve himayesi daha faziletlidir ve bunlar kendisini Allah'a daha fazla yaklaştırır.[340]

Mütezehhid, zâhidliğin aşağı ve ibtidâî derecesidir. Nefsi dünyâyı istese ve kalbi ona meyletse dahî zâhidliği elden bırakmayarak mücâhede eder, nefsini sakındırır. -Hâtem el-Esamm'ın da söylediği gibi-, mütezehhid en başta nefsini eritir, sonra kesesini, zâhid ise önce kesesini sonra ibâdette nefsini eritir, ayrıldığı şeye sabretmekte değil. O, tehlikeyle karşı karşıyadır. Belki nefsi ona galip gelir ve şehveti onu cezb eder. Az ya da çok olsun, dünyâya ve dünyâyla istirahata döner.[341]

Mütezehhid tipi, zâhidlik yolunda olan ancak zâhid sıfatını kazanamamış bir portre çizmektedir. Bu tip, ehl-i tasavvufun bazısına göre zâhidliğe heves etmesi anlamında müspet olarak ele alınırken; bazılarına göre de zühd gösterisinde bulunan sözde zâhid olarak menfî bağlamda ele alınmıştır. Ancak ne şekilde değerlendirilirse değerlendirsin, mütezehhidin özellikleri zâhidden farklı ve hatta bazen onun özelliklerinin zıddıdır.

1.3.4.Zâhid Semantik Alanının Anahtar Kavramları

Çalışmanın bu kısmında odak kelime olarak zâhidin, bazı anahtar kavramları ele alınacaktır. Bir tip olarak zâhid, semantik alanında ontolojik açıdan birçok kelime barındırsa da burada bazı önemli ve yaygın kavramlara yer verilecektir. Zira kelimenin semantiğinde yer alan anahtar kavramların hepsine yer verme çabası bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır.

1.3.4.1.Kāri (Kurrâ)

K-r-e (قرأ) bir şeyi güzel okumak, *kur'ân* [قرآن] okunan şey, *kāri* (قارء) ise onu okuyan anlamında kullanılır. Kāri adam denildiğinde bu onun âbid ve nâsik olduğuna

[340] Muhâsibî, **er-Riâye**, ss. 113-114.
[341] Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 202.

delâlet eder. Onun eylemi ise *tekarru* (تقرّأ) ve *kıraat*tir (قراءة). *Karee* ve *ekrae* (أقرأ) fiilleri bir kadın için kullanıldığında hayız görme mânâsı taşır.[342] Ekrae fiilinin diğer anlamları ise birine selâm göndermek [اقرأ فلانا السلام] ya da birine Kur'ân okutmak [أقرأ فلانا القرأن] şeklindedir. Karee fiilinin masdarı olan *kur'ân* [قرآن] kelimesinin *cem'* (جمع) yani toplamak, bir araya getirmek gibi mânâları da vardır. Buna göre Kur'ân, sûreleri bir araya toplayan kitaptır. Allah "Şüphesiz onu toplamak [جَمْعَهُ] ve okumak [قُرْآنَهُ] bize aittir"[343] buyurmuştur. *Tekarrae* (تقرّأ) zühd hayatı sürmek demek olan tenesseke (تنسّك) fiili ile aynı anlamdadır. *Kareetun* (قرأة), kāri isminin çoğul hâllerinden biridir. *Kurrâ* (قرّاء) kelimesi de kārinin çoğulu olabileceği gibi, aynı zamanda tekil anlamda alındığında nâsik ve mütenessik kişi anlamına gelir ve çoğulu *kurrâûne* (قرّاؤون) şeklindedir.[344]

Kurrâ kelimesi İslam'ın ilk devirlerinde "Kur'ân kıraatinde uzman kişiler" anlamında kullanılmıştır. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in Kur'ân öğrenmenin, okumanın ve öğretmenin önemi üzerinde duran "En hayırlınız Kur'ân okumayı öğrenen ve öğretendir"[345] hadîsi, Buhârî'de "Peygamber'in kurrâsı" başlığı altında Resûlullah'ın kendilerinden Kur'ân öğrenilmesini tavsiye ettiği kişilerden söz etmesi[346], Hz. Ömer'in Yemâme savaşından sonra Hz. Ebû Bekir'e gelerek savaşlar sebebiyle kurrâdan hayatta hiç kimsenin kalmaması tehlikesinin bulunduğunu söyleyip Kur'ân'ın cemedilmesini istemesi[347] gösterilebilir.[348]

Kāri/kurrâ teriminin, genel olarak Kur'ân okuyucularını ve kıraatte mâhir kişileri ifade eder tarzda esas mânâda kullanılmasına karşın, bazı hâdiseler sebebiyle[349] anlam kaymasına uğrayarak, farklı bir yan anlam kazandığına dair pek bilinmeyen bir rivâyet mevcuttur. Buna göre 33/653'de ganimet paylaşımı konusundaki ihtilaflarından dolayı Kûfe valisi Saîd b. As (ö. 59/679) tarafından kovulan "Müseyyerûn"***** adlı bir gruptan, tarihçi Seyf b. Ömer (ö. 180/796) "kurrâ" olarak

---

[342] Bkz. Ferâhîdî, V, s. 205. Fiilin kadın ve dişi deve hakkındaki kullanımına dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Cevherî, s. 924.
[343] Kıyâme 75/17.
[344] Bkz. Cevherî, ss. 924-925.
[345] Buhârî, Kitâbu Fezâili'l-Kur'ân, 21, s. 1283-1284 [nr. 5027].
[346] Buhârî, Kitâbu Fezâ'ili'l- Kur'ân, 8, ss. 1278-1279.
[347] Buhârî, Kitâbu Fezâ'ili'l-Kur'ân, 3, ss. 1274-1276.
[348] Bkz. Mustafa Öz, "Kurra", **DİA**, Ankara, 2002, XXVI, s. 445.
[349] Bir kelimenin semantik alanının savaş, ihtilal, dil devrimi gibi nedenlerle değiştiğine dair görüş için bkz. Izutsu, **Kur'ânda Allah ve İnsan**, ss. 37-38.
* "Kelime anlamı; 'sürgün edilenler, göçebe hayatı yaşayanlar ve kaba-saba insanlar" demek olan 'müseyyerûn'; aynı zamanda Mezhepler Tarihi'nde 'Kaderiyye' diye bilinen 'kadercilik akımı

bahsetmiştir. Adı geçen grubun Kur'ân okuyucuları olmayıp, onlara "köylüler"[350] anlamında kurrâ dendiğine dair fikirler ortaya atılmıştır. Buna göre "kurrâ" tabiri "köylüler" şeklinde tevil edilmiştir.[351]

"Kurrâ" kelimesinin "Kur'ân okuyanlar" mânâsındaki en çok tercih edilen kullanımıyla rol aldığı olaylardan biri, 657'de Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden Sıffîn Savaşı sırasındadır. Bu savaşta, Amr b. As'ın (ö. 43/664) tavsiyesi üzerine Muâviye, büyük Şam Mushafı'nı mızrakların ucuna bağlatarak orada bulunanlara taşıtmıştır. Onun diğer askerleri de yanlarında bulunan Mushafları mızraklarının ucuna bağlamışlar ve "Ey Iraklılar! Allah'ın kitabı sizinle bizim aramızda hakem olsun..." diye bağırmışlardır.[352] Yenilgiye uğrayan Muâviye ve ordusunun yaptıkları bu hareket, son derece disiplinsiz ve mutaassıp dindar kimselerden oluşan Hz. Ali'nin ordusundaki ön saflarda çarpışan "kurrâ"nın* üzerinde Amr'ın beklediği ikilemi doğurmuştur. İyi bir kumandan oluşuna ilaveten son derece müttakî ve hâlis bir müslüman olan Hz. Ali, başvurulan bu hareketin bir hile olduğunu hemen fark etmiştir.[353]

Bundan sonra Hz. Ali'nin ordusunda yer alanlardan bir grup, hakem olayındaki tutumundan dolayı Muâviye ve taraftarlarının uzlaşmak istemediklerini, müslüman kanı akıtmayı meşru gördüklerinden dolayı onların müslüman olamayacaklarını iddia ederek, Hz. Ali'nin savaşı yeniden başlatmasını istemişlerdir. Hz. Ali bu teklifi reddedince, onlar halîfeyi de müslüman olmamakla suçlayıp, Hz. Ali'nin ordusundan ayrılırlar.[354] İslâm tarihinde yeni bir hareketin başlamasına sebep olan ve Hâricîler denen gurubun içinde kurranın çok olduğuna, onların Hz. Ali'nin ordusundan firar

---

mensupları (kaderiyyun)' manasına da gelmektedir. Bkz. G. H.A. Juynboll, "İlk Devir İslâm Tarihinde Kurrâ Kavramı", çev. Yusuf Alemdar, **Nüsha**, Yıl: III, Sayı: 11, 2003, (çevirenin dipnotu, nr. 6), s. 150.

[350] Wellhausen Hâricîler için, "Onların durumu, köy halkının durumu gibidir. İslâm onları kâmil îman ehlinden saymamıştı" sözüyle bu yöne temas etmektedir. Bkz. Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, Pozitif Matbacılık, Ankara, 2001, s. 216.

[351] Kurrâ tabirinin bu nevi anlamları için bkz. Juynboll, ss. 139-152.

[352] Ayrıntılı bilgi için bkz. Nasr b. Mezâhim el-Minkarî, **Vak'atu Sıffîn**, tah. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1990, s. 478; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk/Tarîhu't-Taberî**, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, Riyâd, ts, s. 859. Bu olaya İslâm tarihinde "tahkîm hâdisesi" denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII, ss. 107-108.

* Buradaki kurra tabiri, akla köylüler anlamındaki kullanımını da getirmektedir. Şayet bu anlamı da ihtiva ediyorsa buradaki kurra kullanımı onların köylü, mutaassıb ve kaba-saba kimseler olduğunu vurgulamak üzere kullanılan pejoratif bir özellik taşır. Diğer yandan bu insanların kurralığı sadece Kur'ân okumalarına ve sünneti önemsememelerine yani günümüz tabiriyle Kur'âncılıklarına da atıf olabilir.

[353] A. Bülent Ünal, **İlk Devir İslâm Düşüncesinde Egemenlik,** İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006, s. 237.

[354] Bkz. Akbulut, s. 213.

ettiklerinde, Hz. Ali'nin onların yokluğunu hissedip "Niçin önceden olduğu gibi Kur'ân tilâveti duymuyorum?" sorusuna: "Kurrâ ordugâhı terk etti" şeklinde cevap verilmesi delildir.[355]

Hz. Peygamber'in de başından geçen bir olay neticesinde Hâricîler ve kurrâ arasındaki ilişkiyi ifade eder tarzda konuştuğu görülür. Bir rivâyete göre Hz. Peygamber ganimet malı dağıtırken, adamın biri "Ey Allah'ın elçisi Allah'tan kork" der. Peygamber de başını kaldırarak, "Yazıklar olsun sana, insanlar arasında Allah'tan en çok korkması gereken ben değil miyim?" diye cevap verir. Hz. Peygamber o adam gibileri kastederek, "Bu topluluk Kur'ân'ı okurlar ama okudukları Kur'ân gırtlaklarından aşağı geçmez, okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar" buyurmuştur.[356]

Kelimenin niteliği hakkındaki düşünce, içinde bulunulan sisteme göre değiştiğinden[357] İslâm Tarihi ve Mezhepler Tarihi açısından iki farklı kurra algısı olduğu görülür. Ancak bizi ilgilendiren nokta "kurrâ"nın zühd sistemi açısından nasıl değerlendirildiği ve zâhidler arasında nasıl kabul edildiğidir. Kelimenin tasavvufta kullanılan âbid ve zâhid anlamındaki izâfî mânâsına ilk örnek, sahâbe arasında olan ve özellikle de Suffe'de gecelerini namaz ve ibadetle geçiren, ibadet amacıyla çokça Kur'ân okuyan kişilerdir.[358] Bilhassa ilk üç halife döneminde Kur'ân ehli ve onun öğrenimiyle alâkalı olanlara ait bir alâmet olan "kurrâ", sahâbeden mânevî hayatıyla öne çıkanlara da verilen bir isimdir.[359] Buna göre kurrâ kelimesinin izâfî anlamdaki zuhûru zühd döneminden önce gibi gözükmektedir. Sahâbe gibi, onları izleyen nesiller de Kur'ân okumaya büyük önem vermişlerdir. Bunlar gecelerini tilâvetle geçirmişler,

---

[355] Bkz. Muhammed Kafafî, "Abû Sa'îd Muhammad b. Sa'îd al-Azdî al-Kalhâtî'ye Göre Hâricîliğin Doğuşu", çev. E. Ruhi Fığlalı, **AÜİFD,** Cilt: 18, Sayı: 1, 1970, s. 185. Bu yöndeki nakiller için ayrıca bkz. Öz, XXVI, ss. 445-446.

[356] Buhârî, Tevhîd, 57, s. 1869 [nr. 7562]; İbn Mâce, Mukaddime, s. 45 [nr. 168], s. 46 [nr. 170]. Bu olayı nakleden İbnü'l-Cevzî'ye göre İslâm tarihinde ilk Hâricî bu adamdır. Bkz. **Telbîsü İblîs**, s. 90. Hz. Ali'ye muhâlefet ederek ondan ayrılan ve aralarında kurrânın da bulunduğu ilk Hâricîlerin; kültürel seviyeleri, yetişme tarzları, sosyal durumları ve yerleşim yerleri dikkate alındığında, Hâricî hareketinin temelinde bir zihniyet meselesinin yattığı görülmektedir. Olaylara dar açıdan bakan bu düşünce şekli, onların görüş, fikir ve eylemlerinde hâkim öğe olmuştur. Bkz. Akbulut, s. 214. Ebû Zehra'ya göre onların çoğu çöl Arabıydı. Onlar saf akıllı, bakış açıları yüzeysel, lâfızların zâhirine takılan ve bunları zâhiren değerlendiren kimselerdi. Hz. Ali bu kimselerle -nasların zâhirlerini anladıkları/aldıkları için- naslar üzerinden tartışmadı. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, **Târîhü'l- Mezâhibi'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts, s. 59, 61, 63.

[357] Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve insan**, s. 47.

[358] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Baktır, "Suffe" **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII, s. 470; Öz, XXVI, s. 445.

[359] Neşşâr, III, s. 61.

saatlerce kıyamda kalmışlar, böylece namaz ile Kur'ân okuma faziletini beraber ikâme etmişlerdir. Bu kişiler aynı zamanda dünyâdan çok âhirete önem veren, takva sahibi sâlih kimselerdir. Zühd döneminde de böyle kişilere zâhid ve âbid anlamında "kurrâ" denmiştir. Kurrâ da genel itibariyle zâhidler gibi, okuduğu âyeti doğru anlamaya bunlar üzerinde düşünmeye önem vermiş, Kur'ân'ın hükümlerini hayata tatbik etmeye çalışmıştır.[360]

Zamanla, mâhiyetini tam olarak anlamadan ve anladığını tatbike gayret etmeden yani Kur'ân ilimlerinde derinliğe sahip olmadan Kur'ân okumayı öğrenen, bunu âdet edinen bir kurrâ tipi zuhûr etmiştir. Daha sonra da bunların zenginlerin ve devlet ricâlinin evinde okuyup, nağme ve güzel sese yönelmeleri nedeniyle, eserlerde terimin -istisnalar hariç- olumsuz mânâ kazandığı görülür. Zâhid ve sûfîler kurrâ hakkında iç tenkit yapmışlardır. Bu eleştiriler ilk zamanlarda gerçek kāri olup, hakiki boyutta zâhidi temsil eden tipe değil; daha çok, sonraki dönemdeki riyâkâr, ikiyüzlü ve Kur'ân'ın anlam derinliğini hesaba katmadan onu okuyanlara yöneliktir.[361] Kurrâya bu anlamda değinen zâhidlerden biri Fudayl b. İyâz'dır. O, "Kurrâdan uzak dur. Eğer seni severlerse, sende olmayan şeyle seni överler. Sana buğz ederlerse, aleyhinde şahitlik ederler, bu da kabul edilir"[362] şeklindeki sözleriyle kendi dönemindeki kāri tipine karşı uyarmıştır. Kāriyi eleştirel anlamda gündemine alan Fudayl, bu tipin ifrat ve tefritte olduğunu belirterek, hoşuna giden şeyde yapmacık ve yağcı bir tavırla; hoşlanmadığında ise şiddetli ve çıkarcı davranan bir tarzda hareket ettiğini belirtmektedir. "Kāriyi ancak sahte dirheme benzetirim. Eğer onu kırar/parçalarsan içindeki hilesi meydana çıkar"[363] diyen Bişr el-Hâfî'nin (ö. 227/842) kāri algısı da negatiftir. Bişr, kārinin hilekâr, zâhirde gereken özellikleri taşıdığı halde, bâtınında bunları hâiz olmayan ehl-i rüsûmdan olduğu fikrindedir. Başka bir sözünde "Bir kāriye ihtiyaç duyarsan, onu asâ ile döv![364] dediği rivâyet edilir. Ona göre bir delikanlıyla (*şâtır/fetâ*) arkadaşlık etmek, bir kāriyle arkadaşlık etmekten daha sevimlidir.[365]

---

[360] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, ss. 85-86. Nitekim Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) kurrâyı, "ahireti isteyen, onun için çabalayan ve dünyâdan ve kendisini onunla meşgul edenlerden yüz çevirendir…" şeklinde tarif eder. Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 204.
[361] Bkz. Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 86.
[362] Sülemî, **Tabakāt**, s. 25.
[363] Ebû Nuaym İsfahânî, VIII, s. 344.
[364] Ebû Nuaym İsfahânî, VIII, s. 344.
[365] Mekkî, I, s. 172; Sülemî, **Tabakāt**, ss. 48-49. *Hilyetü'l-Evliya*'da bu rivâyet "Seferde şâtırla (delikanlı, fetâ, ayyâr gibi mânâlara gelir.) dostluk etmen, kāri ile dostluk etmenden bana daha sevimlidir" şeklinde geçer. Bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, VIII, s. 339.

Muhâsibî eserinde kıraatiyle ve taatleriyle aldanmış kişinin bunu nasıl fark edeceği hakkında bir soru sorar. Bu farkındalığın ancak dünyâdan hakiki olarak el etek çekilerek ve uzuvların da Allah'ın hoş görmediği şeylerden uzaklaşarak olabileceği cevabını alır.[366] Öyleyse dünyâya düşkün ve Allah'ın razı olmadığı şeylerle meşgul olan bir kāri aldanmıştır. Bu kötü durumdan kurtulması için o, zâhide yakışan hâllerle hemhâl olmalıdır. Bu meyanda Harrâz, âlimlerden birinin "Kıraat ancak zühdle lezzetlenir/hoş olur" dediğini nakleder.[367]

Yahya b. Muâz'ın insanlar arasında arkadaş olmaktan sakındırdığı üç sınıftan biri yağcı kurrâdır (*kāriler*).[368] Serrâc benzer rivâyeti Sehl'e atfederek, sakındırdırılan üç zümreden birinin yağcı kurrâ olduğunu belirtir.[369] Bu gibi uyarılarda kurrâ, menfaati için insanlara yağcılık yapan bir tip olarak vasıflanır. Öyle ki bu tipten sakınılmalı ve onunla arkadaşlık kurulmamalıdır. Ebû Bekir el-Verrâk da insanların âlimler, yöneticiler ve kurrâ olarak üç sınıf olduklarını, yöneticiler bozulursa hayatın; ulemâ bozulursa ibadetlerin; kurrâ/kāriler bozulursa ahlâkın fesada uğrayacağını belirtir.[370] Onun bu sözüne göre, kāri tipinden ahlâkî esasların gereğini yerine getirmesi beklenir. Zira o, Kur'ân okuyandır. Bu vesileyle Allah'ın bildirdiği emir ve yasakların farkında olduğu için bunları hayatına tatbik etmelidir. Aynı zamanda o, zühd ve takva sâhibidir. Bunların gereği ahlâkı muhafaza etmektir.

Velîliği esas alan eserinde zühd ve zâhidlere değinmediği halde kurrâya yer veren Hakîm et-Tirmizî kurrânın, evliyânın özelliklerine itirazı hususunda diyor ki:

> *Sıdk iddiasında bulunan kurrâ, evliyânın seçkinleri olan muhaddislerin ve ilhâm sahipleri hakkında yaptığımız nitelemeleri reddediyorlar. Bunu kendilerince takdir edip böyle bir şeyin olamayacağını zan/iddia ediyorlar. Onların bu inkârlarının (hatta velîlerin kerâmetlerini inkârlarının) bir tek nedenini buldum: Onlar bu işleri, kendilerine Allah'tan geldiğini düşündükleri paya göre değerlendirmişlerdir. Ancak Allah'tan gelen pay tevhid, sonra sıdka vefa konusunda çaba, ardından da Allah'a yakınlıktan bir şeye nâil olabilmek için bu gayretteki sıdktır.*[371]

[366] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 42.
[367] Bkz. Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk**, s. 45.
[368] Sülemî, **Tabakāt**, s. 102.
[369] Bkz. Serrâc, **el-Luma'**, s. 237.
[370] Sülemî, **Tabakāt**, s. 179.
[371] Bkz. Ebû Abdillah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, tah. Osman İsmâîl Yahya, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut, 1965, s. 393.

Tirmizî'nin kurrâya karşı ılımlı eleştiride bulunduğu ancak onları, meseleleri kendi görüşlerine göre değerlendirmeleri yanlışına düşmeleri sebebiyle eleştirdiği görülür. Kendisi, sahip oldukları birtakım mevhibelerin onları bu hâle getirdiğine işâret eder.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre kişi kurrâ[372] zümresi ile arkadaşlık etmekten sakınmalıdır. Çünkü onlar kötülenmeyecek olanı kötüler, onlarla cemaat namazını terk etsen, aleyhinde şahitlik ederler. Bunların hepsi haddi aşmaları, ağır basan cehâletleri, ulema meclislerinde az bulunmaları, ilme tahammüllerinin eksikliği nedeniyle her şeyde inkâra koşmaları sebebiyledir. Onlar riyânın gizli emâreleriyle nitelenirler ve halka karşı yapmacık davranırlar. Kolayca affedilecek şeylerde taassub sâhibi olup, buğzlarını belli ederler. Dolayısıyla onlar kindar olup güzel ahlâk ve güleryüz özelliklerine sâhip değillerdir. İnsanlara karşı kibirli ve kabadırlar.[373] Mekkî'nin betimlediği kāri tipi her yönüyle olumsuzdur.

Eserlerde genelde kāri tipinden bahsedilmekle birlikte nâdiren "mütekarri" tipi mevzu bahis edilir. *Mütekarri*, zühd hayatı süren kişi anlamındaki mütenessik ile aynı anlamdadır. Tefa'ul bâbından türeyen mütekarri, kalıbı itibariyle kāri olmaya çalışan, o yolda giden, hatta öyle imiş gibi davranan anlamına da gelir. Nitekim sonraki dönemde Bündâr b. Hüseyin (ö. 353/964); mütekarrinin bazı sıfatlarını nefsine karşı yapmacık ve zoraki davranmak, dünyâya rağbetini gizlediği halde zühdünü bâriz kılmak, nefsi için ve davası görülsün diye ismini fiili altında gizli tutmak olarak sayacaktır.[374]

Kurrâ, özellikle izâfî anlamıyla, başlangıçta dünyâdan ziyade âhireti önemseyen, zühd ve takva sahibi kişilere verilen bir isimdir. Zamanla kurrâ tipinde meydana gelen dejenerasyon nedeniyle, bazıları onların ictinâb edilmesi gereken bir zümre olduğu kanaatine varmışlardır. Dünyâya düşkünlük, menfaat, yapmacıklık gibi zühd hayatının tam karşısında olan birtakım özellikler, kurrâ zümresinin tenkid edilmesine sebep olmuştur. Öyle ki bazıları bu tip kārilere "mütekarri" sıfatını hasretmiştir.

---

[372] Mekkî'ye göre mukarrebûn havâsstandır. Mukarrebûn haricinde kalanlar, müminlerin avâmını/umûmunu teşkil eder ki bunlar arasında kurrâ da vardır. Allah onlara velâyetler vermiş, onları ameller ve seyahatlerde farklı yerlere koymuştur. Kalplerinin teskin ve tatmin olması için âyetleri onlara izhâr etmiştir. Bkz. **Kūtu'l-Kulûb**, I, s. 112.

[373] Mekkî, I, s. 172.

[374] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 384-385; Sülemî, **Tabakāt**, ss. 349-350.

1.3.4.2.Vâiz ve Kāss

Zâhidin semantik alanındaki anahtar kavramlar arasında bulunmasına rağmen kurrâ kadar ön plana çıkmamış kelimeler de mevcuttur. Bunlardan biri kâs/kussâs kelimesidir. *Kassa* (قصّ) fiilinin ism-i fâili *kāss*ın (قاصّ) çoğulu olan *kussâs* (قصاص), haber ve kıssa anlatan zümrenin ismidir.[375] Zâhidin semantik alanındaki kelimelerden bir diğeri nasihat etme, hatırlatma mânâsına gelen *v-a-z* (وَعَظَ) fiilinin ism-i fâili olan *vâiz*dir (واعظ). Vâiz, nasihat eden, âkıbeti hatırlatıp uyaran kişi anlamlarına gelir.[376]

Câhiliye devrinde Araplar arasındaki edebî, sosyal ve kültürel hayatın tezahürleri içinde vaazdan çok "kasas" denilen kıssa anlatmak yaygındı. Her kabilenin şâiri aynı zamanda kıssacı (kāss) idi. Hatîbi, falcısı, kâhini hepsi aynı zamanda, birer kāssdılar. Kıssalarının konusunu ise genellikle kabileler arasında meydana gelmiş, savaşlar, bu savaşlarda gösterilen kahramanlıklar, yiğitlik ve cesaret hikâyeleri, Araplarla komşu milletler arasındaki savaşlar, bu savaşlar sonunda yapılan anlaşmalar ile âfakî konuşmalar ve hayâlî olaylar teşkil ederdi.[377]

İslâm'ın gelişiyle birlikte müminlere vaaz ve nasihatlarda bulunma görevini Hz. Peygamber üstlenmiştir. Onun bu yönü Kur'ân'da da vurgulanmıştır.[378] Hz. Peygamber vaazlarla birlikte geçmiş milletlere ait ibretli hikâye ve kıssalardan da anlatmıştır. Kur'ân'da onu bu yönde teşvik eden emirler mevcuttur.[379] Ancak onun bu rivâyetleri, (kıssa eserlerinde değil) ilk tedvin edilen eserlerin hadîs eserleri olması ve rivâyetlerin buralarda yer alması sebebiyle kayda, hadîs olarak geçmiştir. Hz. Peygamber'den sonra da Kur'ân okumanın yanı sıra müminler, İslâm'ın esaslarını öğrenmek ve öğretmek için bir araya gelmiş, aralarında bulunan vâizin anlattığı Kur'ân'daki kıssaları ve eski milletlere ait rivâyetleri dinlemişlerdir.[380]

---

[375] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferâhîdî, V, s. 10; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Lüga**, tah. Abdülazîm Mahmûd, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, ts, VIII, s. 256.
[376] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ferâhîdî, II, s. 228; Cevherî, s. 1256.
[377] Mücteba Uğur, "Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussas", **AÜİFD**, Cilt: 28, Sayı: 1, 1987, ss. 293-294. Câhiliye döneminde kıssacılık faaliyetleri hakkında ayrıca bkz. Hasan Cirit, **Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 67-68.
[378] Gâşiye 88/21-22.
[379] "Sen yine de onlara düşünüp ibret almaları için bu tür kıssaları anlatmaya devam et." Bkz. A'raf 7/176.
[380] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 122.

Sahâbe ve tâbiîn devrini izleyen hicrî II. asır sonlarına kadar İslâm ülkelerinde çoğunluğu âbid ve zâhidlerden oluşan vâizler şöhret kazanmışlardır.[381] Zühd hareketlerinin doğuşu ve yayılmasıyla birlikte, zâhidler zühdün esaslarını halka anlatabilmek ve düşüncelerini yaymak amacıyla diğer mezhep ve zümrelerde olduğu gibi[382] vaazı bir öğretim yöntemi olarak kullandılar. Vaazlarını etkili kılmak için anlatımlarını kıssalarla süslediler. Bu zâhid-vâiz ve zâhid-kıssacılar, vaazlarında dünyânın geçiciliği, âhiret bilinci, Allah korkusu, gibi mevzûları hüzün içinde ağlayarak telkin ettikleri için daha sonra onlara "bekkâûn"[383] adı verilmiştir. Böylece bekkâûn/bekkâîn tasavvufta âhiret korkusu, günah endişesi ve Allah'a kavuşma iştiyakının doğurduğu hüzün gibi duygular taşıyan ve bu yüzden gözyaşı döken zâhid kişi ve zümreler için kullanılan bir terim hâline gelir.[384]

Vâiz, kās, kāri ve zâhid gibi zümrelerle bekkâûn zümresi arasındaki ilişkiye ve eylemlerine değinen Fazlur Rahman (ö. 1988) bu konu hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

> *... Bu hareketin (sûfîlik) başlangıcı, ilk zâhidler arasından çıkan ve zühhâd, kurrâ, gibi çeşitli adlar verilen, Kur'ân okudukça ve va'z ettikçe ağlayan*

---

[381] Uğur, s. 309.

[382] İbnü'l-Cevzî kendisine gelen rivâyetlere göre Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer döneminde kıssa anlatılmadığı, bunu Hz. Osman'dan sonra yani onun şehâdetiyle vuku bulan fitne zamanı (Huzeyfe'den gelen bir rivâyete göre "ilk fitne Hz. Osman'ın katli, sonuncusu ise Deccal[in zuhûru]dir. Bkz. Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, tah. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze, 1418/1998, X, ss. 330-331) başlattıkları bilgisini nakletmiştir. Bkz. Cemâluddîn Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, **Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn**, tah. Muhammed b. Lutfî es-Sebbâğ, 2. Baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, 1988, Beyrut, ss. 178-179. İbn Sîrîn de (ö. 110/728) ilk kıssa anlatanların Hâricîler (Harûriyye) olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzi, **Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn**, s. 179.

[383] Bu dönemden önce henüz asr-ı saadette aynı adla bir zümrenin sahâbe arasındaki varlığına dair bir nakil şöyledir: *Tebük seferi hazırlıkları sırasında (hicrî 9. yıl) "Bekkâûn" adı verilen birkaç müslüman Hz. Peygamber'in yanına gelip, ondan kendileri için binek hayvanı tedarik etmesini istemişlerdi. Sayıları Ensâr ve diğerlerinden yedi kişi olup, muhtaç durumda ve fakîrdiler. Hz. Peygamber onların bu taleplerine: "Sizin için binek bulamıyorum" şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine, harcayacak paraları olmadığı için kaygı ve hasretle gözlerinden yaşlar akıtarak Hz. Peygamber'in yanından ayrıldılar...* Bkz. Taberî, **Tarîhu't-Taberî**, s. 452; İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî: İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil Fi't-Tarih/Tarihu İbni'l-Esîr**, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, yyy., ts., s. 265. Ayrıca bkz. İsmail. L. Çakan, "Bekkâîn", **DİA**, Ankara, 1992, V, s. 363-364. Geoffrey ise sözkonusu sefere katılamayan ve bekkâûn adını alan sahabîleri farklı bir açıdan değerlendirmiştir: *Kalplerinin tabii yapısında bulunan acı gerçek ve insanlığın hâli onları, kendilerine 'bekkâûn' adı verilmesine sebep olan gözyaşlarına boğmuştu. Bununla birlikte ilk zâhidler müslüman toplumun geleceğiyle ilgilenmekten yoksun olmadılar. Onlar özellikle Bizanslılar'a karşı cihâd faaliyetlerini sürdürdüler. Dıştaki düşmana karşı savaşırlarken, nefislerine karşı da içsel bir mücâhede gerçekleştirdiler...* Bkz. **Introduction to Sufism-The Inner Path of Islam**, pp. 66-67.

[384] Bekkâûn zümresinin tasavvuftaki mâhiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Bekkâîn", **DİA**, Ankara, 1992, V, s. 364.

(Bekka'ûn) bir sınıf insanın faaliyetleri ile ilgilidir. Kussâs (kıssa anlatanlar) şeklinde de adlandırılan bu halk vâizleri, Hristiyan, Yahudi, Gnostik ve hatta Budist ve Zerdüşt kaynaklardan, daha doğrusu konuşmalarını etkili ve ikna edici bir duruma getiren her kaynaktan aldıkları malzemelerle Kur'ân'daki hikâyeleri genişleterek halk kitleleri üzerinde güçlü bir etki yaptılar...[385]

Massignon (ö. 1962), halkın âbidleri/zâhidleri hâl ve meşguliyetlerine göre çeşitli isimlerle anarak, bunlardan Kur'ân tilâvet edenlere "kurrâ"; halkı tevbe ve pişmanlığa teşvik edenlere "bekkâûn"; âhiretin dehşetli hallerinden bahsederek insanların ruhlarına heyecan verenlere "kussâs" dediklerini belirtir.[386]

Görüldüğü gibi zâhid kelimesinin anahtar kavramlarından ikisi *kāss* ve *vâiz*dir. Bunlardan kussâsın (kāss) ilk temsilcilerinin câhiliye döneminde de mevcut olduğu belirtilmektedir. İslâm'ın gelişiyle birlikte Hz. Peygamber, bu zümrelerin öncüsü olmuştur. Daha sonra sahâbe ve tâbiîn arasında zâhid-vâizler ve zâhid-kıssacılar neş'et etmiş ve onlara bazı nedenlerle "bekkâûn" ismi verilmiştir.

1.3.4.3.Âbid

Zâhidin semantik alanında yer alan anahtar kavramlarından biri de "âbid"dir. *A-b-d* **(**عَبَدَ**)** köle, kul olmak anlamına gelir ve hür olmanın zıt anlamlısıdır. Kul, köle mânâsındaki *abd* kelimesinin çoğulu *ubud* **(**عُبُد**)**, *ıbâd* **(**عباد**)**, *abîd* **(**عبيد**)** ve *a'bud* **(**أعبد**)**[387] şeklinde gelir. *Abede* **(**عبد**)** *ya'budu* **(**يعبد**)** ve *ibâdet* (عبادة) türevleri ancak Allah('a kulluk) hakkında kullanılır. Bu fiilin ism-i fâil sîgası *âbid* **(**عابد**)** olup o; köle olan, ibâdet eden gibi mânâlara gelmektedir. Bu kökten türeyen *abbede* **(**عبّد**)**, *a'bede* **(**أعبد**)** ve *ista'bede* **(**استعبد**)** sahip olmak, boyun eğdirmek, birini köle edinmek, köleye dönüştürmek demektir. *Taabbede* **(**تعبد**)** ise zühd hayatı yaşamak, kendini ibadete vermek gibi anlamlar taşır.[388]

---

[385] Fazlur Rahman, **İslâm**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1981, s. 166.
[386] Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 51.
[387] Cevherî bunlara ilâveten ubdân, ıbdân, ıbiddân gibi birçok cem' sigasından bahsetmiştir. Bkz. **es-Sıhâh Tâcu'l-Lüga,** s. 724.
[388] Bkz. Ferâhîdî, II, ss. 48-49; Cevherî, ss. 724-725.

Âbidin fiili olan ibâdet, Kur'ân'da genelde hürlüğün karşıtı kölelik, boyun eğmekle birlikte itaat ve birini ilâh edinmek mânâlarıyla kullanılmıştır.[389] Âbid olmak da müminin sıfatlarından biridir. Aşağıdaki âyette bunun örneğini görmekteyiz:

التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Bunlar tövbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükû ve secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah'ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır. Müminleri müjdele.[390]

Âbidûn (الْعَابِدُونَ) terimi İbn Abbâs'a (ö. 68/687) göre ibâdeti kendilerine vâcib görenlerdir. el-Hasan'a (Basrî) göre bunlar Allah'a iyi ve kötü günde ibâdet ve kulluk edenlerdir.[391] Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ise terimin muvahhidler anlamına geldiği görüşündedir.[392] Âbid ile burada geçen diğer sıfatlar müminin özellikleri olarak sayılmıştır. Âyetteki anahtar kavramlar arasında tevbe eden, hamd eden, oruç tutan, rükû ve secde eden, iyiliği emredip kötülükten men eden ve Allah'ın sınırlarını muhafaza edenler de yer alır. Mümine ait olan bu özelliklerin hepsinin, aynı zamanda zâhid tipinin özellikleri olduğu söylenebilir.

Hadîslerde de ibâdet ve âbidliğin önemi üzerinde durulmuştur. Allah'ın hiçbir gölgenin bulunmadığı Kıyâmet gününde arşın gölgesinde gölgelendireceği yedi sınıf insan arasında Allah'a ibâdetle büyüyen genç[393] bulunur. Hz. Peygamber'in İslâm, îmân ve ihsânı tarif ettiği Cibrîl hadîsinde ihsân, "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmek" şeklinde tarif olunmuştur. Bu hadîsde İslâm tarif edilirken namaz, oruç, zekât gibi ibâdetlerden; imân tarif edilirken de Allah'a, meleklere, kitaplara… îmândan söz

[389] Bkz. Ebu'l-Alâ Mevdûdî, **Kur'ân'a Göre Dört Terim**, çev. Osman Cilacı-İsmail Kaya, Beyan Yayınları, İstanbul, 1982, s. 92. Râgıb el-İsfahânî (Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân**, tah. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Mârife, Beyrut, ts., s. 319) ve Mevdûdî (Ebu'l-Alâ Mevdûdî, **Kur'ân'a Göre Dört Terim**, çev. Osman Cilacı-İsmail Kaya, Beyan Yayınları, İstanbul, 1982, ss. 89-92) abd/ibadet kavramının Kur'ân'da yer alan anlamlarını ayrıntılı olarak tahlil etmişlerdir.

[390] Tevbe 9/112.

[391] Fahru'd-Dîn er-Râzî, **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî/Mefâtîhu'l-Ğayb**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981/1401, XXVI, s. 208.

[392] Mukātil b. Süleyman, II, s. 73.

[393] Bkz. Buhari, Kitabü'l-Ezân, 36, s. 165 [nr. 660], Kitabü'l-Hudud, 19, s. 1683 [nr. 6806]; Tirmizî, Zühd, 53, s. 197 [nr. 2391].

edilmiştir. Bunları ihlâsla yapmak ve genel anlamda Allah'a bu şekilde/tam bir îmânla kulluk etmek[394], İslâm'ın ve îmânın üst derecesi olarak nitelenmiştir.

Âbid tipine en mükemmel örnek Hz. Peygamberdir. Sahâbe ve tâbiîn arasında da âbidliği ile temâyüz eden örnek şahsiyetler varolmuştur. Hicrî I. asır sonu ve II. asırda sadece Ehl-i Sünnet içinde değil, Mu'tezile, Hâricîler ve Şîa gibi mezhepler arasında da meşhur âbidler vardı. Hatta geceleri namaz kılıp gündüz oruç tutan ve sürekli Kur'ân okuyarak ahirete hazırlık yapan Hâricîler'in alınlarının, dizlerinin ve dirseklerinin nasırlaştığı rivâyet olunur. Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Mu'tezile'nin âbidleri arasında sayılır.[395] Bu bağlamda Kuşeyrî de âbid ve zâhid (ibâdet-zühd) terimlerine bütün İslâm mezheplerinin sahip çıktığını[396] söylerken, hem kavramın yayıldığı alanı hem de bütün mezheplerin âbidlik makamında ittifak ettiğini belirtmektedir.

Âbid, bazen zâhid tipi ile aynı kategoride değerlendirilmiştir. Nitekim Mekki'ye göre âbidler, kurrâ ve zâhidler gibi mukarrebûn dışında kalan avâmdandır.[397] Tahkik boyutunda âbidlik ya da zâhidlik için kişide her iki sıfatın da (ibâdet ve zühd) bulunması uygun görülmüştür. Yani ciddî, bilinçli ve samimi bir âbid olmak mutlaka bir miktar zâhid olmayı da içerir. Nitelikli ibâdetten beklenen feyiz ve sevabın daha çok olması için zühd lüzûmlu görülmüştür.[398] Ya da her zâhidin bir mânâda âbidlik özelliğinin de olması beklenir. Buna göre zühd ve ibâdetin, birbirini tamamlayan ve bir diğeri olmaksızın anlamı olmayan iki unsur olduğu söylenebilir.

---

[394] Burada "Allah'a ibâdet etmen" lâfzına bazı rivâyetlerde "Allah için amel etmen, Allah'tan korkman, kendin için sevdiğin şeyi insanlar için de istemen" şeklinde mânâlar verilmiştir. Bkz. Bekir Tatlı, **Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 226. Tatlı, çalışmasında Cibrîl hadîsinin bulunduğu ve yer almadığı kaynaklara yer vermiş, hadîsin erken dönem eserlerde yer almama sebepleri arasında rivâyetten haberdar olmama, hadîsle ilgili rivâyetlerin zayıf veya uydurma kabul edilmesi gibi hususları saymıştır. Bu ihtimaller arasında en isabetli olanı, bu eserlerin ihtiva ettiği konuların, Cibrîl hadîsinin konularıyla farklı olması nedeniyle eserlerde yer almamış olabileceğidir. Hadîsin önemine dair yorumlar kısmında, tarih boyunca bu hadîsin sıhhati hakkında en küçük bir kuşku duyulmadığını, hatta bu hadîsin sıhhatine duyulan güvenden dolayı, genellikle delil olarak kullanıldığında herhangi bir isnâd tahliline bile ihtiyaç duyulmadığını belirtilmiştir. Hadîsin sıhhati konusundaki değerlendirmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tatlı, aynı eser.

[395] Süleyman Uludağ, "Âbid", **DİA**, Ankara, 1988, I, s. 307. Âbidler (tıpkı zâhidler gibi), mezhepler yanında, bölgelere göre de ayrılmıştı. Mekkî, bir âlimin Kûfe'nin âbidlerini gece ve gündüz ehli; sır ve alenîlik ehli olarak sınıfladığını söyler. Bkz**. Kūtu'l-Kulûb**, I, s. 83.

[396] Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 44. Ayrıca bkz. Serrâc, s. 42.

[397] Mekkî, I, s. 112.

[398] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s.71; Süleyman Uludağ, "İbadet", **DİA**, Ankara, 1999, XIX, s. 247.

Hakiki bir âbid olmak, Allah'tan karşılık beklememeyi gerektirir. Zira ibâdet ve kulluk, yaratılışın temel gayesi ve sebebidir. Âbidliğin gelişmiş seviyesinde kişi yaptıklarını sadece Allah'ı razı etmek için yapar. Hakiki âbidler için ibâdetin ve kulluğun gayesi sevap kazanmak, dünyâ ve âhirette bahtiyar olmak, cehennem azabından kurtulma, cennete girmek ve orada sonsuz nimetler içinde yaşamak değildir. Nitekim bunun güzel örneğini "sevgiye dayalı zühd ekolü"nün temsilcisi olan Râbia el-Adeviyye'nin hayatında ve sözlerinde görebiliriz.[399] Dolayısıyla ilk dönemlerden beri zâhidler arasında bu bilincin var olduğu görülür. Karşılık umarak ibâdet etmekse, özellikle sonraki dönemlerde âbid ve zâhidlerin eleştirildiği konulardan olmuştur. Kuşeyrî, kulluğun karşılık beklememek olduğunu ifade ederken, Nasrabâzî'nin (ö. 367/977) şu sözünü aktarır: "Eksik yapıldığı için af ve mağfiret isteyerek ibâdet etmek, karşılık ve ödül taleb ederek ibâdet etmekten daha iyidir."[400]

Dünyânın, âbidi oyalayan bir unsur olduğu düşünülür. Onun zâhirde oyalaması Ebû'd-Derda'nın (ö. 32/652) şu rivâyetinde içkindir: "İbâdet ve ticareti birleştirmeye çalıştım. Ancak bir araya gelmediler. Böylece ibâdete yöneldim ve ticareti bıraktım." Dünyaya karşı zâhid olmak ise onun oyalamasından uzak tutar. Selman-ı Fârisî'nin (ö. 36/656) şöyle dediği rivâyet edilir: "Abd dünyâya karşı zâhid olduğu zaman kalbi hikmet ile aydınlanır ve uzuvları ibâdet için yardımlaşır. Zühd kula amelin kadir ve kıymetinin artması ve şereflenmesi için de gerekmektedir…"[401]

Âbid, bir tip olarak Kur'ân ve hadîslerde mevcut olmakla birlikte, tasavvuf sistemi içinde zâhidin semantik alanındaki kavramlardan biridir. Hakiki âbid birtakım özellikleriyle temâyüz etmiştir. Genelde âbidde zâhidâne özelliklerin olması öngörülmüştür. Zira zühd ve ibâdet birlikte anlam kazanan iki terimdir. Bazıları ise bu iki tip arasındaki birtakım farkları ele almıştır.

---

[399] Hayatı ve sözleri için bkz. Margaret Smith, **Rabia: Bir Kadın Sûfî**, çev. Özlem Eraydın, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014; Hülya Küçük-Semih Ceyhan, "Râbia el-Adeviyye, **DİA**, Ankara, 2007, XXXIV, ss. 380-382.

[400] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 347.

[401] Ebū Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, **Minhâcu'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn**, tah. Mahmûd Mustafa Halâvî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1989, ss. 83-84.

1.3.4.3.1. Sözde Âbid

Zahidlerden bir grup olarak âbid, genellikle itibar edilen ve toplum bazında güzel muamele gören bir tiptir. Bununla birlikte içinde bulunduğu bir takım hatalar tasavvuf ehlinin ve diğer kesimlerin dikkatinden kaçmamıştır. Bu nedenle de pekçok eleştiri almıştır. Âbide yöneltilen eleştirilerden bazıları Muhâsibî'nin *er-Riâye*'sinin "Kitâbu'l-Gırra" bölümünde görülür. Muhâsibî,

> *Zamanımızda âbidlerin genel olarak aldanmış ve kibirli kimseler olmasından korkarım. Namaz kılan, oruç tutan, gazaya giden, hacceden, ağlayan, dîne davet eden, dünyâya karşı zâhidlik gösterisinde bulunup, aslında âlemlerin Rabbı'na karşı vicdanında sıdk bulunmadığından bu zühdü reddedenlerin çoğu, zâhirde îfa ettiği taatlerle âbidmiş gibi davranır. Kendisini muhlislerden görür*[402]

şeklindeki tenkidiyle kendi devrindeki bazı âbidlerin zâhirde zühd gösterisinde bulunduklarını dile getirmiştir. Ancak onlar dünyâya bağlılıklarından hakiki manada sıdka sahip olamamışlar ve taatleriyle bu taifedenmiş gibi görünmeye çalışmışlardır. Muhâsibî, aynı eserinin "İbâdet ve Amellerine Güvenenler" faslında da ibâdet konusundaki hatalarla birlikte, âbidin yanlış tevekkül ve zühd anlayışına da değinmiştir. Onların hatalı davranışları arasında yer alan hacca azıksız gitmek, geçimini kazanmayı terk gibi hususlardan bahsetmiştir.[403]

Âbid tipine eleştirel yaklaşım, kategorize edilerek de yapılmıştır. Tenkitler özellikle "müteabbid" şeklindeki telaffuzlar üzerinde yoğunlaşır. Tefa'ul kalıbındaki *teabbüd* (تعبد), esas anlamıyla kulun Allah'a taatle ve isteyerek ibadet etmesi, kendisini ibadete vermesi demektir. Fakat -daha önce bahsettiğimiz üzere -bu fiilin anlamında kalıbı itibariyle a-be-de gibi kuvvetli bir kulluk anlamından bahsedilemez. Bu bakımdan, fiilin ism-i fâili *müteabbid* (متعبد) kelimesini âbid yerine tercih etmek, maksada göre bir yandan bu tipin âbide nispeten, eksikliğine veya yozlaştığına; öte yandan samimi bir mukallid ve bu yola tâlib yolcu olduğuna delâlet edebilir. Şu da unutulmamalıdır ki müteabbid terimi bazen hiçbir gaye güdülmeksizin âbid yerine de kullanılabilir.

---

[402] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 41.
[403] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 461.

Müteabbidin olumsuz bir tip olarak algılanma nedenlerinden biri ilim konusundaki yanlış algılarıdır. İblîs birçok müteabbidi amellerinin azlığıyla kandırır. Onların pek çoğu teabbüdle meşgul olmalarına rağmen ilimde mâhir değillerdir. Rebî' b. Huseym'e (ö. 68/687) göre İblîs'in (müteabbidleri) ilk kandırmacası, teabbudü* ilme tercih etmeleri yoluyladır. Hâlbuki ilim nâfilelerden daha faziletlidir. Onlara göre ilimden kasıt, ameldir. Ameli ise sadece organların ameli (zâhir) olarak anlarlar. Asıl amelin, organların amelinden daha faziletli olan kalp ameli olduğunu bilmezler. Mutrif b. Abdillah (ö. 95/714): "İlmin fazileti, ibâdetin faziletinden hayırlıdır"; Yusuf b. Esbat (ö. 196/811-12): "İlimden öğrendiğimiz bir bâb, yetmiş gazadan hayırlıdır"; el-Muâfî b. İmrân (ö. 185/801): "Bir hadîs yazmak, bana gece namazından daha sevimlidir" demiştir. Bu aldatmaca onlara gelince, organlarla teabbüdü ilme yeğlerler.[404] Öyleyse müteabbid ilmi ihmal eden zâhir ehli olarak vasıflanmıştır.

Birtakım hatalı ve kusurlu davranışlarda bulunan sözde âbid, dünyâya olan düşkünlük, ilmi ihmal etmek, nefsânî arzular, riyâ ve gösteriş gibi ibâdet ile bir arada olması yakışık almayan hasletler nedeniyle tenkit edilmiştir. Bu hatalı davranışlara sahip olan âbid için bazen de "müteabbid" terimi tercih edilmiştir.

1.3.4.3.2. Âbid Kavramının Semantik Alanındaki Bazı Terimler

Âbid kavramının kendi anlam sahasında yer alan ve metinlerde âbid ile birlikte kullanılan terimler bulunur. Bunlardan bazıları üzerinde durmak istiyoruz.

Âbidin semantik alanında yer alan terimlerden birinin âlim olduğu tespit edilmiştir. İbâdet (amel)-ilim ilişkisi ve keyfiyyeti İslâm'da sıklıkla üzerinde durulan meselelerdendir. Birçok eserde âbid ve âlim ilişkisi kurulmuş ve bazen bu iki tip arasında karşılaştırma yapılmıştır. Bunların ilk örneğine bazı âyet ve hadîslerde rastlanır. Nitekim "…Kulları içinde ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar…"[405] âyetine binâen âlimin âbidden üstün olduğu belirtilmiştir. Âbid ve âlimi karşılaştıran hadîslerde de âlim tipi üstün tutulmuştur. "Âlim kişinin, (âlim olmayan) âbid üzerine

* Teabbüd burada nâfile ibâdetler anlamında kullanılmıştır.
[404] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, ss. 130-131.
[405] Fâtır 35/28.

üstünlüğü, ayın yıldızlara olan üstünlüğü gibidir. (Ya da benim, sahabîlerimden en aşağı seviyede bulunana üstünlüğüm gibidir)"[406] türünden hadîslerde âlim övülmüştür.

Tasavvufta da ilim-ibâdet ve âlim-âbid ilişkisi önemli bir yere sahiptir. Muhâsibî mütekebbir âbid ve âlimi eleştirerek, kibri her iki zümre için de zararlı bulur. Ona göre Allah katında, O'nun kullarına karşı kibirlenen ister âbid olsun, ister âlim, onun hiçbir değeri yoktur.[407] Bu bakımdan müellifin, bu iki tipi bir üstünlük ve karşılaştırmadan ziyade, aynı düzeyde eleştirel bir yaklaşımla ele aldığı görülür. "İlim ve Kendi Ameliyle Kibirlenenler" bâbında şöyle der:

> *İlim ve amel, kulda kibre vesile olacak iki şeydir. Çünkü o ikisinin hileleri, hilelerin en büyüğüdür. Onların Allah ve kul yanındaki kıymeti soy, mal, güzellik kıymetinden daha büyüktür. Öyle ki Allah katında soy, beden, güzellik ve malın, ancak amel ve ilim varsa kıymeti vardır. Böylece bu ikisi, âbid, âmil ve âlimlerin sadırlarında her soy, mal ve güzellikten kıymetçe daha büyüktür. Allah ve kul katında bu ikisinin değeri arttıkça fitneleri de artar. Hz. Huzeyfe'nin şu sözünü bilmez misin?: "Fâcir [günahkar]* âlimin ve câhil âbidin fitnesinden sakının." Şüphesiz ikisinin fitnesi, her tutkun için bir bela ve imtihandır. Câhil, ilim ve amelin insanlar katındaki kıymetinin büyüklüğü sebebiyle aldanıp sınanır. Öyle ki câhil, âlime zellesinde; âbide ise hatasında tâbi olur.*[408]

Ebû Tâlib el-Mekkî ilim ve ibâdet ilişkisine dair: "Nice âlimler vardır ki fâcirdir. Nice âbidler vardır ki câhildir. Ulemânın fâcir olanından, âbidlerin câhillerinden sakın…"[409] îkâzında bulunmuştur.

Âbid teriminin âlim ile ikili ilişkisi yanında; zâhid, âbid ve âlim tiplerinin/kavramlarının bazen aynı düzeyde ya da kıyaslama yapılarak birarada sözkonusu edildiği dikkatimizi çekmiştir. "Atıf vâvı ile birbirine bağlanan kelimelerin semantik alanları girişimlidir. Ancak, mânâ bakımından farklı olan, tanınmamış kısımları da olup, tamamen örtüşmemektedirler …"[410] kuralı gereğince bu üç kavramın aralarında anlam farkı olduğuna ancak aynı düzlemde bulunduğuna dair birkaç örneği ele alalım.

---

[406] Tirmizî, İlim, 19, s. 415 [nr. 2685].
[407] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 389.
* Izutsu'nun küfrün anahtar terimleri arasına dâhil ettiği "fâcir", Kur'ân'da kâfire yakın bir anlamda, mecâzen de doğru yoldan ayrılan, ahlâk dışı iş yapan anlamında kullanılmıştır. Bu yönüyle kelime, iyilik ve takvanın tam karşıtı bir anlam taşımaktadır. Fâcir tipi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, ss. 255-258.
[408] Muhâsibî, **er-Riâye**, ss. 405-406.
[409] Bkz. Mekkî, I, s. 140.
[410] Ünal, s. 93.

Sözkonusu üç kavramı aynı anda değerlendiren kişilerden biri Mansûr b. Ammâr'dır (ö. 225/839). Ona göre hikmet, zâhidlerin kalplerinde tafdîl diliyle; âbidlerin kalplerinde tevfîk diliyle, âlimlerin kalplerinde ise tezkîr diliyle konuşur.[411] Zâhidin hikmeti, âhireti dünyâya tercih etmesidir. Âbidin hikmeti amelini hakkıyla yerine getirmesiyle, âlimin hikmeti ise ilmiyle insanlara müzekkir/hatırlatıcı ve öğüt vermesiyle gerçekleşir.

Bu kavramları ele alan Bâyezîd'e göre zühd, ibâdet ve ilim, Allah ile kul arasında perdedir. Ona göre Allah'tan en fazla hicab duyanlar üç gruptur: İlki zühdü ile zâhid; ikincisi ibâdetiyle âbid; üçüncüsü ilmiyle âlim.[412] Peki miskîn zâhid Allah'ın, dünyânın bütününü kılletle (âhirete nispetle ufak bir menfaatle) isimlendirdiğini bilse, dünyânın ne kadarına sahip olur veya sahip olduğu şeyden ne kadar yüz çevirirdi? Âbide gelince, ibâdette Allah'ın kendisine verdiği nimeti (hayır) görse, ibâdetinin başlıbaşına bir nimet olduğunu bilirdi. Ya âlim, Allah'ın ilimden gösterdiği bütün şeyin Levh-i Mahfûz'da bir satır olduğunu bilse, o satırdan ne kadarını bilirdi? Bildiğinin ne kadarıyla amel ederdi?[413] Bâyezîd'e göre, zâhid âbid ve âlim birtakım nitelikleriyle temayüz etse de kendi varlıklarındaki birtakım engeller nedeniyle bazı hakikatleri kavramaya tam mânâsıyla güç yetiremezler.

Zâhid-âbid ve âlim terimleri hakkında bir mukayeseye giden Ebû Muhammed (Sehl) der ki: "Kıyamet günü âbidler âlimlerin; âlimler zâhidlerin terazilerindedir."[414] Burada üç terim dıştan içe doğru birbirini kapsayan çemberlerle hiyerarşik olarak ele alınmıştır. O gün, zâhid âlim için; âlim ise âbid için mihenk taşıdır, ölçüdür. Bu karşılaştırmada zâhidin en değerli ölçü olduğu anlaşılır.

1.3.4.4.Fakîr

Zâhid kelimesinin anahtar kavramlarından biri de "fakîr"dir. Önce erken dönemde fakr teriminin mâhiyetini ele alalım.

[411] Ebû Nuaym İsfahânî, IX, s. 327.
[412] Buraya kadar olan kısım için bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, X, ss. 36-37.
[413] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 109.
[414] Mekkî, I, s. 243.

1.3.4.4.1.Fakr ve Fakîr

Fakr (فقر) temel anlamda hâcet, ihtiyaç demektir. Fakr masdarına ait fiil *iftekara* (افتقر) şeklinde kullanılır. İftekara, Allah'ın kişiyi kendisine muhtaç kılması, yoksullaştırmasını ifade eden *efkara* (أفقر) anlamında kullanılır. Fakrın sıfat hâli *fakîrdir* (فقير). Aynı kökten türeyen fakāra (فقارة) ve fikra (فِقرة) kelimeleri omurga için kullanılır. *Mefkūr* (مفقور) ve *fakîr* aslında omuru kırık ve beli bükük anlamındadır. Ancak fakr, ihtiyaç; fakîr ise hiçbir şeyi olmayan mânâsında kullanılır olmuştur. *Fukra* (فُقرة) ise çukur, hendek (حُفرة) demektir.[415] Fakr ve türevlerine dair anlamları aktarmakla birlikte Cevherî (ö. 398/1007), miskîn (مسكين)* kelimesinin de fakîre yakın bir anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Fakîr ve miskînin yoksulluk olarak denk olduğu düşünülse de bazılarına göre hâlce fakîr miskînden; kimilerine göre ise miskîn fakîrden daha iyi durumdadır.[416]

Kur'ân'da fakr ve fakîr kelimelerine birçok yerde rastlanır. Bunlar çeşitli görüşlerle tefsir edilmiştir. Örneğin sadakaların verilmesi gereken zümre olarak adı geçen fukarâ[417], Ferrâ'ya göre Ehl-i Suffe'dir.[418] Müfessir Taberî (ö. 310/923) ise burada zikredilen kişilerin, Medine'deki muhâcirlerin fakîrleri olduğunu belirtmiştir.[419] Fakîr hakkında; ihtiyaç sahiplerini, sadaka verilecekleri ihtiva eden zâhirî anlamda âyetler bulunmakla birlikte, insanın Allah'a mâdden ve mânen muhtaç olduğunu belirten, bu anlamda onu fakîr olarak niteleyen âyetler de mevcuttur:

"Ey insanlar! Siz hepiniz Allah'a muhtaçsınız. Zengin ve övülmeye lâyık olan yalnızca O'dur."[420]

---

[415] Ferâhîdî, V, ss. 150-151. Ayrıca bkz. Cevherî, s. 895.

* Aslen hiç ya da yeterince malı olmayan, zayıf ve düşkün kimse anlamında kullanılan miskîn, İslâm hukukuna göre (yani dînî bir terim olarak) zekât, ganimet gibi konularda hak sahibi olan kişiyi ifade etmektedir. Kur'ân'da da pek çok âyette miskînlerin gözetilmesi, desteklenmesi övülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Miskîn", **DİA**, Ankara, 2005, XXX, ss. 183-184.

[416] Bkz. Cevherî, s. 895. Miskîn ve fakîrle ilgili görüşler için bkz. Kallek, XXX, s. 184; Osman Eskicioğlu, "Fakîr", **DİA**, Ankara, 1995, XII, s. 129-130; Saffet Sancaklı, "Fakîrlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme", **CÜİFD**, Cilt: V, Sayı: 1, 2001, s. 332.

[417] Bkz. Bakara 2/273: "Sadakalar, kendilerini Allah yolunda adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetirmeyen fakirler içindir. İffetlerinde dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca bir şey istemezler. Siz hayır olarak ne verirseniz şüphesiz Allah onu bilir."

[418] İbn Manzûr, V, s. 61.

[419] Bkz. Taberî, **Tefsîru't-Taberî**, V, ss. 23-26.

[420] Fâtır 35/15.

"… Allah zengindir, siz ise fakirsiniz…"[421]

Fakr ve fakîr hakkında, âyetlerden daha fazla hadîs mevcuttur. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca fakr üzere yaşamayı tercih ettiği malumdur. Nitekim meşhur dualarından birinde: "Allah'ım beni miskîn olarak yaşat, miskîn olarak öldür, miskînler zümresinde haşret"[422] diye yakarır. Bir başka hadîse göre Efendimiz, "Fakîr [zayıf] Allah'a yemin etse, Allah onu doğru çıkarır" buyurmuştur.[423] Görüldüğü gibi, fakrla ilgili hadîsler ekseriyetle teşvik edicidir.[424] Çünkü Hz. Peygamber döneminde köleler, ihtiyaç sahipleri, yoksullar, yetimler ve fakîrler aşağılanır ve onlarla alay edilirdi. Öyle ki zenginler onları meclislerinde dahi görmek istemezlerdi. Mesela (kâfirlerden) bir grup Hz. Peygamber'in yanında fakîrleri görünce bu durumu hoş görmeyip ona "Biz onlarla oturmaktan utanıyoruz. Ey Muhammed bunları yanından kov ve Araplar'ın eşrafıyla oturup kalk" şeklinde bir talebi dile getirmişlerdi.[425] Bunun üzerine Hz. Peygamber'e onları kovmaması ile ilgili uyarı gelmiştir.[426] Bu uyarılara binâen onun, fakîr kimselerden birini görünce: "Anam babam bunlara feda olsun, çünkü onlar için Allah'ın azarına muhatab oldum" dediği rivâyet edilir.[427] Bu bakımdan Peygamberimizin fakîrliğe olan arzusu muhtemelen ilk müslümanların çoğunun fakîr olmaları sebebiyle toplumdan dışlanmaları ve kendilerini İslâm'a adamaları dolayısıyla da varlarının yoklarının İslâm olmasıdır.

Hadîsle ilgili birçok eserde "fadlu'l-fakr" (fakîrliğin üstünlüğü) şeklinde bâblar açıldığı görülür. Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 275/888), Begavî (ö. 516/1122) gibi şahsiyetler eserlerinde bu bâba yer verenler arasında

---

[421] Muhammed, 47/38. "Bu tür âyetler (entüm el-fukarâ ilallah) nedeniyle fakîr daha sonra özellikle Allah'a muhtaç olan ve her surette ona tevekkül eden anlamında kullanılmaya başlandı." Bkz. D. B. Macdonald, "Fakir", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, IV, s. 449.

[422] Tirmizî, Zühd, 37, s. 172 [nr. 2352]; İbn Mâce, Zühd, 7, s. 686 [nr. 4126].

[423] Buhârî, Sulh, 8, s. 660 [nr. 2703]; Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en- Nîsâbûrî, **el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn**, tah. Mustafa Abdulkādir Atâ, Dârul'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, ts., III, (el-Müstedrek), s. 331 [nr. 5274].

[424] Fakrın mümine uygun olduğunu belirten bir hadîse göre "Fakr mümin kula atın yanağındaki perçemden daha çok yakışır." Bkz. Aclûnî, II, s. 131. Fakr ve fakîrleri öven bu hadîslerle birlikte onun zorluğundan ve meşakkatinden bahseden ve ümmeti buna karşı uyaran hadîsler de mevcuttur. Bu konudaki görüşler için bkz. Sancaklı, "Fakîrlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme"

[425] Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, **Tefsîrü't-Taberî**, XV, ss. 237-241.

[426] Bkz. Kehf 18/28: "Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol. Dünya hayatının zinetini arzu edip de gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme." Bu konu hadîs eserlerinde de detaylıca yer almıştır. Mesela bkz. İbn Mâce, Zühd, 7, s. 687.

[427] Bkz. Hucvirî, s. 21, [**Hakikat Bilgisi**, s. 86].

sayılabilirler.[428] Hz. Peygamber'in fakr ve fakîrle ilgili bu hadîsleri, genel olarak zâhirî anlamda anlaşılsa da özellikle tasavvufî mânâda yorumlanıp, daha çok iftikār ve istiğnâ anlamına hamledilmiştir.[429] Hz. Peygamber'den sonra fakîrlik hakkında söylenmiş pek çok söz Ebû Zerr el-Gıfârî'ye atfedilir. Ebû Zerr hiçbir şeyi olmayan, kendini tamamen Allah'a vermiş, O'nun tükenmez zenginliklerinden nasiplenen hakiki fakîrin ilk temsili olarak görülmüştür.[430]

İslâm'da ve fıkhî bakış açısında genel mânâda fakr, zekât ve sadaka tayin etme durumunu zorunlu kılarkan; fakîr de İslâm toplumunda maddî ve mânevî yardım edilecek ve desteklenecek kişiyi ifade eder. Fıkhî anlamda daha sınırlı bir anlama sahip olan fakr kavramı, tasavvufî anlamda daha geniş bir vecheye bürünmüştür.[431] Tasavvufta fakr, varlıktan kurtulup Allah'ta fânî olmak, O'ndan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamak[432]; sâlikin hiçbir şeye mâlik olmaksızın, her şeyin gerçek sahibinin Allah olduğunun farkında olması ve kendisini daima Allah'a muhtaç hissetmesi[433] gibi anlamlara gelir.

Fakr, ilk dönem zâhidlerinin temel şiârıdır. Onlar dünyâyı kötüleyip fakrı zenginliğe tercih ederken bu konuda fakîr sahâbîleri ve özellikle Ashâb-ı Suffe'yi kendilerine model almışlardır.[434] Sülemî'ye göre fakîrlerin ve zâhidlerin önderleri Ashâb-ı Suffe'dir.[435] Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038), bu topluluğun zühd ve fakr ile olan ilişkileri hakkındaki tespitleri ise şöyledir:

> *Onlar, Allah'ın kendilerini fânî nimetlere güvenmekten ve bu şeylerle yükümlülükleri konusunda akıllarının başlarından gidip günaha yönelmelerinden koruduğu bir zümredir. Allah bu topluluğu kendini O'na verip her şeyden soyutlanan fukarâ için rehber kılmıştır. Aile ya da malları yoktur. Ticaret ve mal gibi meşgaleler kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoymaz. Dünyâdan kaçırdıkları şeyler için üzülmezler. Ancak ukbadan ellerinde olan şey için sevinirler…*[436]

---

[428] Sancaklı, ss. 361-362.
[429] Kettânî'ye göre iftikār (kendini mutlak olarak Allah'a muhtaç hissetmek) tam olarak tahakkuk ettiğinde, ğınâ/istiğnâ (insanın kendisini Allah'tan başkasına muhtaç bilmemesi) da gerçekleşmiş olur. Çünkü bu iki hâl, ancak birbiriyle tamam olur. Bkz. Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 494. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "Fakr", **DİA,** Ankara, 1995, XII, s. 133; Afîfî, **Tasavvuf**, s. 240.
[430] Schimmel, s. 46.
[431] Fıkhî anlamda "fakîr" kavramının mâhiyeti için bkz. Eskicioğlu, XII, ss. 129-131.
[432] Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 204.
[433] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 131.
[434] Uludağ, XII, s. 133.
[435] Sülemî, "Beyânü Ahvali's-Sufiyye", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 134.
[436] Ebû Nuaym İsfahânî, I, ss. 337-338.

Fakîrlerin zenginlerden önce cennete gireceğini ve cennet ehlinin çoğunu fakîrlerin oluşturacağını dile getiren hadîsler de ilk zâhidlerin yoksulluğu zenginliğe yeğlemesinde etkili olmuştur. Ancak onlar, fakîrliği dînî kurtuluş için daha ihtiyatlı bir yol kabul etmekle birlikte zenginliği de kötülememişlerdir.[437] O dönem zâhidlerinin, fakrın maddî anlamı üzerinde durduklarına işaret eden Afîfî onların fakra bakışıyla ilgili diyor ki:

> *... İlk müslüman zâhidler fakîrliği maddî mânâda ele almışlar ve maddî anlam çerçevesini taşmadan sahip oldukları mal ve metâı terk etmeyi tarikatlerinin temeli saymışlardır. Hatta bu terki, zühd hayatına girişin bir şartı telakkî etmişlerdir. İbrahim b. Edhem ve benzeri zâhidlerin fakra dair sözlerini incelediğimizde bu yaklaşımı görürüz.*[438]

Abdullah b. Mübârek'in "Fakr anında zengin görünmek, fakîrlikten daha iyidir"[439] görüşünden hareketle fakrın ilk zâhidlerce mutlak mânâda algılandığı söylenebilir. Horasan bölgesinin[440] ilk zâhidlerinden İbrahim b. Edhem'e dair anlatılan ve fakr kavramının maddî çerçevede telakkî edildiği bir hikâyeye göre, bir adam İbrahim b. Edhem'e on bin dirhem verir. İbrahim, adamdan bu parayı almaz, geri çevirir. Ona şöyle der: "Adımı on bin dirhemle fukarâ dîvanından silmek mi istiyorsun? Bunu yapmam."[441] Bu meyânda bir başka sözünde İbrahim b. Edhem: "Fakrı istedik, bizi ğınâ/zenginlik karşıladı. İnsanlar ğınâyı istediler, onları da fakr karşıladı"[442] demiştir.

Fakr da zühd gibi, zâhidlerin subjektif ve negatif dünya ilişkilerini gösteren terimlerdendir. Bu bakımdan iki terim birbiriyle yakından alâkalıdır. Nitekim

---

[437] Uludağ, XII, s. 133.
[438] Afifî, **Tasavvuf**, s. 239.
[439] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 457.
[440] Bu bölgenin ilk zâhidleri daha sonra Basra ve Bağdat civarına gidip etkilendikleri için, kendilerinde Basra Mektebi'nin zühd, fakr gibi özellikleri öne çıkmıştır. "Tevekkül" konusunda da öne çıkmış zahidler bu bölgedendir. Bkz. Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 110. O halde onların, fakr düşüncesini geliştirerek, gereği yahut neticesi olan tevekkülü şiar edindikleri görülür.
[441] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 453. İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918) ile ilgili bir hikâye, fakrın ilk dönem zâhidlerinkine benzer olarak yorumlandığına örnektir. Kendisine fakrdan sorulunca bir müddet susar, sonra çıkar ve çok geçmeden geri döner. Ardından şöyle der: "Yanımda dört devanîk (dirhemin altıda biri) vardı. Bu yüzden fakr hakkında konuşmaya Allah'tan hayâ ettim. Hemen gittim onu elden çıkardım." Sonra oturup, fakr hakkında konuşmaya başlar. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 456; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 495.
[442] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 455.

bazılarına göre zühd fakrı gerektirmektedir. Zünnûn'a göre fakr sevgisi zühd alâmetindendir.[443] Serrâc'a göre de zühd fakrla kucaklaşmayı ve onu seçmeyi gerektirir.[444] Bu yüzden her zâhidin bir anlamda -maddî ya da mânevî anlamda- fakirlikten nasib alması lâzımdır. Fakîr dünyâdan veya fânî arzulardan yüz çevirerek aynı zamanda zâhidlik özelliği göstermiş olur. Ebû Bekr b. Tâhir (ö. ?) "Kendisinde dünyâya karşı rağbet olmaması fakîrin hükmündendir (yapması gereken şeydir). Olsa dahi, rağbetinin ona yeteni aşmaması gerekir" demiştir.[445]

Fakrın, biri hakikî (mânevî); diğeri resmî (şeklî, sûrî ve maddî) olarak iki türü vardır. Bir şeye mâlik olmamak resmî ve sûrî fakrdır. Sıfatların hükmünden çıkmak ve hiçbir şeyi kendine tahsis etmeme durumuna gelmek ise hakikî fakrdır. Hakikî fakr (Hakk'a) ihtiyârî bir yöneliştir.[446] Âyetlerde ganimet malları, sadaka gibi ifadelerle birlikte zikredilen fakîr kelimesi, genelde sûrî ve maddî mânâdaki fakîrliğe; "Allah ganî siz fakîrsiniz" kabîlinden olanlar ise mânevî fakîrliğe delâlet etmektedir. Yahya b. Muâz hakikî fakr için "Fakrın hakikati, kulun ancak Allah'la yetinmesidir. Zâhir anlamıyla da bütün sebeplerin yokluğudur" demiştir.[447] Ebû Hafs en-Nisâbûrî'nin "Allah'a fakr ne azîz, rüsûma /şekillere fakr ne zelîl, yalnız Allah'la yetinmek ne iyi, örtü/maske ile istiğnâ ne çirkin"[448] ifadesinden, fakrın sûrî ve hakikî olarak ikiye ayrıldığı, asıl fakrın Allah'a muhtaç olma hâli olduğu, şekilsel anlamda fakrın muteber olmadığı anlaşılmaktadır.

Fakîrliğin çeşitleriyle birlikte fakrın ve fakîr tipinin derecelerinden bahsedenler de olmuştur. Mesela Bişr el-Hâfî'ye göre fukarâ üç çeşittir: Bir çeşit fakir ki başkasından istemez, kendisine verilse de almaz; işte o, ruhânîlerdendir. Allah'tan isterse Rabbi ona verir, Allah'a yemin ederse, onu yemininde haklı çıkarır. Fakîr ki kimseden istemez, ama verilirse alır, işte o, kavmin (fukarâ) mu'tedili (orta yolda gideni)dir. Şiârı tevekkül, Allah'ta sükûn bulmak ve O'na güvenmektir. Fakîr ki sabrı itikâd edinmiş, vakitle mücâhede halinde, bir şeye ihtiyacı olduğunda Allah'ın kullarına gider, kalbi Allah'a istekle doludur. Müşkilinin kefâreti, talebindeki

[443] Ebû Nuaym İsfahânî, IX, s. 362.
[444] Serrâc, s. 73.
[445] Kuşeyrî, **er-Risâle,** s. 460; Sühreverdî, **Avarifü'l-Meârif**, s. 74.
[446] Hucvirî, s. 21, [**Hakikat Bilgisi,** s. 86].
[447] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 453.
[448] Sülemî, **Tabakāt**, s. 105.

sıdkıdır.[449] Dikkat edilirse Bişr'in bu nitelemesinde, istiğna hâlinin mertebeleri yukarıdan aşağıya doğrudur.

Kur'ân ve hadîslerde de yer alan fakr, daha sonra zühd döneminin önemli terimlerinden biri olmuştur. Zühd döneminde bu terim genelde esas anlamı ile ele alınmakla birlikte, farklı bakış açıları da mevcuttur. İlk zâhidler fakr ve zühd ilişkisi üzerinde durmuşlar ve zâhid tipinin fakr sıfatı taşıması gerektiğine işaret etmişlerdir. Zira fakr, zâhidlik alâmetlerindendir. Fakrın, temelde sûrî ve hakikî olarak iki türü bulunur. Bununla birlikte fakîrin ihtiyaç anındaki hâline göre çeşitli fakîrlik derecelerinin bulunduğu da söylenebilir.

1.3.4.4.2.Sâdık (Hakîkî) Fakîr

Fakîr tipi için bir müddet sonra tasavvuf ehli tarafından "sâdık fakir" nitelemesi yapılmaya başlanır. Sülemî'nin belirttiği gibi Ashâb-ı Suffe'nin, mu'tedil fakîrin fakrına uygun yaşamaları hâli[450] bir müddet sonra dengeli fakrın temsilcisi "sâdık" yani hakiki fakîr tipini ortaya çıkarmıştır. Böylece fakîr artık sıdk ile muttasıf hâle gelecek, çoğu fakîr tarifi *sâdık fakîr* şeklinde klasiklerdeki yerini alacaktır. Sâdık fakîr üzerinde, daha sonraki dönemlerde sûfîler tarafından sıklıkla konuşulduğu görülmektedir.[451] Kimseden bir şey istememekle birlikte ikram edilince alan bu ortalama fakîr tipi konum itibariyle havâs ile avâm arasında makul bir yerde bulunur. O, bir şeylere sahip olsa da bunlara esir olmaz, ona hiçbir şey sahip olamaz; kendisine verilenden zarûrî ihtiyacı kadarını alır, haddini aşmaz. Bu, Ebû Osman el-Hîrî'nin hakikî fakr konusunda: "İlgili olduğun şeyi almak, ihtiyaç anında azı çoğa tercih etmektir"[452] sözündeki gibidir. Eserlerde rastlanılan, sûfîlerin hakikî fakîrle (el-fakîru's-sâdık) ilgili bazı tarif ve görüşlerini sıraladığımızda sözkonusu özellikleri görülecektir:

> *Zünnûn'a göre, bir şeyde sükûnet bulmayan, ama her şeyin kendisinde sükûnet bulduğu kişidir.*

---

[449] Sülemî, **Tabakāt**, s. 51.
[450] Bkz. Sülemî, "Beyânü Ahvâli's-Sufiyye", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 134.
[451] Bu bağlamda ilk tasavvuf klasiklerinden sayılan *er-Riâye*'de tespitlerimize göre "fakr" ve "fakîr" kavramları ele alınmamıştır. Ancak *el-Luma*'da fakr ile ilgili birçok bahis vardır. Mesela bunlardan biri "Fukarâya Karşı Alıp Vermede Rıfk ile Muâmele Bâbı" adını taşır. Bkz. Serrâc, s. 262.
[452] Sülemî, **Tabakāt**, s. 149.

Ebû Abdillah el-Mağribî'ye göre, her şeye sahip olan ama kendisine bir şeyin mâlik olamadığı kişidir.
Cüneyd'e göre, hiçbir şeyden müstağnî olmayan, her şeyin kendisiyle müstağnî olduğu kimsedir.[453] *Cüneyd'in "sâdık fakîr" ile ilgili birçok tespiti vardır. El-Mürtaîş, Cüneyd'in sâdık fakîr hakkında "Fakîrle karşılaştığında ona yumuşaklık (rıfk) ile muâmele et, ilimle değil. Rıfk onu samimi kılar, yakınlaştırır. İlim ise soğutur/yabanileştirir" dediğini nakleder ve kendisine "Ey Ebâ Kāsım, hiç ilim fakîri soğutur mu?" diye sorunca Cüneyd, "Evet. Eğer fakrında sâdık ise ve sen de ona ilmini sunarsan, kurşunun ateşte eridiği gibi erir biter" sözleriyle cevap verir.*[454] *Cüneyd'e sâdık fakîrin, ne zaman zenginlerden beş yüz yıl önce cennete girmesinin gerekli olacağı sorulunca "Eğer fakîrin kalbi muâmele ederken Allah'a bağlı (Allah için kalbiyle muâmele ederse) ve men edildiği şey hakkında Allah'la muvâfık ise o zaman fakîrliği Allah'ın bir nimeti sayılır. Zenginliğin zevâlinden korkulduğu gibi, böyle bir fakrın kaybolmasından da korkulur" cevabını vermiştir.*[455]
İbnü'l-Cellâ'ya göre sâdık fakîrin eşyâyayla ilgilenmesi nefsi için değil, başkaları içindir. İşte bu durum, Hz. Osman'ın hâlini tarif eder. Çünkü onun şöyle dediği rivâyet edilir: "İslâm'da açılan bir gediği bu malla kapatacağımı bilmesem, onu biriktirmezdim."[456]
İbrahim el-Havvâs'a sâdık fakîrin alâmeti sorulunca: "Şikâyeti bırakmak, belâ izlerini gizlemek" diye cevap verir. Bu yüzden, bu makamın sıddîkların makamı olduğu söylenir.[457]
Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye (ö. 295/907) göre sâdık fakîr, Allah'ı sebepler konusunda suçlamayan ve her halde O'na sığınandır.[458]
Sehl b. Abdillah'a göre sâdık fakîrin edebi üçtür: İhtiyacı olunca istemez, verilirse reddetmez, aldığında o şeyi başka zaman için biriktirmez.[459]

Sâdık fakîr, yalnız Allah'a muhtaçtır ve O'ndan başka şeye ihtiyaç duymaz. Bu yüzden sûrî yokluktan korkmaz. Onun derdi tasası hakiki yokluktur. Ancak sûrî ve maddî fakrdan korkmak genelde halkın bir zaafı gibi görünse de hakikî olmayan ve o zümreden görünen fakîrler içinde de böyleleri vardır. Fakîrlikten korkmak Allah'ın kulda görmek istemediği bir durumdur. "Şeytan sizi fakîrlikle korkutur ve size cimriliği telkin eder. Allah ise size katından bir mağfiret ve bir lütûf vâdeder. Allah

[453] Serrâc, s. 151.
[454] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 459.
[455] Serrâc, s. 292.
[456] Serrâc, s. 176. O halde fakîrin mal biriktirmesinde bir problem gözükmez. Problem paylaşmamaktadır. Tıpkı zühd gibi fakra bakış da bir bilinç meselesidir. İbnü'l-Cellâ fakrı: "Fakr, bir şeyinin olmamasıdır. Eğer bir şeye sahipsen, bunun senin olmamasıdır" (bkz. Kelâbâzî, s. 114) şeklinde tarif ederken, görüşünde yine zühd dönemi anlayışından izler vardır. Ancak sahip olunan şeyle infak ve îsâr edilecek ve o şey kalbine yerleşmeyecekse mal-mülk hakiki/sâdık fakîr olmaya mâni değildir. Kelâbazî onun bu tarifinin "Onları kendilerine tercih ederler...(Haşr 59/9) âyetindeki mânâ gibi olduğunu belirtir. Bkz. **et-Taarruf**, s. 114.
[457] Serrâc, s. 75.
[458] Sülemî, **Tabakāt**, s. 139.
[459] Serrâc, s. 231. Sâdık fakîrle ilgili ayrıca bkz. Sülemî, "Beyânü Zeleli'l-Fukara", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 192, 198, 199.

her şeyi ihâta eden ve bilendir"[460] âyetinde de şeytanın maddî fakr ile kulu tasalandırdığı vurgulanır. Hâlbuki şeytan gerçek fakîri bu tür mekr ve hilelerle kandıramaz. Çünkü onun asıl zenginliği Allah'tan başkasına ihtiyaç duymamasıdır. Yahya b. Muâz'ın "Fakr, fakîrlik korkusudur; ğınâ Allah ile emânda olmaktır"[461] sözü adeta bu âyeti tefsir etmektedir. Zünnûn'a göre Allah'ın kula kızması ve içerlemesinin alâmeti, onun fakîrlikten korkmasıdır.[462] Hamdun el-Kassâr da bu konuda şöyle diyor: "Şeytan ve ordusu toplandığında şu üç şeyle sevindikleri kadar hiçbir şeyle sevinmezler: Bir mümini öldüren mümin adam, küfr üzere ölen kişi ve fakr korkusu olan bir kalp."[463] Öyleyse fakîrlik korkusu öyle bir illettir ki âdeta cinayet ve küfre eşdeğerdir.

Kur'ân ve hadîslerde zenginliğin zıddı olarak fakr, üzerinde aynen ya da îmâen durulan bir mevzûdur. İslâm'ın ilk dönemlerinde genelde mutlak mânâdaki anlamıyla yokluk ve yoksunluk olarak anlaşılan fakr ve fakîr, âyet ve hadîsler etkisiyle zühd döneminde önemli kavramlardan biri hâline gelmiştir. O dönemde zâhidler fakrı sahâbe ve tâbiînden miras kalan bir anlayışla mutlak mânâda telakkî etmekle birlikte, dönemin sonlarında fakr teorisini geliştirerek, ona mânevî yani hakikî fakr ve hakikî (sâdık) fakîr terimlerini ilave etmiş oldular. Artık fakr deyince, akıl ve îzahlarda iki boyut beliriyordu. Âyet ve hadîsler de buna göre tefsîr edilip yorumlanıyordu. Dolayısıyla kavram hakkında zengin bir mâlumât hâsıl olmaya başlamıştı. Oysa *fakr*ı iki mânâya ayıran bu yolun mensuplarının aksine, zamanla iki mânâ birleştirilerek müslümanın fakîr olması gerektiği gibi olumsuz bir kanaat topluma yerleşti.

1.3.5. Zâhidin Semantik Alanındaki Diğer Terimler

Zâhid odak kelimesiyle doğrudan alâkalı olan anahtar kavramların yanısıra, onun semantik alanında yer alan diğer terimlerden de bahsedelim.

[460] Bakara 2/268.
[461] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 455.
[462] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 456.
[463] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 455.

1.3.5.1.Âlim

Âbid kavramının semantik alanında bulunan kelimelerden biri olarak *âlim*e kısmen yer vermiş olsak da burada bizâtihî zâhid ile alâkalı olarak bu terimi ele alacağız.

'A-l-m (عَلِمَ) fiilinin masdarı olan *'ilm* (علم), *cehl*in (جهل) zıttıdır.[464] *'a-re-fe* (عرف) yani bildi, tanıdı anlamındadır. Ayrıca hissetti (شعر), iyi bildi, haber aldı (خبر) anlamlarına da gelir. İlm kelimesi kişiye dair bir sıfat olduğunda *allâme* (علامة), *allâm* (علام) veya *alîm* (عليم) olarak kullanılır. *Alîm* (عليم), *âlim* (عالم) ve *allâm* (علام) da Allah'ın sıfatlarındandır.[465] *Âlim* (عالم) kula dair bir sıfat olduğunda genel anlamda bildiği ile amel eden olarak tarif edilir.[466]

Kur'ân'da ilim ve âlimliği öven birçok âyetle birlikte[467] özellikle Hz. Peygamber'in "İlim istemek her müslümana farzdır"[468] türünden doğrudan ilmi teşvik eden hadîsleri malumdur. İlmi, zâhir ve bâtın; dünyâ ve âhiret ilimleri olarak sınıflandıranlara göre Hz. Peygamber'in ilmi taleb etmenin farziyeti konusundaki hadîsinde ilimle; ihlâs, mârifet veya bâtın ilmi kastedilmektedir.[469] Nitekim Süfyân'a "İlim nedir?" diye sorulunca "vera'dır" der. Sehl'e göre âlimler *âlim billâh*, *âlim lillâh* ve *âlim bihukmillâh* olarak üçe ayrılır. Âlim billâh yakîne sahip ârif; âlim lillah ihlâs, ahvâl ve muâmelât ilmini bilen; âlim bihukmillâh ise helâl ve haramın tafsilatını bilen kişidir.[470] Mekkî, ulemâdan birinin ilim ehlini avâm âlimi ve havâs âlimi olarak ikiye ayırdığını, avâm âlimini helâl ve haramda fetva veren revâk ehli; havâs âlimini ise tevhid ve mârifeti bilen zâviye ehli âlimler olarak belirttiğini nakleder.[471]

Ehl-i tasavvufa göre zühd; ihlâs, mârifet ya da vera' gibi ilim mertebesinde kabul edilmiştir. Zühdün bu yöndeki mânâsına ilk delillerden biri Kur'ân'da

---

[464] Izutsu, İslâm öncesi zamanlarda cehl kelimesinin, hilmin zıttı olduğunu belirtmektedir. Goldziher'in çalışmalarından önce oryantalistler, İslâm'dan önceki dönemlerde cehl kelimesinin ilmin zıddı olduğuna inanırken; Goldziher sayesinde artık cehlin, ilmin zıttı olmadığı görüşünde ittifak ettiler. Cehlin en iyi bilinen zıt anlamı olarak ilm, ilk zamanlarda (İslâm'dan önce) hilm kadar önemli değildir. Zira o dönemde cehl, hilmin zıt anlamlısıdır. Cehl teriminin zıttı olarak ilm, daha sonra önem kazanmış bir kelimedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, ss. 192-203.
[465] Ferâhîdî, II, s. 152; Ezherî, **Tehzîbü'l-Lüga**, (tah. Muhammed Ali en-Neccâr), II, ss. 416-418.
[466] Ezherî, II, s. 416.
[467] Mesela bkz. Zümer 39/9; Mücâdele 58/11; Fâtır 35/28…
[468] İbn Mace, 17, s. 56 [nr. 224].
[469] Mekkî, I, s. 129.
[470] Mekkî, I, s. 140.
[471] Bkz. Mekkî, I, s. 142. Buna göre revâk ehli zâhir ilimlerin; zâviye ehli ise bâtın ilimlerin temsilcilerini ifade etmektedir.

mevcuttur. Zühd ve ilim, dolayısıyla da zâhid ve âlim ilişkisine en açık örneklerden birisi, kendilerine ilim verilenlerin, dünyâya rağbet edip Kārûn'a[472] özenenlerin karşısında tıpkı zâhidler gibi tavır aldıklarını anlatan şu âyetlerdir:

> *Kārûn, zineti içinde kavminin karşısına çıktı. Dünyâ hayatını arzu edenler: "Keşke Kārûn'a verilenin benzeri bizim de olsaydı; şüphesiz o o çok şanslı!" dediler.*
> *Kendilerine ilim verilmiş olanlar (الَّذِينَ أُوتوا الْعِلْم) ise şöyle dediler: "Yazıklar olsun size! Îmân edip iyi işler yapanlara Allah'ın mükâfatı daha hayırlıdır. Ona da ancak sabredenler ulaşabilir."*[473]

Rivâyete göre Kārûn, eğeri altından olan boz bir katır üzerinde, kırmızı bir elbise ile kavmi İsrailoğulları'nın karşısına çıkmış ve kendisine dört bin atlı ve üçyüz cariye eşlik etmişti. İsrâiloğulları'ndan, mal ve mülk düşkünlüğü zaafında olanlar, heves ederek ona özendiler. Allah'ın âhirettte vaad ettiği şeyler hakkında kendilerine ilim verilmiş olanlar ise Kārûn'a verilenlere özenenlere, 'yazıklar olsun' dediler.[474] Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah Teâlâ'nın bu âyetlerde zühd ehlini ulemâ olarak isimlendirdiğini belirtmiştir.[475] Öyleyse hakikî ilim zühdü, âlimin muhakkık olması da zühdden nasip almasını gerektirmektedir. Yani ilim kişiyi zühde götürmelidir.

Zühd ve ilim ilişkisi üzerinde duran Muhâsibî'ye göre de âlim ve ârif olmanın şartı dünyâya rağbeti kesip, âhirete yönelmektir. İlmin başta gelen göstergesi dünyâya rağbetin kesilmesiyle eziyetten kurtulmaktır. İlmi ihtiyâr eden kişi rûhunu doyurur, gereksiz lezzetlerden ayrılıp zühde yönelir.[476]

Zühd sâhibi âlim kullarında Allah korkusunun da bulunması gerekir. "... Kulları içinden ancak âlimler Allah'tan (gereğince) korkar. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır"[477] âyetine göre âlimde, haşyetullah denilen Allah korkusu olmalıdır. Hâris el-Muhâsibî bu âyetin tefsirinin "Allah'ı en iyi bilen O'na karşı en çok haşyet sâhibi olandır" şeklinde ifade edildiğini belirtmiştir.[478] Daha sonra Kuşeyrî'nin bu konuda ikisi de korku anlamında olan *havf* (خوف) ve *haşyet* (خشية)

---

[472] Kārûn kıssasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesîr, II, ss. 201-208.
[473] Kasas 28/79-80.
[474] Mukātil b. Süleyman, II, ss. 506-507.
[475] Mekkî, I, s. 242. Ayrıca bkz. Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 490.
[476] Muhâsibî'nin bu düşünceleri hakkında bkz. Erginli, **İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı-Hâris Muhâsibî Örneği**, ss. 165-166.
[477] Fâtır 35/28.
[478] Bkz. Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 442. İşârî tefsirler de dâhil, tefsirlerde haşyet ve ilim kelimesinin irtibatlandırıldığı görülür. Bu yorum tasavvufa da yansımıştır.

kelimelerinin farkına değinmesi dikkat çekicidir. Ona göre kim ilmi kaybederse, onda haşyetullah yoktur. Havf yani korku, imân meselesidir.[479] Haşyet ise ilim meselesidir.[480] Öyleyse bu âyette geçen haşyet daha derin bir anlamı hâizdir. İlim sahibi haşyet sahibidir. İlim sahibi zühd sahibidir. O halde âlim, Allah korkusu olan zâhid kişidir. Nitekim Âl-i İmrân sûresinin başında ilimde rüsûh sahibi olanların dualarına yer verilerek onlarda Allah'ın rızasını kaybetme korkusunun bulunduğu açıklanmıştır.[481]

İlim ve zühd ilişkisi ve paralelliğiyle birlikte, bu iki kavramın temsilcileri âlim ve zâhid arasında mertebe olarak fark görenler vardır. Âlimleri insanlar/tebaa; zâhidleri ise "kral" mesâbesinde niteleyen İbnü'l-Mübârek'e[482] göre âlim, zâhide tâbîdir. Âlimin üstün tutulduğu anlayıştan farklı olarak ona göre zâhid daha üstündür. İbnü'l-Mübârek tasavvufta ilk zâhidlerdendir. Zâhidâne hayatıyla meşhurdur. Kendisinin, Kitabu'r-Rikāk okuduğunda, ağlamaktan sanki boğazlanmış bir inek gibi olduğu, bu sırada yanındakilerin ona yaklaşmaya yahut bir şey sormaya cesaret edemediği rivâyet edilir.[483] Zühde ve zâhidliğe bu derece önem veren İbnü'l-Mübârek'e göre ilim sahibi hakikî zâhid âlimden mertebe olarak öndedir.

Bununla birlikte zühd-ilim ilişkisini ortaya koyan bir başka husus da ilk zâhidlerin (ve sûfîlerin) çoğunun muhaddis olmasıdır.[484] Onların hadîse verdiği önem daha sonra Serî'nin "İnsan nüskle/zâhidlikle başlar sonra hadîs tahsil ederse, tembel olur; eğer hadîs tahsiliyle başlar sonra zühd hayatı sürerse, kurtulur"[485] sözünden de

---

[479] Korku ve îmân ilişkisine dair Allah şöyle buyurmaktadır: "… şeytan ruhlu kişi olsa olsa kendi yandaşlarını korkutur. Siz onlardan korkmayın, Bana karşı gelmekten korkun, çünkü siz iman etmiş kimselersiniz." Bkz. Âl-i İmrân, 3/175. Bu konuda Muhâsibî: "İlim korkuyu; zühd rahatı miras bırakır" der ve bu ifadesinde korku için havf (خوف) kelimesini kullanır. Bkz. Ebû Nuaym Isfahânî, X, s. 75, 88.

[480] Bkz. Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, tah. İbrahim Besyûnî, 2. Baskı, Hey'etü'l-Mısrıyye'l-Âmme Li'l-Kitab, Kahire, 1983, III, s. 202. Havf-haşyet ilişkisi hakkında ayrıca bkz. Sibel Kaya, **Havf (Kaygı) ve Reca (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, ss. 50-53.

[481] Bkz. Âl-i İmrân 3/7-9.

[482] Bkz. Mekkî, I, s. 153, 255; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, ss. 139-140. Süleyman b. Dâvud der ki: "İbnü'l-Mübârek'e 'insanlar kimlerdir' diye sordum. 'Âlimlerdir' dedi. 'Öyleyse krallar kimdir?' dedim: 'Zâhidlerdir' cevabını verdi. 'Ayak takımı kimdir?' diye sordum. 'Dinleriyle geçinenlerdir' dedi. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 39. Aynı rivâyet, Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/802) İbn Mubârek'e sorusu şeklinde de geçmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 140.

[483] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, ss. 137-138.

[484] Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 14. Tasavvuf ve hadîs ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Bilal Saklan, **Hadîs Tarihinde Muhaddis Sûfîler,** İnsan Yayınları, İstanbul, 2012; Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadîs**.

[485] Sülemî, **Tabakāt**, s. 58.

anlaşılır. Sehl et-Tüsterî'ye "Kişi ne zamana kadar hadîs yazmalı?" diye sorulduğunda, "Ölene ve kalan mürekkep kabrine dökülünceye kadar" şeklinde cevap vermiştir. Yine başka bir sözünde Sehl'in "Dünyâ ve âhireti isteyen hadîs yazsın; çünkü dünyâ ve âhiret menfaati ondadır" dediği rivâyet edilmiştir.[486]

İlk dönemde hadîs ile birlikte kelâm ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin tahsilinde de zühd vazgeçilmez bir unsurdur. Ebû Bekir el-Verrâk bununla ilgili "Kim zühd olmaksızın kelâm ilmiyle yetinirse, zındık olur. Kelâm ve fıkıh ilmi tahsil etmeden sadece zühdle yetinen bid'atçi olur. Kim de zühdsüz ve vera'sız fıkıh ilmiyle yetinirse fâsık olur. Bunların hepsiyle meşgul olansa, ihlâs sahibi olur"[487] demiştir. Bu ilimler zâhirî ve bâtınî açıdan birbirini tamamlar niteliktedir.[488]

Kişi, kendisinde ilim sıfatı ağır basıyorsa âlim-zâhid; zühd sıfatı ön planda ise zâhid-âlim olarak telakkî edilebilir. Ancak âlimde zühd, zâhidde de ilim bulunması muteberdir. Bu bakımdan ilim yönü baskın olan âlimin zâhid olması ne kadar övülüyorsa, bunun olmaması nedeniyle fâcir ve günahkâr olması da o kadar yerilmektedir. Hz. Ali, "Âhir zamanda öyle âlimler olacak ki insanlara dünyâdan el çektirirken kendileri zühd göstermezler; insanları korkuturlar ama kendileri korkmazlar…" buyurmuştur.[489] Âlimin en çok eleştirildiği hususlardan biri halka telkin ettiği şeyi tatbik etmemesidir. Yine Hz. Ali'nin "İslâm'da iki tip adam/iki güruh belimi büktü (beni sırtımdan vurdu); biri fâcir/günahkâr âlim, öbürü bid'atçi nâsik. Günahkâr âlim insanları ilimden soğutmakta, bid'atçi nâsik ise halkı bid'ate özendirmekte"[490] şeklinde yakınmasından günahkâr âlimin zühhden; bid'atçi zâhidin ise ilimden uzak olduğu anlaşılır. Öyleyse hakikî âlimden zühd, hakikî zâhidden de ilim beklenir.

---

[486] Bkz. Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, **Şezerâtu'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb**, tah. Mahmud el-Arnaûd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1988, III, s. 342.

[487] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 236.

[488] Daha sonraki dönemde sûfî müellifler, zâhirî ve bâtınî ilim ilişkisi üzerinde ısrarla durmuşlardır. Onlar biri olmadan diğerinin eksik ya da bâtıl olduğuna vurgu yapmışlardır. Bunun üzerinde tasavvuf ilminin ehl-i sünnet itikadına muvâfık olduğunu göstermek için durmuşlardır. Özellikle Kuşeyrî ve Gazâlî'de bu çabanın arttığı görülür. Onlara önderlik eden Ebû Tâlib el-Mekkî de zâhir ve bâtın ilminin yakın ve ayrılmaz ilişkisi üzerinde durduğunu "Hayatım üzerine yemin ederim ki zâhir ve bâtın (ilim) İslâm ve îmân mertebesinde, beden ve kalp gibi her biri diğeri ile bağlantılı; biri olmadan diğeri olmayan iki arkadaştır (gibidir)" (bkz. **Kūtu'l-Kulûb**, I, s. 130) sözleriyle belirtmiştir. Gazâlî, bunu bir adım daha ileri götürerek, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl* adlı eserinde zühdü/tasavvufu, niçin ilme tercih ettiğine dair açıklamalarda bulunmuştur.

[489] Mekkî, I, s. 140.

[490] Mekkî, I, s. 141.

1.3.5.2.Fakîh

Zâhid kelimesinin semantik alanında yer alan kelimelerden bir diğeri, sözlükte bir şeyi bilmek ve anlamak, bir şey hakkında ilim sahibi olmak gibi mânâlara gelen ve daha sonra şeriat hükümleri hakkında ilim sahibi olmayı ifade eden *fıkıh* (فقه) teriminin[491] ism-i fâili olan *fakîh* [فقيه]tir.

En genel anlamıyla fıkıh, Mâturîdî'ye göre "görünen vasıtasıyla görünmeyenin, açık olanın vasıtasıyla kapalı (ğâmiz) olanın, esas (asl) vasıtasıyla dalın (fer') bilgisine ulaştıran şeydir."[492] Fıkhın tariflerinden ve "Mâturîdî'nin bilgi sisteminde fıkhın amacının daha çok Allah, âhiret ve âhiret hayatının bilinmesine yönelik olması"ndan[493], fakîhliğin bir anlamda eşyanın dış görünüşüne değil, mânâ ve hakikatine bakmak olduğu çıkarımına varılabilir.[494] Bu bakımdan fakîh, olayların bâtınî ve mânevî yönünü dikkate alması dolayısıyla bir çeşit zâhiddir.[495]

Zühd döneminden itibaren bazı zâhidlerin zâhid ve fakîh tipini özdeşleştirdikleri ve kişide bu iki sıfatın bulunmasını lüzûmlu gördükleri anlaşılır. Bir rivâyete göre Ferkad es-Sebahî (ö. 131/748)[496] bir şey hakkında soru sorduğu ve cevap aldığı Hasan el-Basrî'ye: "Ey Ebâ Saîd, fakîhler sana (bu konuda) muhâlefet ediyorlar, onlar böyle söylemiyorlar" der. Hasan: "Ey anası ölesice Ferkad, sen gözünle fakîhleri gördün mü? Fakîh odur ki; dünyâya karşı zâhid, âhirete tâlib, dininde basîret sâhibi, Rabbinin ibâdetine müdâvim, müslümanların ırz ve şerefleri konusunda tam bir takva ve vera' sâhibi, onların malları hakkında terbiyeli/gözütok ve cemaatine nasîhat ve samimiyet içinde olan kişidir" cevabını verir.[497]

Ferkad ile Hasan el-Basrî arasındaki bu diyaloğa dair başka bir rivâyete göre Hasan el-Basrî'nin fakîh için: "Gecesinde kāim, gündüzünde sâim, dünyâya karşı da

---

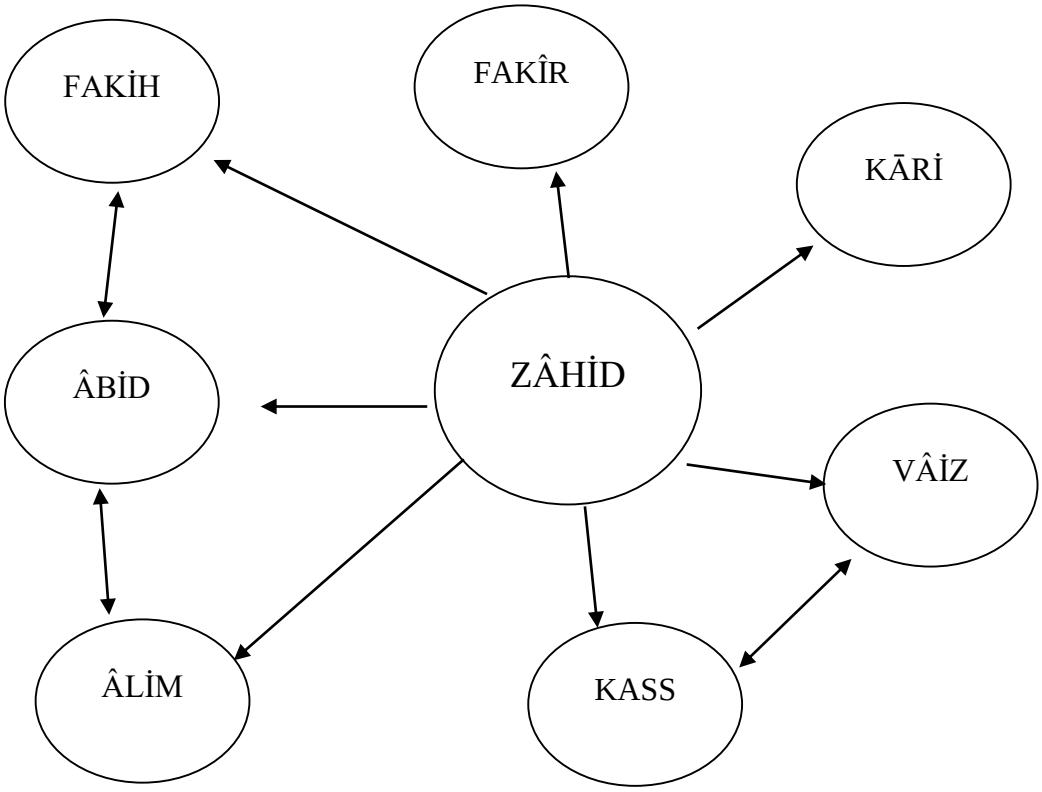
[491] Bkz. Ferâhîdî, III, s. 370; Cevherî, s. 896.
[492] Hanifi Özcan, "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkh' Terimi", **DEÜİFD,** Sayı: 4, 1987, s. 144.
[493] Özcan, s. 145.
[494] Ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, ss. 143-150.
[495] Zühd (ve devamında tasavvuf) bir nevi fıkh-ı vicdânî ve fıkh-ı bâtındır. İlk zâhid ve sûfîlerin çoğu aynı zamanda fakîhtir. Fıkhın "nefsin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmek" (İmâm-ı A'zam) şeklindeki meşhur tarifi, tıpkı bir zâhid gibi fakîhin de nefsin hâllerini mülâhaza edip bunların farkında olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden hakikî her fakîh bir anlamda zâhiddir, denilebilir. İlimler ayrılmadan önce ihtilaflı bir mesele olmayan fıkıh ve zühd ilişkisi, ilimler tasnif edildikten bir müddet sonra ayrılmalara ve bazı ihtilaflara sebep olmuştur. Bu ihtilafların zühd döneminden sonra olduğu söylenebilir.
[496] Ferkad'ın nisbesi Mekkî tarafından es-Sencî olarak verilmiş olsa da doğru olan nisbesi es-Sebahî'dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeybî, s. 300.
[497] Mekkî I, s. 153.

zâhid olandır" dediği nakledilir.[498] Bu rivâyetlere göre fakîh aynı zamanda zâhid olmalıdır ya da fakîh ile zâhid onun açısından aynıdır. Öte yandan muhalefet eden diğer fakîhler bu zâhidâne özellikleri taşımadığı için Hasan el-Basrî'ye göre hakikî mânâdaki fakîhlerden kabul edilmemektedir. Öyle ki muhakkik bir fakîh; âbid, zâhid ve âlim özelliklerini taşıyandır. O, zühde ve zâhidlere, zâhidliğin ve âbidliğin gerektirdiği ahvâle muhâlefet etmez. Bilakis bunları tatbik eder. Kulda fıkh ve zühd sıfatının birlikte bulunması gerektiği ve kulun ancak bu şekilde hayra ereceği hususu üzerinde duran Muhammed b. Ka'b (ö. 118/736) da "Allah bir kul için hayır dilerse, ona üç haslet verir; onu dinde fakîh yapar, dünyâya karşı zâhid kılar, nefsinin ayıplarını ona gösterir"[499] demiştir.

Zâhidle özdeşleştirilen ya da bir zâhidde bulunması gereken niteliklerden bazılarının ilim ve fıkh olduğu anlaşılır. İlk dönemden itibaren ideal bir zâhidin aynı zamanda âlim ve fakîh olması ya da âlim ve fakîhin zühd sıfatı taşıması gerektiği üzerinde durulmuş, bu hasletleri taşımayanların bir yönüyle kusurlu olduğu ilk zâhidlerden itibaren vurgulanmıştır. Netîce olarak fıkhı da içine alacak şekilde zühd-ilim ilişkisinin, daima gündemde olan konular arasında bulunduğunu söyleyebiliriz.

[498] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 447. Aynı rivâyet Ahmed İbn Hanbel'in *Kitâbu'z-Zühd*'ünde isim verilmeden bir adam sordu şeklinde ve Hasan'ın cevabı olarak "Fakîh ancak dünyâya karşı zâhid olan, ahirete rağbet eden, günahlarını gören (basîret sahibi) ve Rabbi'ne ibâdete devam edendir" şeklinde mevcuttur. Bkz. İbn Hanbel, **Kitâbu'z-Zühd**, II, s. 234.
[499] Serrâc, s. 190.

Şekil 1: Zâhid Semantik Alanı Şeması



İKİNCİ BÖLÜM
SÛFÎ TİPİ

Bu bölümde belirli bir dönem (üstün odak kelime ve) ideal tip konumundaki *zâhid*in ardından ortaya çıkan "sûfî" ve bazı anahtar kavramları analiz edilecektir. Sûfî de zâhid gibi aynı zamanda dönemin ideal tipi durumundadır.

2.1. SÛFÎ KELİMESİYLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLARIN TARİHÎ BAĞLAMDA ORTAYA ÇIKIŞI

Sûfî, onun türevleri durumundaki sûfiyye, tasavvuf ve mutasavvıf kelimelerinin zuhûru, bu kelimelerin hangi dönemde ağırlıklı olarak kullanıldığı ve/veya hangisinin daha önce tarih sahnesine çıktığına dair elde bazı veriler mevcuttur. Bunlardan yola çıkarak sûfînin bir tip olarak ortaya çıkmaya ve özellikle bir zümreye ad olarak kullanılmaya başladığı zamanı tespit etmeye çalışacağız.

İlk defa ne zaman kullanıldığıyla ilgili farklı rivâyetler bulunan sûfî terimi hakkında bazı müellifler geç bir dönemde kullanıldığı görüşünde iken; kimileri de terimin Hz. Peygamber zamanında, hatta câhiliye döneminde bile kullanıldığını öne sürmüşlerdir. Bu konuda ilk görüş sahiplerinden biri olan Serrâc, kelimenin İslâm'dan önce kullanıldığına dair şu iddiayı sunar:

> *Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768) ve diğerlerinden Mekke hakkında gelen haberlerin toplandığı kitapta şöyle zikredilmiştir: "İslâm'dan önce bir zamanda Mekke bomboş kalmıştı, öyle ki tavaf yapan kimse yoktu. Uzak bir ülkeden sûfî bir adam geldi. Beytullah'ı tavaf edip ayrıldı." Eğer rivâyet doğru ise bu, "sûfî" kelimesinin İslâm'dan önce bilindiğine delâlet eder. O dönemde bu isim fazilet ve salah ehline nispet ediliyordu. En doğrusunu bilen Allah'tır.*[500]

Serrâc'ın bu rivâyetine göre câhiliye döneminde sûfî adı lakab olarak kullanılan bir kelimedir. Bu lakabın verilme sebebi, kişinin birtakım özel haslet ve faziletleri taşıması idi. Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki bazı kavramların kasden anakronik olarak kullanıldığı görülür. Yani İslâm öncesi dönemde rûhânî/mânevî hayatın gerektirdiği bazı özelliklere sahip bir din mensubu Kâbe'yi tavaf etmiş ve bu

[500] Serrâc, ss. 42-43.

olay asırlar sonra, zaten sûfî kavramının türetildiği bir dönemde "sûfizm" olarak isimlendirilmiş olabilir.

M. Hamiduddîn, Serrâc'ın sûfî kelimesinin İslâm'dan önceki devirde de var olduğu yönündeki düşüncesinin İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Zemahşerî (ö. 538/1144)[501] ve Firûzâbâdî (ö. 817/1415)[502] tarafından aynı şekilde desteklendiğini nakletmektedir.[503] Mesela İbnü'l-Cevzî örnek isim de vererek der ki: "Onlara (sûfîlik yolunda olanlara) göre Beyt-i Harâm'da kendini Allah'a hizmete adayan ilk kişi kendisine sûfe denen ve asıl adı Ğavs b. Mürr olan şahıstı."[504] Bu bilgilere göre kelimenin kullanımı İslâm öncesine gitmektedir.

Serrâc, sûfî kelimesinin kullanımının, "teberrüken" Hz. Peygamber ve ashâbı zamanına kadar ulaşabileceğini ifade etmiştir. "Resûl'ün ashâbı arasında ve onlardan sonrakilerde sûfiyye adını duymadık. Biz sadece âbidleri, zâhidleri, seyyâhları ve fukarâyı biliriz. Resûl'ün ashâbından kimse için sûfî adı kullanılmadı" diyen birisine Serrâc şöyle cevap vermiştir:

> *Allah Rasûlü ile sohbetin belli bir şerefi vardır. Onlara sahâbe adından daha şerefli bir ad nispet edilemez. Bu, Resûlullah'ın şerefi ve saygınlığı sebebiyledir. Onların; zâhidlerin, âbidlerin, mütevekkillerin, fukarânın, rıza sahiplerinin, sabredenlerin, mütevâzıların… imâmları olduklarını görmez misin? Onların hepsi, ancak Resûllulah'la sohbetin bereketine ulaştılar.*[505]

Serrâc'ın bu tespitine mukābil, Hucvirî (ö. 465/1072) tasavvuf kelimesinin ilk kez kullanımını açıkça Hz. Peygamber'e kadar götürür. Mesela eserinin bir yerinde

---

[501] Zemahşerî eserinin "Sûf" maddesinde bu kelimenin yün anlamına geldiğini açıkladıktan sonra şöyle diyor: *Sûfe ailesinin, kendilerini hacıları Arafat'tan geçirmeye ve yardıma adadıkları söylenir. Onlara Sûfân ve Safvân ailesi denir. Safvân ailesinin Kâbe'nin hizmetinde bulunan nâsiklerden olduğu rivayet edilir. Sûfîlerin de nüsk ve taabbüd konusunda bunlara benzetilerek nisbet edildiği ya da Ehl-i suffeye nispet edildiği umulur/düşünülür. Denilir ki: Saffiyye yerine sûfiyye lafzı, tahfîf için fe'nin birinin vava dönüşmesiyle olur veya bunlar sûfa (yüne) nispet edilir ki bu da âbidlerin ve savmaa ehlinin giysisidir.* Bkz. Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez- Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâga**, tah. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, I, s. 564.

[502] Fîrûzâbâdî, sözlüğünün "Sûf" maddesinde şöyle diyor: "Câhiliye döneminde, Mudar kabilesinden Kâbe'nin hizmetinde bulunan ve hacılara yardım edenler için kullanılan bir lâfızdı. Yani onlar hacılara haccın rükunlerinden biri olan "ifâza tavafı"nın (Arafat'tan inip Mina'ya gitme) vaktini bildiriyorlardı. Bkz. Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el- Fîrûzâbâdî, **el-Kāmûsu'l-Muhît**, tah. Muhammed Naîm el-Arkûsî, 8. baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1426/2005, s. 829.

[503] M. Hamiduddin, "İlk Sufiler", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. Mustafa Armağan, Ed. M. M. Şerif, (Türkçe Baskı Ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, I, s. 354.

[504] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 156.

[505] Serrâc, s. 42.

Hz. Peygamber'in şu rivâyetini aktarır:[506] "Bir kimse, tasavvuf ehlinin [ehlü't-tasavvuf] duasını dinler de âmin demezse, o kimse Allah nezdinde gafil olarak yazılır."[507] Hucvirî'nin bu nakline göre tasavvuf kelimesinin zuhûru, çok erken sayılabilecek bir döneme çekilmiştir.

Araştırmacılar genelde sûfî ve tasavvuf kelimelerinin müslümanlar arasında sonradan çıktığı ve bunları ilk kullananların da Bağdatlılar olduğu görüşünü benimserler.[508] Bu görüşün karşısında olan ve sûfî kelimesinin tâbiîn döneminde ortaya çıktığını düşünen Serrâc, bu fikri çürütmek[509] için şöyle demiştir: "Biri derse ki 'Bu isim (sûfî) Bağdatlılar'ın çıkardığı bir kavramdır', bu imkânsızdır. Çünkü Hasan el-Basrî zamanında bu isim biliniyordu. O, Resûl'un ashâbından bir kısmıyla görüşmüştü. Hasan el-Basrî'nin şöyle dediği rivâyet edilir: "Tavaf esnasında bir sûfî gördüm. Ona bir şey verdim ama almadı ve dedi ki: Yanımda dört çeyrek dînâr var, bu bana yeter."[510] Ayrıca *Hilyetü'l-Evliya*'da rastladığımız Cafer b. Sâdık'a (ö. 148/765) atfedilen bir tarif olarak "Resûl'ün zâhirinde yaşayan seniyy (yüce); bâtınında yaşayan ise sûfîdir"[511] şeklindeki rivâyetin doğru olduğu kabul edilirse, yine sûfî kelimesinin, Hasan el-Basrî dönemi ve sonrasında bilindiği sonucu ortaya çıkar.

Serrâc'ın yukarıdaki tespitlerine ilâveten, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) kesin bir yargıyla sûfîlerin ilk ortaya çıktığı yer konusunda fikir beyan etmiş ve buranın Basra olduğunu belirtmiştir. Ona göre ilk deverân yapan[512] kişiler de Hasan el-Basrî'nin arkadaşı Abdülvâhid b. Zeyd'in[513] bazı arkadaşlarıdır. Basra'da zühd, ibadet, havf gibi konularda diğer beldelerde olmayan derecede bir abartı hâkimdi. Bu yüzden "Kûfî fıkıh" ve "Basrî ibadet" tabiri yaygındı. Bu meyanda Basra âbidleriyle ilgili

---

[506] Hamiduddîn, I, s. 354.
[507] Bkz. Hucvirî**,** s. 31, [**Hakikat Bilgisi,** s. 95].
[508] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 30.
[509] Hamiduddîn, I, s. 352.
[510] Serrâc, s. 42.
[511] Ebû Nuaym İsfahânî, I, s. 20. Ebû Nuaym; Cafer'in, Resûl'ün bâtını ile onun temiz ahlâkını ve bâtını âhiret için seçmesini kastettiğini belirtmiştir. Bkz. **Hilyetü'l-Evliyâ**, I, ss. 20-21.
[512] Bu kişilerin henüz o dönemde deverân yaptıkları anlaşılmaktadır.
[513] Bir rivâyete göre, Hasan el-Basrî'nin sohbetlerine katılan ve ashâbın en seçkinlerinden olan Abdülvâhid b. Zeyd'e "Sence sûfiyye kimdir?" diye sorulduğunda: "Tasalarını akıllarıyla çözen, kalpleriyle onlardan uzak duran, nefislerinin şerrinden Efendilerine/Allah'a sarılan/tutunanlardır. İşte sûfîler onlardır" sözleriyle cevap vermiştir. Bkz. Serrâc, s. 45; Harkûşî, **Tehzîb**, s. 25. Abdülvâhid b. Zeyd'in zâhid, âbid ve nâsik gibi tiplerin hüküm sürdüğü bir dönem olan zühd döneminin seçkin kişilerinden olması, genelde zâhidler arasında sayılması ve onlar hakkında konuşması, kendi döneminde henüz bir zümre olarak ortaya çıkmamış olan sûfîler hakkında konuşmasına ve hatta onların genel özelliklerini tasvir edecek derecede bir tipoloji çıkarımında bulunmasına imkân vermeyeceğini düşündürmektedir.

Kur'ân okurken bayılan ya da ölenler olduğu tarzında hikâyeler anlatılır.[514] Tasavvufun başlangıcı olan zühd hakkında Kûfe ve Basra ayrımında bulunan ve Basra vurgusunu yapan İbn Teymiyye şöyle devam eder: "Kûfe'de fıkıh ve ilim yolundan gidenlerin olduğunun bilinmesi gibi, tasavvufun menşeinin Basra'dan olduğu ve orada ibadet ve zühd yolunu tutanların bulunduğu bilinir..."[515]

Sûfî kelimesinin zuhûruyla ilgili dönem ve yer tespitleriyle birlikte, "araştırmacılara göre ilk defa sûfî olarak isimlendirilen kişilerle ilgili haberler, üç Kûfeli zâhid çevresinde döner. Bunlar Câbir b. Hayyan (ö. 200/815), Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767) ve Abdek es-Sûfî'dir (ö. 210/825)."[516] Eserinde bazı kişileri sûfî kategorisinde ele alan ve sûfî olarak bilinen ilk kişilere yer veren Câhız (ö. 255/869) da "İyi Söz Söyleyen Nüssâktan Olan Sûfiyyenin İsimleri" başlığı altında Ebû Hâşim es-Sûfî'ye yer vermiştir.[517] Söz konusu isimlerle alâkalı olarak bazı mutasavvıflar ilk kez sûfî adını alan kişinin Ebû Hâşim el-Kûfî olduğu görüşünü benimsemiştir. Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) "Ebû Hâşim künyesiyle meşhûrdur. Şam'da şeyhti ama aslen Kûfeliydi. 161/778'de Basra'da vefat eden Süfyân es-Sevrî'nin çağdaşıydı"[518] sözleriyle tanıttığı Ebû Hâşim'e dair Serrâc, Süfyân es-Sevrî'nin "Ebû Hâşim es-Sûfî olmasaydı riyânın inceliklerini bilmezdim"[519] rivâyetine yer vermiştir. Aynı kişi *Hilyetü'l-Evliyâ*[520] ve *Sıfatu's-Safve*'de[521] "Ebû Hâşim ez-Zâhid" şeklinde geçer. Bu iki eserin *el-Luma*'dan sonra telif edilmelerine rağmen, Ebû Hâşim için "sûfî" yerine "zâhid" lafzını tercih etmesi önemlidir. Bununla birlikte daha sonraki dönemde Câmî, Süfyân es-Sevrî'nin "Ebû Hâşim'i görene kadar/olmasaydı sûfî kime denir ve nedir bilmezdim"[522] sözünü naklederek, sûfî isminin ilk defa Ebû Hâşim için kullanıldığını vurgulamıştır.

---

[514] İbn Teymiyye, **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, 3. Baskı, Dâru'l-Vefa, Mısır, 2005, XI, ss. 7-8.
[515] İbn Teymiyye, XI, s. 13.
[516] Şeybî, s. 287.
[517] Câhız, I, s. 366. Diğer kişiler arasında Kilâb, Küleyb, Haşim el- Evkās ve Salih b. Abdilcelil bulunmaktadır.
[518] Bkz. Abdurrahmân Câmi, **Nefehâtu'l-Üns Min Hazarâti'l-Kuds,** (Lâmî Çelebî Tercüme ve Şerhi İle), Marifet Yayınları, İstanbul, 1980, s. 86, [Câmi**, Evliya Menkıbeleri**, (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi), haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 147].
[519] Serrâc, s. 42.
[520] Bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 225.
[521] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, II, s. 306.
[522] Câmi, s. 86, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 147].

Massignon'un İslâm Ansiklopedisindeki "Tasavvuf" maddesinde yazdığına göre, sûfî lakabının kullanılması hicrî II. asrın ikinci yarısında başlamıştır:[523] "Şahıs nisbesi olan al-sûfî tarihte ilk defa miladî VIII. asrın ikinci yarısında, kendine has bir riyâzet akidesi bulunan Kûfe'li Şîî kimyager Câbir b. Hayyân[524] ve tanınmış mutasavvıf, Kûfeli Ebû Hâşim ile görünür."[525] Bazı araştırmacılar ise sûfî adı verilen ilk kişinin Abdek es-Sûfî (Abdulkerim ya da Muhammed) olduğunu söylerler.[526] Bir rivâyete göre Abdek'in diğerlerinden farkı, bu lakabı Kûfe'de değil Bağdat'ta alan ilk kişi olmasıdır.[527]

Osmanlı'nın son dönem müelliflerden Sâdık Vicdânî (ö. 1939) de Ebû Hâşim'in ilk sûfî olduğunu kabul ederek, ona bu lakabı kimin verdiği üzerinde durmuştur: "Ebû Hâşim es-Sûfî el-Kûfî'ye ilk önce bu lakabı verenin kim olduğu hakkında iki rivâyete rastladım. Birinci rivâyette, ona bu lakabı tâbiînin büyüklerinden Hasan el-Basrî hazretleri, ikinci rivâyette mezheb imâmlarından Ahmed b. Hanbel verdi diyorlar" sözleriyle Ebû Hâşim'e ilk defa bu lakabı verenlerin Hasan el-Basrî ya da Ahmed b. Hanbel olabileceği şeklindeki bir habere rastladığını belirtir. Vicdânî'ye göre bu durum, sûfî isminin ya aslen Arap dilinde varlığına ya da Hasan Basrî'nin

---

[523] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 31.

[524] Hitti sûfî isminin ilk kez meşhur müneccim Câbir b. Hayyân (ö. 160/776) için ıtlak olunduğunu belirtir. Bkz. Philip Hitti, **Târîhu'l-Arab,** 4. Baskı, Dâru'l Keşşâf, 1965, s. 522. İbn Nedîm de Câbir b. Hayyân'ın sûfî olarak ma'rûf olduğunu zikreder. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, tah. İbrahim Ramazan, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1417/1997, s. 435.

[525] Louis Massignon, "Tasavvuf", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, XII/I, s. 16.

[526] Fahd b. Süleyman el-Füheyd, **Neş'etü Bidai's-Sûfiyye**, Riyad, s. 20; eş-Şeybî, s. 292. Massignon eserinin "IV. Asırdan Önce 'Sûfiye' Kelimesinin Müşterek Kullanılış Şekli" başlığı altında Muhâsibî'nin, Kûfe'nin sûfiyyesinden biri olan Abdek'in "mekâsib" hakkındaki inancının aşırı derecede şiddetli oluşunu eleştirmek için ondan bahsettiğini belirtmiştir. Yani Abdek'i sûfîler zümresi içinde göstermiştir. Bkz. Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 35. Malatî (ö. 377/987), Abdek'in başını çektiği zındık fırkalardan birinin Abdakiyye olduğunu belirtmiştir. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Malatî, **et-Tenbîh ve'r-Red Alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'**, tah. Muhammed Zâhid el-Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turâs, ts, s. 93. Bu fırkanın özelliklerinden biri, yiyecek hariç her şeyi yasaklaması ve bunları ancak âdil imâma helâl saymasıdır. Onunla (yani dünyâyla) ve ehliyle muamele haramdır. Bu taifenin ismi "Abdekiyye"dir. Çünkü bu kuralları onlara Abdek koymuştur. Onları buna davet etmiş ve kendisine tâbi olmalarını emretmiştir. Abdek hakkında bu ve benzeri ayrıntılı bilgiler için bkz. Füheyd, s. 20; Abdurrahman Abdulhâlik, **el-Fikrü's-Sûfî fi Dav'i-l-Kitâb ve's-Sünne**, 2. Baskı, Mektebetü İbn Teymiyye, Kuveyt, ss. 389-390; Şeybî, ss. 292-294.

[527] Bkz. Şeybî, s. 292. İbn Teymiyye gibi sûfilik ve tasavvufun doğuşunda Kûfe ve Basra karşılaştırması yapan ve bu adın Kûfe'de zuhûr ettiğini belirten Afîfî'ye göre, bu adı alan ilk kişi Ebû Hâşim de olsa Câbir de olsa, sûfî kelimesinin Kûfe'de ortaya çıkması normaldir. Zira tasavvuf tarihinde bilinen ilk medrese Basra ve Kûfe'de kurulmuştur. Kûfe, mânevî kültürlerin mirasçısı olan Aramî kültürün tesirindeydi. Bu tesir Kûfe tasavvufunda ilahî sevgi konusunda tezâhür etmiştir. Basra ise Hint kültürünün etkisinde idi ve bu kültürün tesiri de Basra tasavvufunun pratik ağırlıklı oluşunda görülmektedir. Bkz. Afîfî, **Tasavvuf**, s. 31.

yaşadığı devirden önce ortaya çıkmış olduğuna delâlet eder. Hâlbuki Arab dilinde bu isim yoktur. Asr-ı saâdette, Hulefâ-i Râşidîn zamanında ve Hasan el-Basrî'nin yaşadığı hicrî I. yüzyılın son yarısıyla tâbiîn devrinin ilk senelerinde ortaya çıktığına dair de elde hiçbir senet yoktur. Ayrıca Hz. Ömer'in hilafet döneminde doğmuş olan Hasan el-Basrî'nin hicrî 111'de vefat tarihiyle, doğum tarihi belli olmayan Ebû Hâşim'in vefatı arasında kırk sene kadar zaman vardır. Hasan el-Basrî gibi en muazzam bir mürşid-i kâmilden sûfî ismi gibi bir ünvanı almak ise yaşça kemâle ermeyi ve hiç olmazsa elli yaşını geçmiş olmayı gerektirir. Bunun için Ebû Hâşim'in yüz sene yaşadığının düşünülmesi ve her halde o lakabın evvelce zuhur etmiş olması lazımdır. Hâlbuki lakabın daha önce ortaya çıktığına dair bir delil yoktur. Ebû Hâşim'in yüz sene kadar yaşadığına delâlet eden bir kayıt da yoktur. O halde birinci rivâyete asılsız denebilir.[528]

Vicdânî'ye göre Ebû Hâşim'e ilk defa sûfî diyen kişi Ahmed b. Hanbel de değildir. Ahmed b. Hanbel'in, sûfî ismini alan ilk kişi olan Ebû Hâşim es-Sûfî el-Kûfî'nin vefatından ondört sene sonra 164'de doğmasına bakılırsa, onun sûfî ismini veren kişi olduğu söylenemez. Çünkü sûfî ismi daha İbn Hanbel doğmadan önce sûfîlere ait şiirlere girmeye başlayarak tanınmıştır. Örneği de şudur:

> *Hırka diken (hırkayla meşgul olan) bir sûfî bir pazarcıdır (pazarcıya benzer).*
> *Eğer fakra iğne vurursa (fakr elbisesi dikerse) bu hoş bir iştir.*

Bu beyit, ârifâne şiirleriyle de meşhur olan ilk velîlerden Şakîk el-Belhî'nindir. Hazreti Şakîk, Ahmed b. Hanbel doğmadan on üç sene önce vefat etmiştir. Abdulvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565), İmâm Ahmed'in Ebû Hamza'ya (ö. 289/901) "sûfî" dediği rivâyetine de *Tabakât*'ının girişinde[529] ve ayrıca Ebû Hamza el-Bağdâdî'nin hayatını anlattığı kısımda[530] yer vermiştir. Buna göre sûfî topluluğuna dair söz söylediği bir mecliste İmâm Ahmed b. Hanbel, Ebû Hamza'ya "Ey sûfî! Bu bâbda sen ne dersin?" diye sormuştur.[531] Vicdânî'ye göre İbn Hanbel'in bu hitabı sûfî isminin koyucusu olduğuna değil; önceleri var olan sûfî lakabıyla Ebû Hamza'ya,

---

[528] Ebû Rıdvan Mustafa Sâdık Vicdânî (Kayıkçıoğlu), **Sûfî ve Tasavvuf Kelimelerinin Asıl ve Menşe'leri Hakkında (Tomar-ı Turûk-ı Aliyye'den)**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340, ss. 55-56.
[529] Abdulvehhâb eş-Şa'rânî, **et-Tabakātu'l-Kübrâ**, tah. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2005, Kahire, I, s. 13.
[530] Şa'rânî, I, s. 180.
[531] Bu rivayet için ayrıca bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 99.

ta'zim için hitab ettiğine ve onun böyle hitablarıyla sûfî isminin yayılmasına ve yücelmesine hizmet ettiğine delâlet eder.[532]

Lakabı verenin meçhul olduğu neticesine ulaşan Vicdânî'ye göre, bu lakabın Ebû Hâşim'e ya yünden hırka giydiği için bir seveni tarafından latife yoluyla veya bir muhâlifi tarafından muhalefet ve küçümseme maksadıyla sûfa (yüne) nispet edilerek verilmiş olması muhtemeldir.[533]

Sûfî adının lakab olarak verilmeye başlanması câhiliye dönemine kadar gider. Daha sonra bu lakabla anılan zâhidlerden bazılarının ne zaman ve nerede ortaya çıktığına dair görüşler belirtilmiştir. Sûfî lakabını alan bu kişiler, diğer zümrelerden ayrıldıkları zühd, takva, dinin derûnî yönüne verdikleri ağırlık gibi hasletlerle bir araya gelerek bir sûfîler zümresi oluşturmuşlardır. Ardından ise bu zümrenin faaliyetleri tasavvuf adı altında sistemli hâle gelmeye başlamıştır. Nitekim sûfî adının bu topluluğun (sûfiyyenin) büyükleri için hicrî 200'den önce bilindiğini belirten Kuşeyrî[534], zâhid ve âbidlerden sonra sûfî topluluklarının ortaya çıkış nedeninden bahsetmiştir. Buna göre, o dönemde bid'at yolları ortaya çıkmış, fırkalar arasında çekişmeler baş göstermiş ve her fırka zâhidlerin kendi içlerinde olduğunu iddia etmişti. Her nefeste Allah'la beraber olmayı gözeten, kalplerini gaflet musibetlerinden korumaya çalışan ehl-i sünnetin havâssı ise sûfiyye[535] adıyla öbürlerinden ayrılmışlardı.[536]

İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) göre sûfiyye olarak anılan topluluk, kendilerini Allah'a vermek yönünden câhiliye dönemindeki Gavs b. Mürr'e benzedikleri için böyle adlandırılmışlardır. Nitekim Ebû Muhammed Abdu'l-Ğaniyy el-Hâfız, Velîd b. el-Kāsım'a "Sûfî neye nispet edilir?" diye sorunca: "Câhiliye zamanında Kâbe'de ikāmet eden, 'sûfe' denen ve kendisini Allah'a adamış bazı insanlar vardı… İşte onlara benzeyenlere 'sûfiyye' denilmiştir"[537] cevabını verir. İbnü'l-Cevzî'nin, sûfî kelimesinin kişilere lakab olmasıyla, bir zümreye atfen kullanılması arasındaki farka işaret ettiği görülür. Bu ayrım önemlidir. Buna göre münferiden sûfî lakabı câhiliye

[532] Vicdânî, ss. 58-59.
[533] Vicdânî, s. 60.
[534] Onun bu sözüyle Ebû Hâşim ve Câfer Sâdık gibi zâhidlere işaret ettiği akla gelmektedir.
[535] Metnin aslında bu kelime yerine *tasavvuf* ibâresi geçse de cümlenin gelişine göre tasavvuf yerine sıfat ifade eden "sûfî/sûfiyye" kelimesi anlam açısından daha uygun gözükmektedir.
[536] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 42. Benzer tespitler için bkz. İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs,** ss. 157-158.
[537] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 156

döneminde ortaya çıkmış, ilerleyen dönemde ise zühd, ibadet, hizmet gibi yönlerden câhiliye dönemindeki kişilere benzeyenlerin oluşturduğu topluluğa "sûfiyye" denmiştir.

İbn Teymiyye "sûfiyye" lafzının hicrî ilk üç asırda meşhur bir terim olmadığını, bu lâfız hakkında konuşmanın bundan sonra yaygınlaştığını belirtir. Söz konusu lâfız hakkında konuşma, Ahmed b. Hanbel[538], Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi büyük imâmlardan aktarılmıştır. Süfyân es-Sevrî'nin de bu lâfız hakkında konuştuğu rivâyet edilmiştir. Bazıları ise bunu yani lâfızla ilgili konuşmayı Hasan el-Basrî hakkında[539] zikretmişlerdir.[540] Buna göre, İbn Teymiyye sûfî kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığından değil; ne zaman yaygınlaştığından bahsetmiştir.[541] Onun, kelimenin yaygınlaşmasından bahsettiği bu dönem, aynı zamanda sûfîlerin topluluk olarak ortaya çıktıkları devirdir.

İbn Haldûn (ö. 808/1405), Kuşeyrî'den yaptığı alıntıyla, sûfî topluluklarının ortaya çıkışını şöyle ifade etmiştir:

> *Daha sonra itikad konusunda bidatler hâsıl olmuş, Mutezilîler, Râfızîler ve Hâricîler gibi gruplar (halkı) zühde ve ibadete çağırmıştı… Böyle bir devirde Ehl-i sünnet içinden kalbe ait amellere riâyet eden, zâhirî ve bâtınî amellerinde selef-i sâlihîne uyan seçkin bir zümre ortaya çıktı. İşte bunlara "mutasavvıfe" (sûfiyye) denildi. Üstâd Kuşeyrî bu adın h. 200'den evvel bilindiğini söyler.*[542]

İbn Haldûn *Mukaddime* adlı eserinde "II. asırda ve daha sonra dünyâya meyletme yaygınlaşıp halk dünyâya dalınca, kendilerini ibadete verenler "sûfiyye" ve "mutasavvıfe" ismiyle diğerlerinden ayrılıp meşhur oldular"[543] şeklinde benzer îzahlara yer vermiştir. Kuşeyrî'nin aynı süreci "tasavvuf"un doğuşu için anlatmasına mukābil, İbn Haldûn bu süreci, mutasavvıf ya da sûfî zümresinin nasıl ortaya çıktığını anlatmak için ele almıştır. Bu ayrım, tasavvuf teriminin mi yoksa temsilcisi olan sûfîler topluluğunun mu daha önce ortaya çıktığı sorusunu akla getirmektedir.

---

[538] Daha önce de naklettiğimiz gibi, İbn Hanbel'in Ebû Hamza el-Bağdâdî'ye bazı konularda soru sorduğu ve "Ey sûfî, bu konuda ne dersin?" dediği rivâyet edilir. Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 99; Vicdânî, s. 58. Afîfî ise İbn Hanbel'in Muhâsibî'ye böyle dediğini nakletmiştir. Bkz. **Tasavvuf**, s. 31.
[539] Daha önce geçtiği gibi Serrâc bunlardan biridir.
[540] İbn Teymiyye, XI, s. 7.
[541] Afifi, **Tasavvuf**, s. 31.
[542] Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil Li Tehzîbi'l-Mesâil**, tah. Muhammed Mutî el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1996, (Şifâü's-Sâil), ss. 43-44.
[543] Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, **Mukaddime**, nşr. Ahmed ez-Za'bî, Dâru'l-Erkām b. Ebî'l-Erkām, Beyrut, ts., s. 517.

Zühd ve zâhidlerden sonraki sürece İbn Haldûn gibi, sûfîlerin (bir topluluk olarak) ortaya çıktığı dönem olarak bakmanın daha uygun olduğu görülür. Zira sözkonusu dönemde henüz tasavvuf bir ilim olarak teşekkül etmemişti ancak zümrenin tasavvufa temel hazırlayan birtakım esasları bulunuyordu. Kuşeyrî'nin bu süreci tasavvufa hamletmesi de bu şekilde anlaşılırsa makul gözükebilir.

Sûfîlerin bir zümre olarak ortaya çıkıp sûfiyye adını nasıl ve hangi asırda aldıklarıyla alâkalı genel mânâdaki mülâhazalarla birlikte, kelimenin bir zümreye ad olarak "sûfiyye" şeklindeki kullanımının ilk kez ne zaman ve kimler için olduğuna dair ise son dönem araştırmacılarına ait bazı görüşler bulunur. Bununla alakalı Massignon sûfî kelimesinin çoğul şekli olan sûfiyye lafzının, ilk defa 199/814'de İskenderiyye'de küçük bir isyan dolayısıyla göründüğünü aktarır. Lafız, Muhâsibî ve Câhız'a göre Kûfe'de doğmuş bulunan yarı Şîî bir İslâm tasavvuf topluluğuna delâlet eder ki bunların son üstadı Bağdat'ta ölen ve sadece bitkisel besinle yaşayan -ve bazılarınca sufi lakabının ilk verildği kişi olarak görülen- Abdek es-Sûfî'dir.[544] Öyleyse sûfî kelimesinin ilk defa çoğul olarak kullanılması hicrî II. yüzyılın sonuna tekabül eder. Ancak bu kullanım yukarıda bahsedilen genel mânâdaki sûfîler zümresi için değildir. Massignon, sözkonusu asrın sonunda müştereken kullanılan "sûfiyye" tabirinin, Kûfe'deki zümrelerden bazılarını diğerlerinden ayırt etmek için tedavülde olduğunu belirtir. Bir asır sonra ise "sûfiyye", "zâhid"ler zümresini göstermek için kullanılmıştır.[545] Buna göre tasavvuf içerisinde husûsî mânâda "sûfiyye" teriminin bir zümreye ad olarak kullanılması hicrî III. asırda olmuştur.

Sûfî isminin önce tekil olarak lakab şeklinde ve daha sonra bir zümreyi ifade eder tarzda kullanıldığına dair tarihsel verilerden hareketle, Sâdık Vicdânî şöyle diyor:

> *Bu mesleğin tâbiîn zamanında en muhterem temsilcisi olanlardan Ebû Haşim el-Kûfî'ye sûfî denilmeye, onun mürîdleri de sûfiyye, sûfiyyûn adlarıyla anılmaya başlanmasından dolayı sûfî kelimesinden tasavvuf doğmuş, bu da tasavvuf ilminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna göre ilk önce ortaya çıkan, tasavvuf ismi değil; sûfî lakabıdır*.[546]

[544] Massignon, XII/I, s. 16. Kûfe bölgesindeki Abdekiyye için sûfiyye denmesi ve Şîa'ya hasredilen Câbir b. Hayyân'ın da sûfî adıyla anılmasına binâen araştırmacılar, tasavvufun İslâm'a sonradan girdiğine ve tasavvufu, eskiden müslümanlara hileleriyle bilinen zındıklar ve Râfızîler'in oluşturduğu fikrine meyletmeye başladılar. Bkz. Füheyd, ss. 20-21.
[545] Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 36.
[546] Vicdânî, **ss.** 44-45. Bu ifadeler tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

Vicdânî bu önceliği, ilk defa sûfî lakabını alan kişilere dayanarak îzah etmiştir. Ona göre bu lakabı alan ilk kişilerden biri Ebû Hâşim'dir. Onun mürîdleri ise bir topluluk mânâsında "sûfîler" olarak anılmışlardır. Böylece bir süre sonra bu topluluğun yolu ve usûlü olan tasavvuf ilmi ortaya çıkmıştır. Vicdânî'nin bu görüşünü destekleyen şeyler arasında, sûfî kelimesinin tarihinin câhiliye dönemine kadar götürülüp, bu konu üzerine mekân ve zamana dair muhtelif görüşler öne sürülmesi, bu ismin topluluğa dair kullanımıyla igili fikirlerin olması ve bu aşamaları kapsayan tarihsel süreçte tasavvuf kelimesiyle ilgili rivâyet ve görüşlerin bulunmaması gibi hususlar sayılabilir

Bazı araştırmacılara göre "sûfî" adının lakab olarak verilmesinin ilk ortaya çıkış tarihi, bölgelere göre de farklılık gösterir. Nitekim Sviri, Hakîm en-Nişabûrî'nin (ö. ?), III/IX. ve IV./X. yüzyıllarda yaşamış olan Nişâbûr'un ünlü âlim ve şeyhlerinin biyografik bir listesini içeren *Ahvâl-i Nişabûr* adlı eserinde, şehrin yaklaşık olarak elli meşhur sûfîsinden bahsetttiğini nakletmiştir. Ancak eserde bu kişiler, sûfî sıfatıyla değil; zâhid, âbid, vâiz ya da müzekkir şeklinde anılmışlardır. "Sûfî" sıfatı bu eserde ilk defa Ebû Bekir el-Vâsıtî'ye (ö. 320/932) atfen kullanılmıştır. Nişâbûr'da uzun yıllar yaşayan bu kişi, oranın yerlisi değildir. O, Nişabur'a -gençlik yıllarını Cüneyd'in sohbet halkasında geçirdiği- Bağdat'tan gelmişti.[547] Nişâbûr şeyhlerinin isimlerine "sûfî" sıfatının eklenmesinin IV./X. yüzyıldan itibaren artmaya başladığını belirten araştırmacıya göre Sülemî[548], III./IX. yüzyılın sonunda Nişâbur'un en önemli şeyhi olan Ebû Osman el-Hîrî hakkında "Nişâbûr'da tasavvuf yolu ondan yayıldı"[549] şeklindeki tespitiyle bu gerçeği açıkça kabul ediyor görünür. Ancak öyle görünüyor ki tasavvufun III./IX. yüzyıldaki temel akımı olan Bağdat ekolü, "sûfıyye" adını bu yüzyılda benimsemiştir. Başlangıçta belli zâhid toplulukları için kullanılan bu terim, IV./X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvuf yolunda olanları, tasavvufu, değişik

[547] Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî", çev. Salih Çift, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı:11, 2003, ss. 445-468, 450. Eserin aslı kayıp olmasına rağmen, büyük bölümü *el-Fark Beyne'l Firâk, Tabakâtu'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ ve Kitâbu'l-Ensâb*'da mevcuttur. Bkz. Sviri, s. 449.

[548] Sülemî'nin, eserinde sûfîler zümresi içinde yer aldığını belirttiği ilk kişi, aslen Kûfe'li olan Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî'dir (ö. ?). "Sûfiyyenin zâhidlerindendir" diyerek nitelediği bu kişi için, tasavvuftaki yolunun Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin yolu olduğu bilgisini vermiştir. Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, ss. 120-121. Kelâbâzî, Abdullah b. Hubeyk'i "muamelât" konusunda eser telif edenlerin listesi içinde vermiştir. Bkz. **et-Taarruf**, s. 45. Vefat tarihi hicrî IV. yy. başları olması muhtemel olan bu kişinin sûfiyye zümresi içinde gösterilen ilk kişilerden olması ise genel mânâda sûfî kelimesinin bir zümreye ad olarak kullanılmasının yine hicrî III. yy. (sonların)da başladığına işaret etmektedir.

[549] Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 140.

yol ve ekollerin tamamını kendi kapsamına dâhil edecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır.[550]

Sûfî ve sûfiyye kelimelerinin zuhûrundan sonra ele alacağımız bir diğer husus, "tasavvuf" kelimesinin bir terim olarak ve sûfîlerin ilmine ad olarak ne zaman kullanılmaya başlandığıdır. Bilindiği gibi, tasavvuf tarihinde ilk tasavvuf tanımını Iraklı Ma'rûf el-Kerhî'nin (ö. 200/815)[551] yaptığı düşünülmüş ve tasavvufa dair tarifler bu tanımla başlatılmıştır[552]: "Tasavvuf, hakikatleri almak ve mahlûkatın elindekinden ümit kesmektir."[553] Bununla birlikte, Ma'rûf'tan önce İbrahim b. Edhem'e ait olduğu belirtilen ve sadece *Tehzîbü'l-Esrâr*'da rastladığımız bir rivâyete göre "Tasavvuf, ayakların kayması korkusuyla, ümmetlerin yarıştığı şey hakkındaki yüce gayrettir."[554] Ancak "hicrî II. asrın bitişinden önce tasavvufla ilgili bir tarif bulamıyoruz" diyen Afîfî, bu devir öncesi zühd dönemi zâhidlerinin dünyevîlik ve zâhidlik, nefs ve onunla mücâdele, günahlar ve onlardan sakınmak, azâb ve nimetleriyle ahiret hayatı gibi sufi hayatın pratik yönleri hakkında çok söz söylediklerini belirtmiştir. Bu sözler hakikî mânâsıyla birer tasavvuf tarifi olarak kabul edilmese bile ilk nesillerin tasavvufî hayata bakışlarını gösterir.[555] Dolayısıyla tarifin atfedildiği kişinin zühd döneminin meşhur zâhidlerinden biri olarak kaynaklarda yer alması, hemen bütün kaynaklarda tasavvufa değil; zühde dair rivâyetlerinin bulunması ve sadece sözkonusu eserde rastlanması gibi sebeplerle Harkûşî'nin bu nakline ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

Ma'rûf el-Kerhî'nin tanımı yaptığı dönemde henüz tasavvuf bir ilim olarak zuhûr etmeye başlamamış olsa dahî kavram üzerinde konuşulduğuna dair onun bu tanımını takip eden ancak sıhhati konusunda bizi düşündüren pek çok tarife de rastlanmıştır.[556] Bu tariflere bakıldığında tıpkı sûfî ve sûfiyye kelimelerinin serancamı gibi kavramın önce tikel olarak ortaya çıktığı, tasavvuf mensuplarının gündeminde

---

[550] Sviri, ss. 454-455.
[551] Ma'rûf ve dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Ma'ruf-i Kerhî", **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII, ss. 67-68.
[552] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 40, 64; Afîfî, **Tasavvuf**, s. 40.
[553] Mevcut hâliyle bilinen bu tanımı Harkûşî ve Attâr şöyle nakletmiştir: "Tasavvuf hakikatleri almak, ince/doğru şeyleri dile getirmek ve mahlûkatın elindekinden ümit kesmektir." Bkz. Harkûşî, **Tehzîb**, ss. 25-26; Ebû Hâmid Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim Ferîdü'd-Dîn Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, nşr. İran Milli Kütüphanesi, Tahran, 2000, s. 325, [**Evliya Tezkireleri,** çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayıncılık, 2012, İstanbul, s. 307]. Ancak Kuşeyrî bu tarifi metinde geçtiği gibi nakletmiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 466;
[554] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 25. Bu ifade aslen التصوف علوّ الهمم عما تنافست فيه الامم, مخافة ان تزلّ القدم şeklindedir.
[555] Afifî, **Tasavvuf**, s. 38.
[556] Bu tanımlar için bkz. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, ss. 64-73; Afîfî, **Tasavvuf**, ss. 40-54.

olduğu, ardından teşkilatlanma ve düzenli bir sistemle birlikte ilmin temellerinin atıldığı düşünülebilir. Ne var ki bu düşünce ve ihtimal dahî bir kavram olarak tasavvufun ortaya çıkış tarihini çok erkene çekmek anlamına gelir. Zira hicrî III. asrın sonuna kadar tasavvuf kelimesi, ilk sûfî müellifler olarak kabul edilen Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd el-Bağdâdî gibi kişiler tarafından -her ne kadar bütün eserlerini inceleme fırsatı bulamasak da- fiil ve mastar olarak eserlerinde kullanılmamıştır. Bu da bizi tasavvuf kelimesinin bir isim olarak yaygın olmadığı ya da henüz hiç kullanılmadığı ve tasavvuf ilminin tam olarak teşekkül etmediği fikrine götürür.

Bazen değişik kaynaklarda ilk dönem sûfîlere ait eserlerde "tasavuf" adının geçtiği kitap isimlerine ya da tasavvuf tanımlarına rastlanmakla birlikte, eserler yakından incelendiğinde ve tahkîk sırasında, bazı problemlerin olduğu görülür. Mesela kütüphane kayıtlarında Harrâz'a ait eserlerin bulunduğu katalogda[557] yer alan *Kitâbu Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyetuhu*[558] adlı bir risâleye rastlanır. Risâle her ne kadar söz konusu katalog içinde yer alsa da eserin girişinde bulunan "min kelâmi'ş-şüyûh Ebî Saîd el-Harrâz ve Ebî Ya'kūb es-Sûsî ve Sehl b. Abdillah et-Tüsterî"[559] ifadesinden risâlenin, bu üç sûfînin sözlerinin daha sonraki bir dönemde bir araya getirilmek sûretiyle yazıldığı ve dolayısıyla Harrâz'ın kendi kaleminden çıkmış bir eser olmadığı anlaşılır. Ayrıca bu risâle incelendiğinde içerisinde Harrâz'dan sonra vefat etmiş olan Şiblî'nin sözlerine[560] ve hatta "Ebû Tâlib el-Mekkî *Kūtu'l-Kulûb* adlı eserinde dedi ki" ibaresine tesadüf edilmesi de yine eserin Harrâz'a ait olmadığını kesinleştiren hususlardandır.

Tasavvufa dair ilk tanımın kendi eseri bulunmayan Ma'rûf'a atfedilmesi ve bu atıfa da ilk rastlanan eserlerden birinin, yaklaşık iki asır sonra telif edilen *Tehzibü'l-Esrâr* olması kuşku uyandırmaktadır. Şayet Ma'rûf böyle bir tanım yaptıysa da yaygınlık kazanıp kazanmadığını tahkik edebilmek mümkün değildir. Ancak buna

---

[557] Bkz. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, nr. 2713, vr. 88a-133a.

[558] Bkz. Ebû Saîd el-Harrâz, **Kitâbu Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyetuhu**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, nr: 2713, vr. 88a-133a. Bu risâleyle ilgili ansiklopedi maddelerinde bilgiler verilmiştir. Bkz. Mehmet Demirci, "Ebû Saîd el-Harrâz", **DİA**, Ankara, 1994, X, ss. 222-223. Hatta eser, lisansüstü çalışmalara konu olmuştur. Bkz. Müslüm Öztürk, **Kitâbu Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyatuh ve Ebû Saîd Ahmed b. İsa el-Harrâz**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Urfa, 1998.

[559] Bkz. Harrâz, **Kitâbu Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyetuhu**, vr. 88a.

[560] Bkz. Harrâz, **Kitâbu Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyetuhu**, vr. 89a.

rağmen söylenebilecek şey, tasavvufun bir kavram olarak ve daha sonra bir ilime isim olarak teşekkül etmesinin hicrî IV. yüzyıla sarkmış olabileceğidir. Eserlerde yer alan erken tarihli atıflara ise ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zîra tasavvufî veya tasavvuf dışı değişik kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığına göre, III./IX.-IV./X. yüzyıllarda yaşayan ehl-i tasavvufun hepsi "sûfî" olarak bilinmezler. Onların geniş kapsamlı "sûfî" kelimesiyle isimlendirilmeleri ve yollarının/ilimlerinin de "tasavvuf" adıyla anılmaya başlaması muhtemelen, hicrî IV. yüzyıl sonlarında ve daha sonraki dönemlerde oluşan literatürün bir neticesidir.[561]

Son olarak ele alınacak olan husûs, "mutasavvıf" kavramının teşekkülü hakkındadır. Mutasavvıf[562] hakkında ilk detaylı açıklamalardan birine Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde rastlamaktayız. Nitekim o, sûfî topluluğuna sûfiyye denildiği gibi, sûfilik mertebesine ulaşmak/onlara benzemek isteyene *mutasavvıf*[563], mutasavvıf topluluğuna da *mutasavvıfe* denildiğini belirtmiştir.[564] En genel anlamıyla tasavvuf ilmiyle uğraşan kişi denilebilecek mutasavvıf, kendine has bazı özelliklere sahiptir. İlk sûfîlere ait olan ve genel mânâda Kuşeyrî'nin eserinden önce telif edilen tasavvuf klasiklerinden[565] bazılarında mutasavvıf kelimesinin hiç yer almadığı, bazılarında ise ona çok nadir olarak rastlandığı söylenebilir. Bu eserlerden özellikle *el-Luma'* ve aynı dönemde yazılan *Tehzîbu'l-Esrâr*'da sûfî ve tasavvuf kelimeleri sıklıkla kullanılmaya başlansa da "mutasavvıf" ismine rastladığımız yer nadirdir.[566] *et-Taarruf*'ta[567] ve *Kūtu'l-Kulûb*'ta[568] da kelime bir iki kere geçmiştir. İşte bu eserlerde mutasavvıf terimi ya da zümreye işaret eder tarzda mutasavvife şeklindeki kullanımı çok nadir görülürken, Kuşeyrî ile birlikte bu kavram hakkında ve sûfîden farkı konusunda bazı açıklamalar

---

[561] Sviri, s. 452.

[562] Bu kelime aslen tefe'ul babında olup, yün giymek mânâsındaki tasavvefe (تصوف) fiilinin ism-i fâil halidir. Fiil -daha önce de bahsettiğimiz gibi- tefe'ul bâbı itibariyle aslî olarak zorlama, tekellüf, ictihâd gibi anlamları da beraberinde getirmektedir. Bkz. Şakir, s. 53.

[563] Sûfî ile mutasavvıf arasındaki farka daha sonra değinilecektir.

[564] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 464. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 35-36, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 98-99].

[565] Bu eserlerin hepsini incelemeye fırsat bulamadığımızı da belirtelim.

[566] *el-Luma*'da sûfîlerin çeşitli edeblerine dair bölümün ana başlığı "Kitâbu Âdâbi'l-Mutasavvife" şeklindedir. Ancak başlık böyle olmasına rağmen başlığa ait bölümlerde mutasavvıf kavramı geçmemektedir. Bir de "Onların Sohbet Âdâbı" isimli bir başlık içerisinde Sehl b. Abdillah'a atfedilen ve sakınılması gereken üç zümre içerisinde saydığı "câhil mutasavvıflar" lâfzında bu kavrama rastlanmıştır. Bkz. Serrâc, s. 237. Bu ibare *Keşfü'l-Mahcûb*'da Yahya b. Muâz'a atfedilmiştir. Bkz. Hucvirî, s**.** 17, [**Hakikat Bilgisi**, s. 83].

[567] Bkz. Kelâbâzî, s. 107. Bir mütekellimin Ebu'l-Abbâs İbn Atâ'ya: "Ey mutasavvıflar…" şeklindeki hitabında geçmektedir.

[568] Bkz. Mekkî, II, s. 133. Eserde bir zümre olarak "şatahatçı mutasavvife" şeklinde geçmektedir.

yapılmaya başlanmıştır. Aynı dönemde telif edilmiş olan *Keşfü'l-Mahcûb*'ta ise kavram açıklandıktan sonra, sûfî teriminden ne farkı olduğu daha detaylı olarak ele alınmıştır. Bütün bunlar göz önüne alındığında mutasavvıf kelimesinin V./XI. asır ortalarında yaygınlaşmaya başladığı söylenebilir.

Kaynaklardaki rivâyetler doğru olarak kabul edildiğinde *sûfî*, câhiliye dönemi de dâhil olmak üzere geçmişten beri kullanılan bir kavramdır. Bu kavram zuhûrundan itibaren tevâzû, takva, dine bağlılık, dînî mekânlarda daha fazla vakit geçirne gibi birtakım hasletleri de içine alan belli bir hayat tarzına işaret etmektedir. İslâm'a geçişle birlikte münferiden yaşamaya devam etmiş, başta Ebû Hâşim olmak üzere, İslâm büyüklerine lakab olarak verilmiştir. Ancak benzeri hayat tarzına sahip insanlara müslüman toplumda "zâhidler" denildiği dönemde zâhidlik kadar yaygın bir kavram değildir. Belli bir süre sonra "sûfî hayat tarzı, kabul gören bir yaşama şekli olarak yaygınlaştıkça 'sûfî' terimi de yavaş yavaş eski zühhâd ve nüssâk terimlerinin yerini almaya başladı."[569] Sûfî müelliflerin öne sürdükleri değişik nedenlerle zühd ve zâhidlik terimi yerine sûfî terimi ön plana çıkmış, benzer hayat tarzına sahip insanlara sûfî denilmeye başlanmıştır. Ancak sûfî, devreye girdiği tarihten itibaren bir taraftan zâhid kavramını veya bu kavrama yüklenen anlam dünyâsını kendi bünyesine katarken, öte taraftan da böyle bir hayat tarzını içinde barındırdığı birtakım dinî tecrübeleri de içeren yeni bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.

Her ne kadar orijini karanlık ise de ortaya atılan görüşlerden genel olarak çıkarılabilecek şey, sûfî kelimesinin yaklaşık hicrî II. asrın sonlarında, yaygınlık kazanmaya başladığı[570] ve bu gelişmenin bazı aşamalara işâret ettiğidir.[571] Nitekim bu aşamaların ilk basamağı, kelimenin yaygınlaşmaya başlamasıyle münferid olarak bulunan sûfîlerden zümre haline gelen sûfîleri ifade eder. Bir sonraki mühim aşama ise zümre hâline gelen sûfîlerin genişlemesi ve yaygınlaşmasından sonra zuhûr eden "tasavvuf" terimidir. Bu terim, sadece zâhidliğin yerine geçen bir terim olmakla kalmayıp; zâhidliği de anlam itibariyle aşmıştır. Tasavvuf hakkında yapıldığı düşünülen ilk tarifler ve bu terim hakkında konuşmalar sûfîlerin zümreleşmeye doğru yol aldıkları hicrî II. yy. sonlarına tekabül etse yahut ediyor gibi görünse dahî bu

[569] Rahman, s. 166.
[570] Bu kullanımın bir zümreye işaret eder tarzda olmadığı ve münferiden lakab olarak verilmesinin yaygınlaşması şeklinde olduğunu belirtmek gerekir.
[571] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 77.

sûfîlerin hayat tarzını konu edinen bir ilim olarak tasavvufun, daha sonra ortaya çıktığı söylenebilir. Bu ilimle uğraşan ve sûfînin ulaştığı mânevî mertebe için çabalayan bir tip olarak mutasavvıfın ise terim hâliyle "tasavvuf"tan daha sonra yaygınlaştığı kanaatine varılabilir.

2.2. ZÂHİDLİKTEN SÛFÎLİĞE GEÇİŞ

Sûfî ve tasavvuf kavramlarının ortaya çıkması ve tasavvufun bir ilim olarak teşekkülü sürecinde dikkat çeken ve araştırmacıların üzerinde durduğu konulardan biri, tasavvufa geçişin tam olarak ne zaman olduğudur. Kimi araştırmacılar bu dönemin başlangıcını hicrî II. yüzyılın sonlarına kadar götürmekte, bazıları ise bunun daha sonra ve hatta III. yy. sonlarında meydana geldiğini düşünmektedir. İlgili bazı görüşlere kısaca yer vermek, geçiş dönemindeki zâhidlerin ve diğer yandan da sûfî adı verilen kişilerin bazı özelliklerini ve onlar hakkında niçin bu ayrımın sözkonusu olduğunu görmeye yardımcı olacaktır.

İslâm'da, zühd ve tasavvuf hareketleri arasında zaman tespiti yapmak zordur. Çünkü fikrî gelişmeler tabiî olarak, kat'î zaman belirlemesine tâbi olmaz. Mesela hicrî II. asırdaki bazı zâhidlerin tasavvufa meylettikleri bilinir.[572] Nicholson (ö. 1945) da geç dönem zâhidlerinin tasavvufa yaklaştığını ancak onların zühd dairesinden çıkmadıklarını fark etmiştir. Çünkü erken yüzyılda (hicrî I. ve II. yy.) zühd ve tasavvuf arasında kesin bir ayrım yapılamadığı gibi geçişin ne zaman olduğuna dair de tam bir şey söylenemez. Hatta kendilerini sûfîler zümresinde gören birçok müslüman (zühd ve tasavvuf arasındaki ayrımın ortaya çıktığı III. yy.) sûfîliğe ait bazı özelliklere sahip olsa da aslında sadece zâhidlerdendi. Bu bakımdan sûfî olarak nitelenen ilk kişileri zühd hareketinin üyesi olarak yani zâhidlerden kabul etmek gerekir.[573] Nicholson'un bu mülâhazası, tasavvuf kitaplarında zâhidler konusundaki birtakım çelişkili yönlere işaret eder. Mesela bazı hâl tercümesi kitapları[574] zâhid olduğu kesin olan kişileri ilk

[572] Teftâzânî, s. 95.
[573] Teftâzânî, ss. 81-82.
[574] Hâl tercümesi ya da tabakāt denilen bu kitaplar içerisinde tasavvufun kronolojisini elverişli bir şekilde, Sülemî'nin, biyografik bir sözlük olan *Tabakāt* adlı eserinde bulabiliriz. *Hilyetü'l-Evliy*â ve *el-Luma* da bu tür eserlerdendir. Sülemî, kendi zamanına kadar olan sûfîleri beş tabakaya bölerek ele almıştır. Bkz. Christopher Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", **Studia Islamica**, No. 83, 1996, p. 53.

tabaka sûfîlerden kabul eder.[575] Hâlbuki onlar bu aşamada geçiş devresini temsil etmiş olurlar. Örneğin Sülemî'nin ilk sûfîler arasında ele aldığı İbrahim b. Edhem'in hayat hikâyesi ve sözlerindeki ifadelerde, diğer zâhidlerde olduğu gibi kendisine zühdün hâkim olduğu açıktır. Sûfiyyenin ilk tabakasından olduğu zikredilen Fudayl b. İyâz da bu zâhidlerdendir.[576] Bu bakımdan bazı tabakāt kitaplarında sûfî olarak ele alınan kişilerin yaşam tarzı, sözleri ve görüşünden aslında hangi zümreye ait olduğu anlaşılabilmektedir.

Türkçe'ye *Dokuzuncu Yüzyıl Yarısında Zâhidlikten Sûfîliğe/Tasavvufa Geçiş*[577] şeklinde tercüme edilebilecek makalesinde Melchert, eldeki verilerin, Zünnûn el-Mısrî'ye kadar baskın bir şekilde tasavvufa değil; zühde ait olduğuna işaret ettiğini söyler.[578] Kendisi bu savını ağırlıklı olarak Sülemî'nin *Tabakātu's-Sûfiyye* adlı eserinden yola çıkarak ortaya koymuştur. Bu iddiaya göre tasavvufa geçiş sürecinin, kesin olmamakla birlikte, en azından birtakım verilere dayanarak III/IX. yy. yarısına tekabül ettiği söylenebilir. Makale sahibinin konuya dair verdiği bazı örnekler de bu görüşü destekler niteliktedir.

Melchert'e göre geçiş dönemini idrak eden kişilerden biri Ma'rûf el-Kerhî'dir. Bağdat'lı zâhidlerin önde gelenlerinden biri olan Ma'rûf, salih amellere dair, kesin ve tam mânâsıyla zâhidâne bir vurgu[579] yapar. Mesela "Amelsiz cenneti taleb etmek günahlardan bir günahtır. Sebebsiz şefaat beklemek bir çeşit aldanmadır. İbadet etmeyenin rahmet umması da cehâlet ve aptallıktır"[580] sözü bunlardan biridir.[581] Öyleyse Ma'rûf kaynaklarda tasavvufa dair ilk tanımın sahibi olsa da henüz zâhid

[575] Mesela Sülemî, Fudayl b. İyâz'ı ve İbrahim b. Edhem'i ilk tabaka sûfîlerden kabul eder. Bkz. **Tabakāt**, s. 22, 35. Aynı şekilde Kuşeyrî de eserinde onları sûfîler olarak nitelemiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 42. Neredeyse istisnasız olarak Sülemî'nin ilk tabakasında yer alan ilk kişilerin bariz bir şekilde zühde dair/zâhid oldukları görülür. Mesela ilk kişi İbrahim b. Edhem'dir. Fudayl b. Iyâz'ın dindarlığı da belirgin bir şekilde zâhidânedir. Hizmetçisinin onun hakkında anlattığı; Allah zikri ya da Kur'ân duyduğunda korkması, hüzne kapılması ve gözlerinin dolup ağlaması (bkz. Ebû Nuaym el-Isfahânî, VIII, s. 84) kabîlinden örnekler buna işaret etmektedir. Bkz. Melchert, p. 54.
[576] Teftâzânî, ss. 82-83.
[577] "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E."
[578] Melchert, p. 51.
[579] Burada zâhidâne yönle kastedilen şey; amel, ibadet gibi yönlerin ağırlıklı olduğu ve bunları hakkıyla yaptıktan sonra ödülün yani cenetin hak edildiği, amelsiz bir şekilde Hakk'tan şefaat ve rahmet beklemenin yanlışlığı ve bâtıllığı şeklindeki zühd döneminin tipik özelliklerini taşıyan zühd ve ibadet ağırlıklı bir dünyâ görüşüdür.
[580] Sülemî, **Tabakāt**, s. 84; Ebû Nuaym İsfahânî, VIII, s. 367.
[581] Melchert, p. 55.

özellikleri baskın olan bir şahsiyetti. Bu husus, tasavvufun o dönemde bir kavram olarak bilinmeye başladığını ancak henüz ilim hâline gelmediğini bir kez daha gösterir.

Sülemî'nin eserinde ilk tabakada yer alan ve zâhidler arasında olmaları muhtemel gözükenler arasında Ahmed el-Antakî (ö. 239/853), Bişr el-Hâfî, Ahmed b. Ebi'l-Havârî gibi kimseler vardır.[582] Diğer bazı klasiklerde de sûfîlerden sayılan bu kişiler, III./IX. yüzyılın ikinci yarısına tekabül eden vefat tarihlerine rağmen, düşünce sistemleri dolayısıyla zâhidlerden addedilebilir. Ancak aynı yüzyılın yarısı civarında bir değişim görülür. Sülemî'nin ilk tabakasının sonunda yer alan kişilerden bazıları, ağırlıklı bir şekilde ilkler gibi hâlâ zâhidlik yönleri ağır basan tavırlar sergilerler. Fakat bir o kadarı da sûfîler zümresi içerisine dâhil olmuştur. Örneğin Muhâsibî, sadece Allah'ı bilme gayesiyle nefsî arınmanın peşine düşmüştür. "Sevgi kulun kalbine yerleştiğinde, Habîb'in zikri müstesna, orada ins ü cânı, cenneti ve ateşi hatırlamaya yer kalmaz"[583] der. Onun zâhidlik yönü ise "Kim ki içini/kendini, murâkabe (iç gözlem) ve ihlâs vasıtasıyla düzeltirse, dışını mücâhede ve sünneti takip etmekle süsleyecektir"[584] sözünde görülür.[585]

Aslen Belh'li olan Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854) de geçiş dönemi kişilerinden biri gibi gözükür. Onun, tek amacının kendisini Allah'a adama oluşu, muhtemelen zâhid çağdaşları ve önceki zâhidlerin benzeriydi[586]: "Mârifetin hakîkati, O'na kalble muhabbet, O'nu dille zikir ve O'nun haricindeki her şeyden himmeti kesmektir."[587] Fakat aynı zamanda Ahmed, zâhidlerde olmayan ve sûfîlerde bulunan bir nitelik olarak sonsuz lütfu îmâ eder[588]: "Yol aşikâr, Hakk parlıyor ve davet eden işitildi. Bundan sonraki tereddüt ancak körlüktendir."[589] Buna benzer bazı veriler IX. yüzyılın ikinci yarısından sonra dahî eserlerde genelde sûfî kategorisinde yer alan bazı kişilerin hem zâhidlik hem sûfîlik dairesi içinde olabileceğini gösterir.

Kendi sözlerinden, zâhid olmaktan ziyade sûfî olduğu açıkça anlaşılan ilk kişi, Zünnûn el-Mısrî'dir. Onun, bir kişiye mütevâzı olması yönünde tavsiyesi tümüyle

[582] Melchert, p. 55.
[583] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 77.
[584] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 75.
[585] Melchert, p. 56.
[586] Melchert, p. 57.
[587] Sülemî, **Tabakāt**, s. 97.
[588] Melchert, p. 57.
[589] Sülemî, **Tabakāt**, s. 97.

tasavvufî dünyâ görüşü karakterine sahiptir[590]: "Tevâzuu isteyen, nefsini Allah'ın azametine yöneltsin. Daha sonra nefs eriyip saf hâle gelecektir. Kim dikkatini Allah'ın gücüne yöneltirse, nefsinin gücü yok olur. Çünkü bütün nefisler, O'nun heybeti yanında fakîrdir."[591] Simyaya olan ilgisi ve senkretik bir tarzdaki kadim bilgeliği tasavvufî dünyâ görüşüyle güzel bir şekilde uyuşur. Bununla birlikte Zünnûn'un kendisi için sûfî terimini kullandığı görülmez.[592] Zünnûn'un sûfî-meşreb yönüne işaret eden bir diğer husus ise ilk zâhidlerin, dikkatlerini Allah'tan başka bir noktaya kaydırdığı için nefret edilesi bir engel olarak kabul ettikleri dünyâya karşı tutumudur. Çünkü ona göre, dünyânın değeri ya da değersizliği dünyânın kendisiyle değil; insanın onunla olan ilişkisiyle belirlenir.[593]

Vâiz[594] Yahya b. Muâz, hem bir zâhid hem de bir sûfî olarak değerlendirilebilir. Onun sadece Allah'ı düşünmeyi öğütleyen pratik tavsiyesi, ilk zâhidlerin anlam dünyâsından farklı değildir. Öte yandan Yahya, kendisinde sûfîliğe ait yön olduğunu söylemek için çok şeye sahiptir.

Melchert'e göre tartışmasız şekilde sûfî olarak nitelenebilecek kişilerden biri, Bâyezîd'dir. Onun "Cübbemin altında Allah'tan başkası yok" şeklindeki meşhur şathiyyesi, tasavvufî duyarlılığın klâsik örneklerindendir. Horasan'daki klasik tasavvufun kurucusu olarak takdim edilen Ebû Hafs en-Nîsâbûrî de kayda değer şekilde, Sülemî'nin koleksiyonunda 'yolunu tasavvuf olarak tanımladığı' ilk kişidir.[595] Melchert'in işaret ettiği gibi Sülemî'nin tasavvuf yolunda biri olarak gösterdiği ilk kişinin hicrî III. asrın ikinci yarısını da idrak etmiş olan Nîsâbûrî olması, daha önce üzerinde durulduğu gibi tasavvufun bir ilim olarak, sûfîler zümresinin yaygınlaşmasından sonraki dönemde ortaya çıktığını gösterir.

Teftâzânî'ye (ö. 1994) göre, zühdden tasavvufa geçiş dönemini tam olarak tespit etmenin zorluğu bilinmesine rağmen, zühdün uğradığı açık dönüşüm fark

---

[590] Melchert, p. 57.
[591] Sülemî, **Tabakāt**, s. 30.
[592] Melchert, p. 57.
[593] Schimmel, s. 63. Tasavvufun başlangıç döneminin en etkileyici kişilerinden biri olan Zünnûn hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Schimmel, ss. 60-65.
[594] Hucvirî onun, Hulefâ-i Râşidîn'den sonra bu tarikatın şeyhlerinden minbere çıkmış olan ilk kişi olduğu bilgisini vermektedir. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 129, [**Hakikat Bilgisi**, s. 188]. Schimmel, bazı sufilerin halkın ortasında vaaz verdiklerinin söylenmesine rağmen, Yahya b. Muâz'ın Vâiz adıyla ve bu yönüyle meşhur olmuş tek sûfî olduğunu belirtmektedir. Bkz. Schimmel, s. 69. Yahya b. Muâz'ın vâizliği hakkında bkz. Salih Çift, **Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muâz er-Râzî Hayatı, Fikirleri ve Duaları,** Sır Yayıncılık, Bursa, 2008, (Yahya b. Muâz), ss. 85-88
[595] Melchert, pp. 57-58.

edilmektedir. Sözkonusu dönemde artık zâhidler bu isim (zâhid) yerine sûfiyye adıyla bilinmişlerdir.[596] Buna göre hicrî III. asır tasavvuf ilminin dakîk mânâda başlangıcıdır.[597] Önceki değerlendirmelere göre, geçiş döneminin bu asrın yarısını bulduğu kanısına varılabilir.[598]

Zühdden tasavvufa geçiş döneminde birtakım özellikleriyle hâlâ zâhid olarak vasıflandırılabilecek veya bazı nitelikleriyle ve fikirleriyle hem zâhid hem de sûfîlikten izler taşıyan, bunun yanında zâhidlikten farklı olarak sûfîliğe geçiş yapmış bazı kişileri ele aldık. Ancak coğrafya, ekol, kişisel hâl ve durumlar gibi etkenler sebebiyle tasavvuf dönemine kesin olarak ne zaman geçildiğini tespit etmek oldukça zordur. Geçiş döneminde kişiye zâhid ya da sûfî veya her iki ismi de hasretmek, aslında zaman faktöründen çok; kişinin algısı, fikirleri ve yorumlarıyla da ilişkilidir. Bununla birlikte tasavvufa geçiş dönemini, meşhur fakat realiteyle çelişen veriler çerçevesinde değerlendirerek anakroniye yol açacak tarzda erken dönemlere götürmek gerçeklikten uzak olabilir. Bu çeşit mülâhazalara burada kısaca değindik. Meselenin açıklığa kavuşacağı asıl yerin, ilerleyen konular içerisinde sûfî tipinin özelliklerine dair bölümler olduğu kanaatindeyiz.

2.3. SÛFÎ KİMDİR? TASAVVUF NEDİR?

Kuşeyrî, çeşitli ilimlere mensup her bir âlim zümresinin aralarında bilip kullandıkları ıstılahların bulunduğunu belirtir. Onlar, kendilerine has bu terimlerle diğerlerinden ayrılırlar, o ıstılahlarla anlaşırlar. Bundaki hedefleri mânâları, muhatap olanların anlayışına yaklaştırmak veya belli bir sanat ehlinin, ıstılahların yani o sanata has kelimelerin mânâlarına vukûfiyetlerini kolaylaştırmak içindir. Aynı şekilde bu taife de yani sûfîler, aralarında lâfızlar (ıstılahlar) kullanırlar. Lâfızlarla, kendilerine has mânâları keşfetmeyi, özetlemeyi, genelleştirmeyi ve kendi yollarına yabancı olanlardan bu mânâları gizlemeyi amaçlarlar.[599] Bir ilim olarak da tasavvuf içerisinde yer alan ıstılahlardan ikisi, bu çalışmanın temel kavramları olan *sûfî* ve *tasavvuf* kelimeleridir. Tasavvuf sözkonusu ilmin adı; sûfî ise bu ilme mensup olanların adı

[596] Teftazânî bu bilgiye şöyle bir dipnot düşmüştür: "Görünüşe göre bu isim hicrî 200'den evvel biliniyordu (er-*Risâle* ve *Mukaddime'*ye göre). Ancak galiba hicrî III. asırda yayıldı."
[597] Teftâzânî, s. 95.
[598] Melchert, p. 61.
[599] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 130.

olarak, özellikle ilk eserlerden itibaren vuzûha kavuşturulmak gayretiyle ele alınmış ve bu kelimelerin birçok tarifi yapılmıştır.[600] Bu tariflere geçmeden önce onların genel bir değerlendirmesini yapmak gerekir.

Sûfî ve tasavvuf tarifleri ilk dönem klasik eserlerinde genelde birbirlerinden ayrılmadan ve kronoloji esası güdülmeden karışık olarak verilmiştir. Son dönem tasavvuf araştırmacıları ise bu tanımları, kronoloji esasına göre ele almıştır.[601] Bu tarifler incelendiğinde sûfî ve tasavvuf tanımlarını yaptığı söylenen bazı sûfîlerin kendilerine ait eserleri bulunmadığı hâlde, bu tanımların daha sonraki sûfî müellifler tarafından eserlerde o sûfîlere atfedildiği dikkat çeker. Kaldı ki eser sahibi bazı erken dönem sûfîlerine atfedilen tanımlara da dikkatle yaklaşmak gerekir. Zira kendi eserinde söz konusu ifadelerine ya da o terimi kullandığına dair herhangi bir malzemeye rastlanmazken, bir müddet sonra bu tariflerle anılmak gibi bir durum ortaya çıkar. Genel mânâda üzerinde çok durulan bir husus olmasa da meselenin bu yönü tasavvuf kavramları açısından bir problem doğurur.

Ele alınacak tanımlar ve değerlendirmeler açısından üzerinde durulması gereken diğer bir sorun, aynı tarifin birkaç farklı terime giydirilmesi ya da uydurulmasıdır. Mesela başlangıçta "zâhid" kavramı için yapılan tarifin, daha sonra sûfî, melâmetî ve ârif gibi kavramlar için de aynı şekilde kullanıldığı olmuştur.[602] Kavramlar âdeta girift bir şekilde birbirinin yerine geçmiştir. Döneme göre tipler arası geçiş olmasına ve isimlerinin değişmesine karşın, bazen tanımların sabit kaldığı görülür. Tarihsel olarak bir tanımın önceki terime mi yoksa sonraki terime mi verildiği bir muammadır. "Bir tipoloji oluşturma gereği, karmaşık ya da dağınık verileri epistemolojik bağlamda netliğe kavuşturma girişimidir."[603] Dolayısıyla bu çalışmanın esas gayelerinden biri de çok geniş sayıdaki muhtelif ve tabir câizse savruk sûfî ve

---

[600] Bkz. *el-Luma', Tehzîb, et-Taarruf, er-Risâle*. Örneğin Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde, tasavvufun; zühd, vera', takva gibi sûfîlere ait makam ve hâller içerisinden biri olarak ele alınması da dikkat çekicidir.

[601] Mesela bkz. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, ss. 64-73; Afîfî, **Tasavvuf,** ss. 40-54.

[602] Aynı tarifin ya da ifadenin farklı kavramlar hakkında kullanılması giriş bölümünde de açıklandığı üzere, bir pasajın semantik analiz yöntemi açısından açık bir stratejik deger kazandığı durumlardan biridir. Bkz. Izutsu, **Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** s. 89. Bu tür kavramların aynı düzeyde bulunan paralel kelimeler olduğunu ifade eden Izutsu, (bkz. aynı eser, ss. 94-95) bu tespiti aynı dönem içinde yani senkronik tarzda ele aldığı kelimeler hakkında yapmıştır. Fakat yukarıda bahsettiğimiz durum değişik dönemleri ihtiva ettiğinde farklı bir hâl almaktadır.

[603] Çiğdem Akyüz, "Manas Destanı'nda Alp Kadın Tipi", **Mukaddime,** Sayı: 1, 2010, s. 179.

tasavvuf tarifleri ve değerlendirmeleri üzerinden sûfî tipinin meydana getirilmesi ve bu tipin birçok yönden analiz edilmesidir.

Tasavvufun hâl ilmi olduğu ve yapısı itibariyle bazı hususlarını ifade etmenin zor olduğu malumdur. Bu yüzden herhangi bir ıstılahının da tarif ve îzahı kolay değildir. Meselenin bu yönünü bilen İbn Haldûn birçok sûfînin, tasavvufun anlamını câmi bir tarifle/lâfızla açıklamaya çalışmasına rağmen, hiçbir tarifin bu gayeyi ifade etmeye kâfi olmadığını belirtir.[604] Herbirinin kendi penceresinden sunduğu bu tarifler, şamil gibi görünse de en nihayetinde kişisel ve tecrübî olduğundan buna müsade etmeyebilir. Aynı durum, "sûfî" terimi için de geçerlidir. Mânevî haller neticesindeki kişisel tecrübeler nedeniyle çok sayıda farklı tanımları bulunan sûfî ve tasavvuf kavramlarına dair aynı kişinin dahî muhtelif tarifleri gündeme gelmiştir. Dolayısıyla bu durum, deyim yerindeyse "dört başı mamur" bir tanımı yakalamaya imkân vermeyebilir. Ayrıca bu tarifler, gerek tasavvufun özünde var olan gelişme ve gerekse İslâmî veya İslâm dışı çeşitli kültürlerin tasavvufa dâhil olmasıyla da farklılaşmıştır. Tasavvuf ekollerinin neş'et ettiği değişik bölgelerdeki kültürlerin etkisi ve farklılık, ekol mensuplarının yaptığı tariflerde açıkça görülür.[605] Araştırmacılar bu tarifleri bir araya getirirken amaçlarına göre çeşitli tasniflerde bulunmuşlardır. Bu tasnifler bir ölçüde sözkonusu kavramların daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Sûfî ve tasavvuf tariflerinin tasnifinde genelde tercih edilen yöntem, tarifleri tarif sahibi sûfîlerin vefatını esas alarak kronolojiye göre sıralamaktır. Böyle bir yöntem üzere çalışma yapan araştırmacılardan biri Nicholson'dur. O, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde, Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sında ve Câmî'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ünde bulunan yetmiş sekiz tarife kronolojik olarak yer vermiştir.[606] Nicholson'un üç yüzyılı (hicrî II. ve V. yy. arası)[607] kapsayan kronolojik tariflerinde, tasavvuf anlayışının zaman akışı içerisinde kaydettiği gelişmeler rahatlıkla izlenebilir. Nicholson'un, tasavvuf tarifleri konusunu kronolojik bir zemine oturtması fevkalade

[604] İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil** s. 93.
[605] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 39.
[606] Tarifler için bkz. Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, ss. 64-73.
[607] "V. yüzyıldan sonraki sûfîlerin bu 'tarifler programı' içerisinde yer almamasının sebebi, ilk çıkışında, fazla etki altında kalmamış gerçek tasavvufun iç yüzünü belirgin çizgileriyle ortaya koymak için olsa gerek. Genelde rahatlıkla saf diyebileceğimiz, bünyesinin dış tesirlere daha az maruz kalması göz önünde bulundurulursa, bu, erken dönem tasavvuf tariflerinin önemini biraz daha arttıracaktır." Bkz. Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", **AÜİFD**, Cilt: XXIX, 1987, s. 388.

akılcı bir metottur. Çünkü tasavvuf her şeyden önce, zaman içerisinde akıp süregelen bir tekâmül sürecine sahiptir. Eğer tasavvuf hakikî mânâsıyla anlaşılmak isteniyorsa, bu husus göz ardı edilmemelidir.[608]

Bu çalışmada da tarifleri değerlendirirken üzerinde durulacak hususlardan birinin kronoloji olduğunu belirtmek gerekir. Ancak sadece kronolojiye bağlanıp, bu esas üzerinden hareket etmek tariflerin özünü, dönemin özelliklerini ve sûfîlerin kastettiği mânâyı yakalamak açısından yeterli olmayabilir. Hatta çalışmada üzerinde durulan temel tez olması hasebiyle bazı tariflerin, atfedildiği döneme ait olup olmaması açısından anokronik olabileceği de düşünülüp, sadece kronolojik tasnifi şiar edinmenin sakıncalı olabileceği de unutulmamalıdır.

Tariflerin muhtevâsı ve verdiği mesajlara binâen bunları konu ya da esaslara göre tasnif etmek de mümkündür. Mesela tahalluk, tahakkuk ve mârifetle ilgili tarifler, rûhânî ve nefsânî tarifler, fakr ve tevekkül ağırlıklı tarifler, fenâ ve tevhid ağırlıklı tarifler gibi kategorilere ayrılabilir. Bazı tariflerin işaret ettiği mânâ birkaç esası da kapsayarak ortak alana girebilir. Afîfî'ye göre bazı tarifler, tasavvufun rûhî bir tecrübe olduğunu vurgular (vecd, fenâ, gibi ıstılahlar, ahlâkî ıstılahlar, zühd, edeb…). Bazı tarifler ise tasavvufun Allah'a ulaştıran bir yol olduğu (amelî yön, ibadet, mücâhede, riyâzet…) üzerinde durmuştur.[609] Tariflerin muhteva ve boyutları inceleme sonucu çoğalabilir. Daha önce de işaret edildiği gibi, tarifler sûfîden sûfîye değiştiği gibi, bizzat aynı sûfînin birden fazla ve muhtelif vecheleri ilgilendiren farklı tarifleri de olabilir. Bu durum bazen tarifleri tasnif etmeyi güçleştirebilir.

Tariflerde genelde her sûfînin üzerinde durduğu bazı noktaların bulunduğu görülür. Ancak sûfîler bununla sınırlı kalmamışlardır. Zünnûn'un tasavvuf hakkında genelde mârifetten, Bâyezîd'in fenâdan bahsettiği; Cüneyd'in tevhid, Şakîk'in tevekkül üzerinde durduğu söylense de bu durum söz konusu sûfîlerin tasavvuf anlayışlarının bu kavramlarla sınırlandığı anlamına gelmez. Bazı tarifler iç içe geçmiş ya da farklı ifadelerle birbirini tekrarlamış olabilir. İşte bunlar tasavvuf tariflerinin ilmî bir sınıflandırmaya tâbi tutulmasını zorlaştırır.[610]

Her ne kadar ilmî sınıflandırma zor olsa da tariflerdeki ve tasavvufî düşüncedeki tekâmülü görmek açısından mümkün mertebe bazı kategorizasyonlar

[608] Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", s. 388.
[609] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 37.
[610] Afifi, **Tasavvuf**, ss. 39-40.

üzerinden gitmek gerekir. Mesela sûfî terimini değerlendirirken, öncelikle kelimenin kökenine uygun tariflerle başlanabilir. Ardından kökenle alâkalı olmayan tariflere yer verilerek, terimin gelişim sahası görülebilir. Zira tariflerin kökenden uzaklaşması, kavramın teori ağırlıklı bir hâle geldiğini ve sistem içinde geçirdiği tekâmülü gösterebilir. Aşağıda bu düşünceler ışığında bir tip olarak sûfînin muhtelif yönlerden tarifleri ele alınacaktır.

2.3.1. Sûfî ve Tasavvuf Terimlerinin Kökeni ve Alâkalı Tarifler

Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin kökeni hakkındaki yaklaşım iki şekildedir. İlki bu kelimelerin kökeni ile ilgili filolojik inceleme ve İslâm tarihinde hangi asırda ortaya çıktığı ve yayıldığının araştırılmasıdır. İkincisi ise sûfî ve tasavvufa bu yolun mensuplarının (sûfîlerin) verdikleri anlam ve bu terimlerin, mânevî hayatlarında taşıdıkları değerin incelenmesidir. Birinci şık lâfzın araştırılması iken; ikincisi terimin incelenmesidir. Geçmişten günümüze pek çok araştırmacı gayretlerinin büyük kısmını söz konusu terimlerin etimolojisine ve neş'et etme zamanına hasretmiş olsalar da birinci yönün, ikincisinin bazı özelliklerinin anlaşılmasında yardımcı olmasının yanında fazla bir kıymeti yoktur.[611] Bir kavramın etimolojisi elbette önemlidir. Zira semantik analizin ilk basamağı "bir dildeki kelimelerin köklerini, hangi lehçe veya dile ait olduklarını, ne zaman ortaya çıktıklarını, ses ve anlam bakımından geçirdikleri değişiklikleri inceleyen dil bilimi dalı, kök/en bilimi, iştikāk ilmi"[612] mânâlarına gelen etimolojiye has faaliyetlerdir. Ne var ki bu, sadece bir araçtır. Semantik açıdan aslolan, kelimelerin içinde bulunduğu sisteme göre ne anlam ifade ettiğidir.

Bu bölüme girişte iki yönlü yaklaşımdan birincisinin ilk ayağı olarak, sûfî ve tasavvuf kelimelerinin tarih sahnesine ne zaman çıktığı ve yayıldığı üzerinde durulmuştu. Şimdi ise bu birinci yaklaşımın diğer ayağı olan, kelimelerin kökenine dair filolojik ve etimolojik incelemeye geçilecektir. Ancak burada kelimelerin kökenine dair tetkik, sadece kuru bir dilsel inceleme olmaktan ziyade aynı zamanda bu iki terime sûfîlerin verdikleri anlam ve onlar nazarında taşıdıkları değerlere ulaşabilmeyi hedefler. Yoksa asıl amaç, yukarıda belirtildiği gibi bütün enerjinin

[611] Afîfî, **Tasavvuf,** s. 29.
[612] Ayverdi, I, s. 891.

sadece tarihsel boyuta ya da etimolojiye harcanması değildir. Bilindiği gibi bu çalışmanın esası sûfî tipini analiz etmek ve onun ideal özelliklerini belirlemektir. Bu bakımdan önemli olan da sûfî kelimesine köken olarak öne sürülen kelimelerin/kavramların zaman içerisinde sûfîlerin ideal özellikleri olarak dile getirilmeye başlanmış ve bu tipin bir parçasını oluşturmuş olduğunu görebilmektir. Dolayısıyla tipin özelliklerini ortaya çıkarması açısından önce sûfî kelimesinin kökeni olarak öne sürülen kavramlar gözden geçirilecektir.

Bu iki kelimenin kökenine dair tespitlerde dikkat çeken nokta, tasavvufa dair yazılan ilk eserlerde sûfî kelimesinin bir ünvan biçiminde ortaya çıkışı ve kökeni üzerinde durulduğu halde, tasavvuf kelimesinin nasıl türetildiği konusuna bir iki müellif dışında temas edilmemesidir.[613] Etimolojik inceleme tasavvuf kelimesinden ziyade, sûfî kelimesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Öyle ki tasavvufun orijininden bahsedeceğini söylese dahi çoğu müellifin, bunu sûfî terimine dair kök üzerinden yaptığı görülür. İlk planda bunun nedeni daha önce kavramların tarihsel boyutunda tespit edildiği gibi, sûfî teriminin tasavvuftan önce ortaya çıkması olabilir. Bir diğer sebebin -daha sonra görüleceği gibi- orijinler üzerinden bir tiploji meydana getirme çabası ve tasavvufu temsil eden zümrenin özelliklerini tespit olması mümkündür.

Sözkonusu kavramlar Kur'ân ve hadîslerde yer almamakla birlikte, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkmış ve İslâm kültürü içinde yer edinmiştir. Sûfî/tasavvuf kelimesiyle ilgili öne sürülen kökenler, yaklaşık olarak dokuz kadardır. Bu kökenlerin bazılarıyla ilgili öngörüler kaynağını direkt İslâm tarihi ve kültüründen alan, makul ve muhtemel iken; diğer bazısı ise gayr-i İslâmî, uzak ihtimale sahip olan ve zorlamayla ortaya çıkan görüşlerdir. Sûfî kelimesinin türemiş olduğu düşünülen kökler -ve varsa kökle alakalı tarifler- tarafımızca zayıf ihtimalden kuvvetli olana doğru değerlendirilecektir.

2.3.1.1. Sofia/Sophia

Sûfî kelimesinin orijinine dair söylenen ve belki de en uzak ihtimale sahip görüşlerden ilki kökün, Yunanca'da "hikmet" anlamına gelen *sofia/sophia*[614]

[613] Reşat Öngören, "Tasavvuf", **DİA**, Ankara, 2011, XL, s. 119.
[614] Sophia,"Yunan'da bilgelik için kullanılan sıfat. Sokrates'te insanı iyi kılan, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve mutluluğa erişmesini sağlayan, neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi,

kelimesine dayandığıdır. Bu konudaki görüşü XI. asırda, meşhur İslâm bilgini Beyrûnî (ö. 440/1048) öne sürmüştür. Beyrûnî "sof"un Yunanca'da hikmet mânâsına geldiğini, filozof kelimesinin de hikmeti seven anlamında olduğunu naklettikten sonra, İslâm'a gelindiğinde filozofların görüşlerine yakın olanların bu isimle tesmiye edildiklerini, bu ismi bilmeyen bazılarının ise onları Ashâb-ı Suffe'ye nispet ettiklerini belirtir. Bundan sonra isim, yanlış harekelenerek "sûf"a nispet olunmuştur. Şâir Ebu'l-Feth el-Bustî (ö. 400/1010) bunu en güzel şekilde şu dizeleriyle düzeltmiştir:

İnsanlar önceleri sûfî hakkında çekişip ihtilâfa düştüler
Ve onun sûftan müştakk olduğunu zannettiler.
Bu ismi sâfî (pak) ve sûfî olan bir gençten (fetâ) başkasına nispet edemem
Zaten o, sûfî olarak lakablandırılmıştır.[615]

Bu görüş çoğu müslüman müellif tarafından reddedilmektedir.[616] Bununla birlikte bazı oryantalistler, onun bu görüşünü benimseyip, delilleriyle birlikte kanıtlamaya çalışmışlar ve böylece tasavvuf ve sûfî kelimelerinin İslâm dışı bir orijine dayandığı fikri için bir İslâm âlimi vasıtasıyla zemin bulmuşlardır.[617]

Sâdık Vicdânî Beyrûnî'nin görüşünü reddeder. Vicdânî, Ebû Hâşim es-Sûfî için *Nefehâtü'l-Üns*'te "Şam'da şeyhti ve Remle bölgesinde onlara ait hangâh yapıldı" denilmesine binâen bazı düşüncelerin gündeme geldiğini belirtmiştir. Şam halkı Hristiyanlık'ı kabul etmiş bir bölgedeydi. İskenderiye Mektebi'nin Yeni Eflatunculuğu'nun ilâhiyatla ilgili akaid ve terimlerinin bu bölgeye de gelmiş olması doğaldır. Bahsedilen bölge Hz. Ömer zamanında İslâm havzasına dâhil olmuş, halkı da İslâm'ı kabul etmiş olsa da ilâhî vahdaniyet esasına dayanan Yunan Felsefesi unutulup bu hatıralar çocuklar ve torunlara intikal etmemiş de denebilir. Fakat Ebû Hâşim'in, bu mühtedîlerin torunları tarafından o medrese anısına ve sîret ve yol benzerliği nedeniyle aslen sofiya veya sofos kelimelerinden hareketle Arapça'da "sûfî" olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.

---

pratik bilgelik" mânâlarına gelmektedir. Bkz. Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 6. Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 1523.

615 Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Beyrûnî, **Tahkîk Mâ Li'l-Hind**, Dâiretu'l-Meârifi'l-Usmâniyye, Haydarâbâd, 1377/1958, s. 24-25. Şiir için ayrıca bkz. Ahmed b. Ahmed Zerrûk el-Fâsî, **Kavâidu't-Tasavvuf**, tah. Mahmut Beyrûtî, Dâru'l-Beyrûtî, Dımaşk, 2004, ss. 19-20.

616 Mesela bkz. Teftâzânî, s. 21.

617 Tasavvufun menşeini Hint ve diğer dış kaynaklara dayandıranlarla ilgili toplu bilgi için bkz. Öngören, XL, s. 124.

Bu ihtimale dayanarak böyle bir düşünce meydana gelir. Ancak "sofos", Yunan'ın ilâhiyatçı filozoflarına *hakîm* mânâsında verilen bir isimdi. Pisagor övgü îma eden bu sofos ünvanını tevâzuun gereğine aykırı gördü. "Biz hakîm değil, hikmeti seveniz" dedi. Bu anlamda feylosof ünvanını taktı. Onun zamanından itibaren bahsi geçen hakîmlere feylosof denildi. Sofos kelimesi unutuldu. Eğer fetihten sonra ihtida eden Şam ve Şam bölgesi Hristiyanlarında, onların evlad ve torunlarında o hukemadan bir hatıra kalmış ise bunun, sofos değil; feylosof olması lazımdır. O torunlardan birinin Ebû Hâşim'e yolunu yüceltmek için bir lakab vermesi muhtemel kabul edilse, onun vereceği isim de sofos kökünden, sûfî değil; feylosof veya feylosofî olması gerekirdi.[618] Buna göre sofos kelimesinin sıfat halinin filozof olması gerekeceğinden sûfî kelimesini bu köke atfetmek sıhhatli değildir.

Nicholson konuyla ilgili olarak Hammer'in bu yöndeki fikirlerinden bahseder. Joseph von Hammer (ö. 1856), *Geschichte Der Schönen Redekünste Persiens* adlı kitabında sûfîleri Hint'li "çıplak bilge"lere (Gymnosophists) nispet ederek Arapça "sûfî" ve sâfî (temiz) kelimelerinin, Grekçe "sophos" ve "safis"den geldiğini iddia etmiştir. Bu görüş, Hammer'in filolojist olarak yetersizliği hakkında şüphe uyandırır. Ancak Nicholson'a göre Hammer'in, "sûfî" ile "sofos" kelimeleri arasında kurduğu ilişki mantıklı gibi gözükür.[619] Nöldöke'ye (ö. 1930) göre sophos (bilge, hakîm) kelimesi Aramice'de bilinmez ve Arapça'da da hiçbir yer işgal etmez. Sûfî kelimesinin Yunanca sofis kelimesinden türediğini gösteren hiçbir olumlu delil bulunmamaktadır.[620]

Tasavvuf klasiklerinde de bahsi geçen köken hakkında bir tarife rastlanmamıştır. Gerek yapılan tanımlarda gerekse ehl-i tasavvufun genel ifadeleri içinde sûfî kelimesine dair, Yeni Eflatunculuk ya da felsefeyi çağrıştıran ifadelere örnek olacak bir malzeme de görülmemiştir. Zaten sûfî kavramı, müslümanlar sistemli olarak felsefeyle tanışmadan önce ortaya çıkmıştır. Sistemli olarak tanışmalarından sonra ise İslâm filozofları, filozof için hakîm kelimesini kullanmışlardır.[621] Ayrıca daha sonra da yer verileceği üzere tasavvuf sistemi içinde mârifet, muhabbet gibi hikemi ve felsefî yöne ait unsurların yaygınlaşması zümre olarak sûfîliğin ortaya

[618] Vicdânî, ss. 46-47.
[619] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 76; Afîfî, **Tasavvuf**, s. 36.
[620] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 76.
[621] Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Hikmet", **DİA**, Ankara, 1998, XVII, s. 506; Yaman, p. 246 ff.

çıkmasından sonra olduğu için, sûfî teriminin sofiadan geldiğini öne sürmek çok sağlıklı olmayabilir.

2.3.1.2. Sûfâne

Sûfî kelimesine köken olarak öne sürülen fikirlerden biri de kelimenin, az ve kısa tüylü bir çöl bitkisi olan *sûfân/e* (صوفان)den[622] türeme ihtimalidir. Bu, onların yani sûfîlerin beslenmede orta yolu tutmaları ve kanaatkâr olmaları nedeniyle yetindikleri bir bitkidir.[623] Nitekim sûfîler yeme ve içmeye önem vermemişler ve daha çok bitkisel gıdalarla, basit şekilde beslenip, nefs terbiyesi üzere bir hayat sürmüşlerdir. Fakat bu orijinin nispetinin sûfânî şeklinde olması gerektiğinden, orijin lâfzen uygun görünmez. Araştırmalar sonucunda da bu bitkinin bizzat adı geçtiği şekliyle herhangi bir sûfî tarif ve tespitine rastlanmamıştır. Ayrıca tasavvuf literatüründe bu bitkiyi çağrıştıran ifadelere neredeyse hiç rastlanmaması da bu ihtimali zayıflatır.

2.3.1.3. Sûfe (Kabilesi)

Sûfî kelimesine referans olarak gösterilen kökenlerden biri olan *sûfe* (صوفة), câhiliye döneminde Kâbe'ye gelen hacıların hizmetinde bulunan, onlara yardımcı olan bir kabilenin adıydı.[624] Müelliflerden bir kısmı, söz konusu kelimelerin bu kökten türediğinde hemfikirdirler. Bu görüş, yaygın olmamasına ve sıhhati konusunda şüpheler bulunmasına rağmen kökenin, tarihi olarak Hz. Peygamberden de önceye gitmesi bakımından dikkat çekicidir. İlk dönemde sûfî kelimesinin kökenine ayrıntılı olarak yer veren Serrâc, Kelâbâzî (ö. 380/990); daha sonra ise Kuşeyrî ve Hucvirî gibi müelliflerin, bu konuda "Sûfe" kabilesine dair bir îzaha yer vermedikleri görülür. Bu bakımdan söz konusu iştikākın muteber görülmediği anlaşılır. Öte yandan tabakāt türü bazı eserlerde ve klasikleşmiş olan eski Arap dili sözlüklerinde sûfî adının bu kökten türediğine dair bilgilere rastlanmıştır.

---

[622] Ferâhîdî, VII, s. 162. Ebû Nuaym İsfahânî'nin bu konudaki yorumu için bkz. **Hilyetü'l-Evliyâ**, I, ss. 17-18.
[623] Râgıb el-İsfahânî, ss. 290-291.
[624] Bkz. Ferâhîdî, VII, s. 162; Cevherî, s. 663.

Ebû Nuaym'a göre tasavvufun kökeni için söylenenlerden biri de onun, bir kabile olan *sûfe* adından alınmasıdır.[625] Zemahşerî, Sûfe kabilesinin hacılara, vakfeden sonra Arafat'tan Mina'ya giderken eşlik ve refakat ederek onları götüren bir kabile olduğu rivâyetini nakleder. Onlara Sûfân ve Safvân ailesi denmiştir. Kâbe'nin hâdimidirler. İbâdet ve taat içinde bir hayat sürmüşlerdir (mütenessikûn). Sûfiyyenin, zühd ve teabbüd konusunda onlara benzetilerek bu kabileye nispet edildiği sanılır.[626]

İbn Teymiyye bu adın, "Sûfe" diye Mekke'ye mücâvir olan eski zamanlardaki bir kabileye nispet edildiğini belirtir. Nâsikler de onlara nispet edilmiştir. Ancak bu nispet lâfzen uygun olsa da zayıf kalır. Çünkü onlar yaygın ve meşhur değildiler. Nitekim nâsikler tarafından da bilinmiyorlardı. Nâsikler onlara nispet edilseydi, bu nesebin sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde de olması gerekirdi. Çünkü sûfî adından konuşanlar bu kabileyi bilmezler.[627]

Kronolojik olarak zayıf ve sıhhati tartışmalı olan bu kökene dair herhangi bir sûfî ya da tasavvuf tarifine rastlamadığımızı belirtmemiz gerekir.

2.3.1.4. Sûfetü'l-Kafâ

Sûfetü'l-Kafâ (صوفة القفاء) ensede bulunan tüy ve saçları ifade eder.[628] Sûfîler, giyim, kuşam saç ve başlarına önem vermeyip gezmeleri sebebiyle birtakım lakaplar almışlardır. Mesela "kıllı, başında ve vücudunda çok saçı/tüyü olan" anlamına gelen şa'rânî[629] nispesiyle anılan mutasavvıflar[630] vardır. Ne var ki dil kaideleri açısından sûfî kelimesinin, "sûfe" kökünden gelmiş olması için nispetinin sûfetî ya da sûfevî şeklinde olması gerekirdi.[631] Bu nispetin de lâfzen değil; mânen bir nispet ve lakab olduğu aşikârdır. Bu kökene dair malumât da tasavvuf klasiklerinde yer almamıştır. Ancak Râgıb el-Isfahânî[632] ve Zemahşerî[633] sözlüklerinde "sûf" maddesinin nispetleri arasında bu kökenin olduğuna yer vermişlerdir.

---

[625] Ebû Nuaym İsfhânî, I, s. 18.
[626] Zemahşerî, **Esâsu'l -Belâga**, I, s. 564. İbnü'l-Cevzî'nin de bu konudaki görüşlerine daha önce yer vermiştik. Ayrıntılı bilgi için bkz. **Telbîsü İblîs**, s. 156.
[627] İbn Teymiyye, XI, s. 7.
[628] Ferâhîdî, VII, s. 161; Cevherî, s. 663.
[629] Bkz. İbn Manzûr, IV, s. 411.
[630] Sûfî tabakātı müelliflerinden Abdulvehhâb eş-Şa'rânî bunların meşhurlarından biridir.
[631] H. K. Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,** s. 25.
[632] İsfahânî, s. 290.
[633] Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâga**, I, s. 564.

Ebû Nuaym, tasavvufun türeyebileceği köklere atfen, "Eğer iştikāk sûfu'l-kafâdan alındıysa bu, mutasavvıfın onunla Hakk'a yöneltilmesi ve halktan uzaklaştırılması anlamına gelir"[634] şeklinde bir yorumda bulunur. Yani o, ensedeki saçların arkada bulunması ve ön planda olmaması gibi, mâsivallahtan gayrı her şeyi ardında bırakıp, halktan Hakk'a yüzünü dönendir. Böylece bu nispetle anılmak, içerisinde derin ve sembolik mânâlar taşıyan bir şiarı ifade eder. Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493-94) da Ebû Nuaym gibi mânevî bir yorumda bulunarak, ensedeki o saçın yumuşak olması gibi, sûfînin de sade, hoş ve yumuşak başlı olması sebebiyle bu şekilde isimlendirildiğini belirtir.[635]

Sûfî kelimesinin, sûfetu'l-kafâ köküyle alâkalı tarifleri mevcuttur. Kelimenin bu kökle alâkalı bir tarifinin, muhtelif eserlerde, çeşitli versiyonlarla farklı sûfîlere atfedilerek nakledildiği görülür. Bunlardan ilki Kelâbâzî'nin şu rivâyetidir: "Ebû Ali Rûzbârî'ye (ö. 322/933) sûfîden sorulunca: 'Safâ üzere sûf giyen, hevâsına eziyetin tadını tattıran, dünyayı ensesine (arkasına) atan, Mustafâ'nın yolunu tutandır' cevabını vermiştir."[636] Benzeri tarifler Ebû Ali el-Isfahânî'ye[637] ve İbn Hafîf'e (ö. 371/981)[638] de atfedilmiştir. Burada "kafâ" yani ense kelimesi geçmiş ve bu kelimeyle, Allah dışındaki her şeyi geride bırakıp yüzünü O'na dönen kişinin vasıfları kastedilmiştir. Aynı zamanda bu tarifte -birazdan yer verilecek olan- safâ ve sûf iştikaklarının da bir arada verildiği ve üç iştikākı ihtiva eden geniş bir sûfî tanımının yapıldığı görülür.

Sûfî kelimesinin bu kökenine dair, klasiklerde herhangi bir bilgiye yer verilmemesi ve bir iki tarife rastlanması, yine kökenin sıhhati ve yaygınlığı konusunda düşünmeyi gerektirir. Ayrıca tarifi yapan sûfîlerin de safâ ve sûfu öne aldıklarını ve sûfetü'l-kafâ lehine tercih yapmadıklarını da göz önünde bulundurmak gerekir.

---

634 Ebû Nuaym İsfahânî, I, ss. 18-19.
635 Zerrûk, **Kavâidu't-Tasavvuf**, s. 20.
636 Kelâbâzî, s. 34.
637 Harkûşî, **Tehzîb**, s. 32.
638 Bkz. Attâr, s. 562, [**Evliya Tezkireleri**, s. 521]. Tarif bu eserde "Sûfî, safâ üstüne sûf giyen, hevese cefayı tattıran ve dünyayı arkasına atan kimsedir" şeklinde yer alır.

2.3.1.5. Sıfat

Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin nitelik, keyfiyyet ve özellik manasındaki *sıfat* (صفة)[639] kelimesinden geldiğini öne süren başka bir görüşe göre, sûfî daima en iyi ve güzel sıfatlara sahip olmasıyla bilinir. Bu da nispetle ilgili yorumlardandır. Çünkü sıfat kelimesinin mensub isminin, sûfî değil; sıfatî ya da sıfavî olması gerekir. Bu bağlamda Kelâbâzî'ye göre, tasavvuf ehlini *sıfat*a nispet edenler, onların kalplerini ve bâtınlarını dikkate almışlardır. Eğer kişi dünyâyı terk eder, ona rağbet etmez ve ondan yüz çevirirse Allah bu kulun sırrını ve rûhunu saf, kalbini nurlu kılar.[640] Onların hepsi iyiliklerle ve kötü özellikleri terkle nitelenirler. Bu yüzden iştikāk "sıfat"a nispet olunur.[641]

Sûfî kelimesinin, dolaylı da olsa sıfat iştikākına dair bazı tanımlarına rastlanmıştır. Mesela Serrâc şeyhlerden birinin yaptığı tasavvufun "Hakk lisânıyla tarif"ini şu şekilde nakleder: "Sûfiyye, Hakk'ın, sıfatlar arasından (yani beşerî sıfatlar)[642] seçerek temize çıkardığı (اصفاهم) kimselere verilen addır."[643] Harkûşî ise aynı tarifi Bâyezîd el-Bistâmî'ye atfen nakletmiştir.[644] Yani Allah sûfîleri beşerî ve nefsânî sıfatlardan temizleyerek, onlara en güzel sıfatları ihsân eder. Bu tarifte dikkat çekici ilk nokta tasavvufa dair bir tarif için, sûfiyyenin tarif edilmesidir. Diğer nokta ise sıfat iştikākı ile birlikte "safâ" iştikākının bir arada yer aldığı yani birden fazla iştikākı telif eden bir tarif olmasıdır.[645] Ayrıca tanımda "sûfiyye" yani sûfiler şeklindeki çoğul kullanımdan, zümreye atıfla yapılan bir niteleme görülür.

Cüneyd'in ashâbından Ebû Bekir b. Ebî Sa'dân (ö. ?)[646] "Sûfînin sıfatı ve şekillerden safâsı, ona tasavvuf ismini gerektirir"[647] derken yine sıfat ve daha sonra yer verilecek olan safâ köküne bir arada değinmiştir.

Sûfî kelimesinin sıfat kökünden türediğine dair birkaç tanım bulunur. Ancak bu tanımlarda genelde sûfî için sıfat ve safâ köklerini telif eden îzahlar mevcuttur. Sûfî

---

[639] Bkz. Cevherî, ss. 1249-1250.
[640] Kelâbâzî, s. 31.
[641] Zerrûk, **Kavâidu't-Tasavvuf**, s. 19.
[642] Bu yorum için bkz. Serrâc, **el-Luma' İslâm Tasavvufu,** (çev. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996), s. 27.
[643] Serrâc, s. 48.
[644] Harkûşî, **Tehzîb**, ss. 27-28.
[645] Kelimenin kökeniyle ilgili çok yönlü bu tarifleri ilerleyen konularda da göreceğiz.
[646] Sülemî, **Tabakāt**, s. 316.
[647] Sülemî, **Tabakāt**, s. 319.

kelimesinin tek başına "sıfat"a nispet edilen kökü, mânen sûfînin özelliklerine işaret etse bile bu iştikāk dil kaidelerine uymadığı gibi yaygın bir kullanımı hâiz değildir.

2.3.1.6. Saff-ı Evvel

Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin izâfe edildiği kökenlerden biri saff-ı evvel (الصف الاول) yani ilk sıra ibaresindeki *saff* (صفّ) kelimesidir. Saff, aynı seviyedeki sıra, dizi, mevzi gibi anlamlara gelir.[648] Kelime, sıra olma ve dizilme mânâsında pek çok âyette geçer.[649] Kur'ânda ve hadîslerde özellikle namazda saflar hâlinde birlik içinde bulunmak tavsiye edilmiş ve bu, mânevî anlamda birlik ve bütünlüğe yorumlanmıştır. Saflardan en muteber olanı da ilk sıra sayılmıştır. Zira Hz. Peygamber: "İnsanlar ezan okumanın ve namazda ilk safta bulunmanın sevabını bilselerdi, sonra bunları yapabilmek için kurra çekmek zorunda kalsalardı, mutlaka kurra çekerlerdi" buyurmuştur.[650] İslâm'da özellikle namazda, ilim ve cihad gibi hayırlı olan şeylerde öncü olmak, ilk sırada yer almak önemli olduğu için bu husus, âyet ve hadîslerde tavsiye edilmiştir.

Tasavvufta saff-ı evvel hem maddî anlamda, hem de kalben ve mânevî olarak ilk safta olup Allah'a yakın olmayı simgeler. Kelâbâzî, sûfîlerden bir grubun, Allah'ın huzurunda ilk safta bulundukları için onlara bu ismin verildiğini söylediklerini nakleder.[651] Ona göre tasavvuf ehlini -*sıfat* gibi- *saff-ı evvel*e nispet eden, onların esrarını (kalplerini) ve batınlarını dikkate almıştır. Böylece eğer kişi dünyayı terk eder, ona karşı zâhid olur ve ondan yüz çevirirse Allah onun sırrını saf hale getirip, kalbini nurlandırır.[652] Sırrı saf, kalbi temiz ve sadrı nurlu olan bir kimse (Allah'ın huzurunda) ilk safta bulunur. Çünkü bu vasıflar önde gidenlerin vasıflarıdır.[653] Sûfî kelimesi saff kökünden gelirse, nispetin saffî şeklinde olması gerektiği malumdur.[654] Kelâbâzî saff-

---

[648] Cevherî, s. 648.
[649] Bkz. Kehf 18/48 (Hepsi saf saf Rabbinin huzuruna çıkarılırlar…); Tâhâ 20/64 (Öyle ise hilenizi toplayın sonra sıra/saf halinde gelin! ...); Saffat 37/1 (Saf bağlayıp duranlara [and olsun]); Saff 61/4 (Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir bina gibi saf bağlayarak savaşanları sever.); Nebe 78/38 (Rûh [Cebrail] ve melekler saf saf olup durduğu gün…); Fecr 89/22 (Rabbin [emri] gelip, melekler saf saf dizildiğinde)
[650] Buhârî, Ezan, 9, s. 156, [nr. 615].
[651] Kelâbâzî, s. 28.
[652] Kelâbâzî, s. 31.
[653] Kelâbâzî, s. 33.
[654] Bu yüzden İbn Teymiyye'ye göre saff-ı evvele nispet edilmesi yanlıştır. Bkz. **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, XI, s. 7

ı evvele nispeti bu şekilde izah ettikten sonra dil kaideleri açısından saff kökünün nispet olarak sûfî şekline dönmesi için, saffiyye kelimesine (ilk) fe'den önce bir vav getirmek gerektiğini belirtmiştir. [655]

Kuşeyrî, iştikākın saff kelimesinden türediğini söyleyenlerin, onların (sûfîler) kalpleriyle ilk safta oldukları için bu ismi aldıkları fikrinde olduklarını nakleder. Anlam doğrudur. Ama dil, bu kelimenin saff köküne nispetini gerektirmez.[656] Hucvirî de bazılarının, (câmide veya Allah'ın huzurunda saff-ı evvelde) ilk sırada bulundukları için onlara "sûfiyye" ismi verildiği kanısında olduklarını aktarır.[657] Sûfînin ilk safta olması sebebiyle bu adı aldığı düşüncesi manevi olarak mümkün olsa da lügavî olarak sıkıntılı gözükür.

Sûfî kavramının bahsi geçen iştikākla ilgili bir tanımına, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin şu sözlerinde rastlarız:

> *Sûfîler öyle bir zümredir ki ruhları beşerî bulanıklıktan azat olmuş, nefsin alametinden arınmış, hevesten uzaklaşıp halis hale gelmiş, böylece Hakk'la dinginliğe ve rahata erip, O'ndan başka her şeyden nefret edip ilk safta ve en yüksek derecede yerlerini almışlardır.[658] (Bu nedenle onlar ne mâliktir ne memlûk)*[659]

Yani sûfîler ruhları beşerî kudûret ve bulanıklıklardan uzaklaşan, nefsânî âfetlerden arınıp saf hale gelen, heva ve hevesten kurtulan, böylece Allah'ın huzurunda ilk safta ve en yüce mertebede duran kişilerdir.[660] Bu tarifte sûfînin ilk safta yer alma nedeni, rûhunun saflığı ve temizliğine bağlanmış olup, Allah'a yakın olmanın şartı öncelikle safvet olarak görülmüştür. Safâ ve saff-ı evvel iştikākları da birbiriyle yakından alâkalı görünür.

Bu nispet, mânen doğru olsa da lâfzen ve dil kaideleri açısından uygun görünmemektedir. Bazı klasiklerde bu kökene yer verilmiş ve onun makul olan îzâhı yapılmış olsa da, çok fazla rağbet gören bir nispet değildir. Bu köken üzerinden yapılan sûfî tanımının da tek başına değil, safâ kelimesiyle birlikte olduğu görülür.

---

[655] Kelâbâzî, ss. 33-34.
[656] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 464.
[657] Hucvirî, s. 31, [**Hakikat Bilgisi**, s. 95].
[658] Buraya kadar ki kısım *Keşfü'l-Mahcûb*'da: "Sûfîler ruhları safâ halinde olan, onun için de Hakk'ın huzurunda ilk safta yer alan kimselerdir" şeklinde yer almakta ve onlar ne mâliktir ne memlûk" ifadesi ayrı bir rivayette geçmektedir. Bkz. Hucvirî, s. 37, [**Hakikat Bilgisi**, s. 100].
[659] Attâr, s. 466, [**Evliya Tezkireleri**, s. 434].
[660] Hucvirî, s. 37, [**Hakikat Bilgisi**, s. 100].

2.3.1.7. (Ehl-i) Suffe

Sûfî kelimesinin geldiği iddia edilen iştikāklardan biri de Ehl-i Suffe'nin "suffe"sidir. *Suffe* (صفّة) sözlükte gölgelik anlamına gelir.[661] Terim olarak İslâm tarihinde suffe, Mescid-i Nebevî'nin giriş kısmında ve bitişiğinde yoksul, evleri ve kalacak yeri olmayan ve rivâyetlere göre sayıları 10 ile 400 arasında değişen sahabîlerin barınması için yapılan ve zamanla, eğitim kurumu hâline gelen yeri ifade etmektedir.[662]

Bazıları suffenin yukarıdaki nispetine binâen, sûfî kelimesinin *suffe*den türediği düşüncesindedir.[663] Bu mânâda Serrâc sûfiyyenin Ehl-i Suffe'nin kalıntılarından bir bakiye olduğunun söylendiğini nakleder.[664] Kelâbâzî bu kökün referans olarak alınma sebebini bir topluluğun, "vasıfları Resûlullah zamanındaki Ehl-i Suffe'nin vasıflarına yakın olduğu için bu adla anıldılar"[665] şeklindeki tespitiyle îzâh eder. Kendisi de bu tâifenin (sûfîler) ehl-i suffe sıfatı sebebiyle, giyim kuşamları onlar gibi oldukları için "sûffiyye" ya da "sûfiye" diye adlandırıldıkları görüşündedir.[666] Kelâbâzî konuyu dil kaideleri açısından değerlendirdiğinde, sûfî kelimesinin suffe kökünden gelirse, suffî şeklinde olması gerektiğini belirtir.[667] Suffî (صفي) kelimesine fe harfinden önce bir vav getirmek (صوفي) de mümkündür.[668] Böylece "sûfî" kelimesi elde edilmiş olur.

Sülemî (ö. 412/1021) tasavvufu mânen Ehl-i Suffe'ye izâfe ederek der ki: "Bil ki tasavvuf Allah Resûlü'nün hükmüne göre hareket eden Ehl-i Suffe'dan alınmıştır."[669] Öyleyse sûfîlerin önderleri Hz. Peygamber'e tâbi olan Ashâb-ı

---

[661] Bkz. Ferâhîdî, VII. s. 89.
[662] Ayrıntılı bilgi için bkz. Reckendorf (madde Ahmed Ateş tarafından tamamlanmıştır) "Ehlüssuffa", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964, IV, s. 209; Mustafa Baktır, "Suffe", **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII, s. 469-470; Hucvirî, ss. 85-87, [**Hakikat Bilgisi**, 146-148]; Hasan Kamil Yılmaz, "Tasavvufî Açıdan Ashâb-ı Suffa", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 7, 2001, ss. 9-31; Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, İmaj Basım, Ankara, 2003, II, ss. 767-771.
[663] İbn Haldûn bunu belirterek, Ehl-i Suffe hakkında bilgiler verir. Bkz. **Şifâü's-Sâil**, s. 52-53. Ahmed Zerrûk da bu nispete değinmiştir. Bkz. **Kavâidu't-Tasavvuf**, s. 20.
[664] Serrâc, s. 47.
[665] Kelâbâzî, s. 29.
[666] Kelâbâzî, s. 31.
[667] İbn Teymiyye'ye göre de bu lafız Ehl-i Suffe'ye nispet edilirse hatalı olur zira bu nispete göre suffî denmeliydi. Bkz. **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, XI, s. 7.
[668] Kelâbâzî, ss. 33-34.
[669] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 33.

Suffe'dir. Kuşeyrî'ye göre ise onların (sûfîler), Resûl'ün mescidinin suffesine nispet edildiklerini düşünenler vardır. Ancak suffe kelimesinin nisbeti sûfî şeklinde değildir.[670] Hucvirî de bazılarının, sûfîlerin Ashâb-ı Suffe'yi dost bildikleri için bu ismi aldıkları düşüncesinde olduklarını nakleder.[671]

Ehl-i Suffe'ye sûfî adının verilemeyeceği dil kaideleri açısından malumdur. Teknik anlamda Ehl-i Suffe, tasavvufun varlığından bahsedilemeyecek bir dönemde, muhâcirlerin öncüleri olan kişilerdir.[672] Dolayısıyla böyle bir atıf, (tıpkı safâ/safvette olduğu gibi) lâfzen değil; mânen bir hüküm ve anlam taşır. Bu kökle alakalı herhangi bir tanıma da rastlanmamıştır. Ancak Ashâb-ı Suffe'nin, sûfîlerin öncüleri olarak kabul edilip örnek alınması ve İslâm tarihinde kutsal bir konumu hâiz olmaları nedeniyle -kelimenin kökü Ehl-i Suffe'den gelmese de- özellikle sûfî müellifler tarafından teberrüken bu iştikākın göz ardı edilmediği görülür.

2.3.1.8. Sûf

Sûfî terimine iştikāk olarak öne sürülen kelimelerden biri de *sûf*tur (صوف). Sûf; koyun, davar ve benzerleri için yün, keçi için kıl, deve için tüy gibi mânâlara gelir.[673] Arapça'da elbisesi yün olana, nispet isimle "sûfî" denir.[674] Sûfî teriminin "sûf" kökünden türediğine dair görüş, daha fazla ön plana çıkmıştır. Özellikle gramer açısından bakıldığında bu yaklaşım tarzı problemsiz görünür. Tarihe bakıldığında İslâm öncesi dönemde ve İslâm geldikten sonra belirli özelliklere sahip toplulukların yünden yapılmış elbise giymeleri bu kıyafetle özdeşleşmeleri de bunu pekiştirir.

Âbidlerin ve savmaa ehlinin âdeti olarak yün giymek[675], sûfî adı verilen zümreye has ya da yeni bir âdet değildir. Sûfî müelliflere göre o, peygamberlerin, sıddıkların ve sâlihlerin âdetindendir. Muhâsibî, yün ve eski püskü giyinmenin, sâlihlerin giyim tarzı olduğunu belirtmiştir.[676] Serrâc'a göre yün giymek enbiyânın ve sıddıkların âdeti, miskînlerin ve mütenessiklerin (nâsiklerin) şiârıdır.[677] Kelâbâzî'ye

[670] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 464.
[671] Hucvirî, s. 31, [**Hakikat Bilgisi**, s. 95].
[672] Afifî, **Tasavvuf**, s. 34.
[673] Bkz. Ferâhîdî, VII, s. 161; Cevherî, s. 663.
[674] Bkz. İsfahânî, s. 290. Ayrıca bkz. Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâga**, I, s. 564.
[675] Bkz. Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâga**, I, s. 564.
[676] Bkz. Muhâsibî, **er-Riâye,** s. 181.
[677] Serrâc, s. 41.

göre de sûf; enbiyâ giysisi, evliyâ kıyafetidir.[678] Ebû Tâlib el-Mekkî, Zekeriya Peygamber'in oğlu Yahya Peygamber hakkında kendisine gelen rivâyeti şöyle anlatır:

> *Hz. Yahya kıldan çuvalvari bir elbise giymişti. Ve giysi cildini parçaladı. Annesi kıldan (keçeden) yapılmış zırhını çıkarıp onun yerine yünden bir cübbe giymesini istemişti. Bunu yapınca Allah ona şöyle vahyetti: 'Ey Yahya, dünyayı bana tercih ettin.' Bunun üzerine Yahya ağladı ve yün cübbeyi çıkararak kıl zırhını tekrar giydi.*[679]

Hasan el-Basrî'den gelen bir rivâyete göre Hz. İsa kıldan elbise giyer, ağaçtan yer ve akşamladığı yerde gecelerdi.[680] Hz. Peygamber'in de "Allah Teâlâ Mûsâ ile konuştuğu gün, üzerinde yün bir cübbe, yün bir şalvar ve kolları yünden bir elbise vardı. Nalınları da ölü merkeb derisindendi" dediği rivâyet edilmiştir.[681] Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Peygamber'in yün giydiğini "Allah Resûlü eşeğe binerdi, yün giyerdi, koyun beslerdi…"[682] sözleriyle haber vermiştir.

Sûfî kelimesi hadîslerde bir tip olarak yer almasa da tasavvuf klasiklerinde bizzat "sûf"a [yün] ve sûf giyildiğine dair pek çok hadîs nakledilmiştir. Örneğin Muhâsibî, nefsin kibirden kurtulması bahsinde şu hadîse yer verir[683]: "Kim (dişi) keçi [عنز] besler, yün giyerse, kibirden uzak olur."[684] Hucvirî'nin naklettği, sûf giyme ile îmânın lezzeti arasında ilişki kuran bir hadîse göre Hz. Peygamber[685]: "Yün elbise giyiniz ki gönüllerinizde îmânın halâvetini (lezzetini) ve hazzını bulasınız"[686] buyurmuştur.

Sahabîlerin yün giydiğine dair bir rivayetin sahibi olan Hasan el-Basrî diyor ki: "Bedir Savaşı'na katılan yetmiş kişiyi gördüm. Hepsi de yünden elbise giymişlerdi."[687] Ashâb-ı Suffe'nin de yün giyenlerin ve dolayısıyla sûfîlerin öncüsü olduğu görüşü

---

[678] Kelâbâzî, s. 30.
[679] Bkz. Mekkî, I, s. 265.
[680] Kelâbâzî, s. 31. Gazalî bu rivâyeti Ubeyd b. Umeyr'den "Mesih b. Meryem (as) kıl giyer ve ağaç (yaprağı) yerdi. Ölecek bir evlâdı, harab olacak bir evi yoktu ve yarına da bir şey bırakmıyordu" şeklinde nakleder. Bkz. **İhyâ,** IV, s. 201.
[681] Tirmizî, Libas, 10, s. 348, [nr. 1734]; Hâkim, **el-Müstedrek**, I, s. 81, [nr. 76], II, s. 411 [nr. 3431]
[682] Hâkim, **el-Müstedrek**, I, s. 129, [nr. 204-205].
[683] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 412.
[684] Muhâsibî'nin naklettiği bu rivâyet, Hz. Peygamber'in tekebbür konusundaki sözleri içinde farklı versiyonlarıyla gündemde olmuştur. Kendisinin, tavsiye ettiği bu uygulamaları îfa ettiğine dair hadîsi için de bkz. Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 412.
[685] Hucvirî, s. 43, [**Hakikat Bilgisi**, s. 106].
[686] Hâkim, **el-Müstedrek,** I, s. 81 [nr. 77].
[687] Kelâbâzî, s. 31; Hucvirî, s. 43, [**Hakikat Bilgisi**, s. 106]; Ebû Nuaym Isfahânî, II, s.134.

yaygındır. Bununla ilgili bazı haberler nakledilmiştir. Mesela Fudale b. Ubeyd suffe ehlinin yün giydiklerinden, terledikleri zaman elbiselerinden yağmur altında kalan koyunlar gibi bir koku geldiğinden bahseder. Buna binaen Uyeyne b. Hısn'ın (ö. 30/650) Hz. Peygamber'e "Bunların (suffe ehli) kokuları beni rahatsız ediyor, sizi de rahatsız etmiyor mu? diye sorduğu nakledilir.[688] Ebû Mûsâ el-Eş'arî de "Yünlü/abâ[689] giymemiz sebebiyle bizim kokumuz hayvan sürüsüne benzerdi"[690] der.[691] Bu bilgilere göre, sûfî kelimesinin iştikāklarından bir diğeri olan "suffe" ile sûf ilişkilendirilmiştir.

Zühd dönemindeki zâhidlerin eski püskü abâ ve yün giydiğinin izlerine, İbrahim b. Edhem'in zâhidlik yoluna girişindeki serencamını aktaran ve avda olduğu sırada "sen bunun için yaratılmadın" nidâsıyla uyarıldığı belirtilen hikâyede rastlanır. Kendisi bu ikazdan etkilenip, atını terk ettiğini ve babasının çobanlarından birinin cübbe ve giysisini [kisâ] giyip, kendi kıyafetlerini de çobana giydirdiğini anlatır.[692] Bu ve benzeri rivâyetlerden anlaşıldığı gibi, yün ve bu kabîlden sade giysiler giyme geleneği peygamberlerden bu yana zühd, fakr, vera' ve takva gibi hususlara önem veren kişilerin şiarı olmuştur. İlk sûfîler yamalı yün elbise ve murakkaa giyme sebebi olarak Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin bu kıyafeti giydikleri gerekçesini öne sürmüşlerdir. Bunu sadece Hz. Peygamber'in sünnetiyle irtibatlandırmak yeterli olmaz. Zira bu, aynı zamanda İslâm medeniyetinin doğduğu dünyevî hayatın göçebelikle alâkalı bir tarafıyla da ilgilidir.[693]

Yün giymenin tarihî dayanaklarına genel mânâda yer verdikten sonra, teorik mânâda müelliflerin bu iştikāk hakkındaki fikirlerine geçelim:

---

[688] Kelâbâzî, s. 30.

[689] *el-Luma*'da abâ olarak geçer. Elbise olarak abâ, geniş fakat kısa bir nevi gömlek olup, dizden biraz aşağı iner, üst tarafında, baş ve yanlarında kollar için birer delik bulunur. Keçi kılından dokunan kalın ve kaba kumaştan yapılır. Bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 9. Kelimenin "yünden mamul maruf kaba kumaş" (bkz. Şemseddin Sami, **Kāmûs-ı Türkî**, İkdâm Matbaası, Der Saadet [İstanbul], 1317, s. 925) anlamına göre abâ, değersiz giysi anlamında kullanılır. Abâ, yoksul ve fakirlerin giydiği basit bir elbise olduğu için, sûfîler ve dervişler tarafından da fakr alâmeti ve zühd nişanesi olarak giyilmiştir. O, dervişliğin ve sûfîliğin simgesidir. Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 17. *Kabâ* ise yine bir elbise türü olup, (bkz. Cevherî, s. 910) cübbe ve kaftan mânâsındadır. Bkz. Sâmi, s. 1047. Ebû Hafs Haddâd, abâ yerine kabâ giyen Şah Şücâ'yı görünce, "Abâda aradığımı kabâda buldum" der. Bkz. Attâr, s. 375, [**Evliyâ Tezkireleri**, s. 353]; Câmî, ss. 137-138, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 208].

[690] Ebû Dâvud, Libâs, 5, s. 442 [nr. 4033]; Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyâme, 38, IV, s. 261, [nr. 2479].

[691] Serrâc, s. 184.

[692] Bkz. Ebû Nuaym Isfahânî, VII, s. 368; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 43.

[693] Victor Danner, "The Neccesity For the Rise of The Term Sufi", **Studies In Comparative Religion**, Vol. 6, No. 2, 1972, www.studiesincomparativereligion.com, 04/05/2016.

İlk tasavvuf klasiklerinden *er-Riâye*'nin müellifi Muhâsibî'nin, eserinde sûf giymekten bahsettiği görülür. Muhâsibî'nin yaşadığı yılların hicrî III. yüzyıla denk gelmesine, tasavvuf ve sûfî ile ilgili tarif ve sözlerin aynı dönemdeki birçok müellif ya da müellif olmayan sûfîye atfedilmesine rağmen, onun sûfî ve tasavvuf kavramlarını kullanmaması ya da bu zümreyle ilgili herhangi bir yorumda bulunmaması, üzerinde durulması gereken bir konudur. Basra'da doğup büyüyen, eğitimine ise Bağdat'ta devam eden Muhâsibî'nin, eserlerinde zühd ve unsurlarına sıklıkla yer vermesine rağmen, söz konusu kelimeleri kullanmadığı görülür. Gençlik yıllarında Bağdat'ta hadîs meclislerine devam etmiş, Selefî akîde ve ehl-i hadîs anlayışının tesirinde kalmıştır. Onun bu dönemde bir zâhid grubuyla karşılaşması hayatının dönüm noktasını oluşturmuş, bu tarihten sonra tasavvufî kimliği ön plana çıkmaya başlamıştır. Fakat eserlerinde bu topluluğa mensup olanlardan herhangi birinin ismini zikretmez.[694] Onların ismini zikretmediği gibi, eserlerinde sûfî kelimesini lakab olarak ve dahî bir zümreye isim olarak kullanmaması, yaşadığı devir olan hicrî III. asırda tasavvuf ve sûfî kelimelerinin yerleşmiş ve yaygın olduğu şeklindeki genel kanıya aykırı bir durum arzeder.

Müelliflerin konuya dair düşüncelerine geçmeden önce ehl-i tasavvufun bu kökene ait bir tanımına yer verelim. Daha önce "sûfe" iştikākıyla ilgili bölümde ele aldığımız, Ebû Ali Ruzbârî (ö. 322/933)[695], İbn Hafîf[696] ve Ebû Ali el-Isfahânî'ye[697] (ö. IV./X. yy.) atfedilen "Sûfî, safâ üzere sûf giyen, hevasına eziyetin tadını tattıran, dünyâyı ensesine/arkasına atan, Mustafâ'nın yolunu tutandır" tarifinde sûfî, sûf giymekle nitelenmiştir. Aynı zamanda bu tarif, pek çok iştikāka bir arada yer vermiştir.

Sûfî kelimesinin sûf kökünden gelmediğine dair itirazlara karşı birtakım açıklamalarda bulunulmuştur. Bunlardan biri Serrâc'a aittir. Serrâc *el-Luma'* adlı eserinde, sûfî ve tasavvufla ilgili konulara ayrıntılı olarak yer vermiştir. Orada, öteki zümrelere birtakım özellikler atfedilirken ve zümreler bunlarla anılırken, niye sûfîlerin hâl ve davranışlarına dair bir sıfatla anılmadığı konusundaki tartışmalara, sûfîlerin niçin bu isimle adlandırıldıkları ve sûf giysisine nispet olunduklarına dair bir başlık altında cevap verir:

---

[694] Ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer Erginli, "Muhâsibî", **DİA**, Ankara, 2006, XXXI, ss. 13-16.
[695] Kelâbâzî, s. 34.
[696] Attâr, s. 562, [**Evliya Tezkireleri**, s. 521].
[697] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 32.

Biri sorarsa ki hadîs ashâbını hadîse, fakîhleri fıkha nispet ettin. Ve niçin sûfîleri bir hâle ve ilme nispet etmedin de onlara sûfiyye dedin? Zühdü zâhidlere, tevekkülü mütevekkillere, sabrı sâbirîne izâfe ettiğin halde (gibi), sûfiyyeye hâl olarak bir şey izâfe etmedin? Ona şöyle denir: "Çünkü sûfîler sadece ilimlerden bir ilimle teferrüd etmediler, hâl ve makamlardan sadece bir makam ve hâle bürünmediler. Onlar öncekilerin temsilcisi olarak bütün ilimlerin kaynağı, bütün övülmüş hâllerin ve yüce ahlâkın mahallidirler. Sûfîler bir hâlden başka bir hâle intikallerinde Allah'la beraberdirler ve sürekli ilerleme kaydederler. Hakikatte böyle olunca, onlar tek bir isimle adlandırmaya müstehakk değildirler. Bu yüzden onlara tek bir hâli ve ilmi izâfe etmedim. Çünkü eğer onlara her vakitte içinde bulundukları en baskın hâli, ahlâkı, ilmi ve ameli izâfe etseydim ve onları bununla isimlendirseydim, sûfîleri her vakitte farklı bir isimle adlandırmam gerekirdi. Ve onlara her vakitte kendilerine galip gelen hâlin gereğince bir hâl izâfe ederdim. Bu mümkün olmayacağı için, sûfîleri dış kıyafetlerine (göre) nispet ettim.[698]

Onun bu sözlerinden, sûfî isminin sûftan türediği fikrinde olduğu ve sûfîleri yün giymeleri nedeniyle bu iştikāka nispet etmenin de istikrarı sağlayacağı anlaşılır. Yoksa onlar değişken olan her hâl ve ilme göre nitelenselerdi, birçok isme sahip olurlardı. Bu yüzden münasip olan, onları dış görünüşlerine nispetle isimlendirmektir.

Kelâbâzî bir topluluğun, onların giysileri yünden olduğu için sûfî adıyla anıldıklarını söylediğini belirtir. Sûfîleri sûfa nispet eden, onların zâhir hâllerini dikkate alarak sûfîlere bu ismi vermiştir.[699] Giyim kuşamları nedeniyle kendilerine "sûfiyye" denmiştir. Çünkü onlar nefsin hazzı için yumuşak ve hoş görünüşlü giysiler giymezler. Sadece mahrem yerlerini örtmek için giyinirler ve kıldan yapılma sert elbiseyle ve yünden kalın elbiseyle yetinirler.[700] Kökeni dil kuralları açısından da değerlendiren Kelâbâzî'ye göre, sûfî kelimesinin "sûf"tan geldiği kabul edilirse uygun olur ve ibare dil yönünden sahih olur.[701]

Ebû Nuaym tasavvufun sûf köküne nispet edilmesiyle ilgili şunları kaydeder:

Bu, onların yünden giysileri tercih etmeleri sebebiyledir. Zira (yünün) yetişmesi ve meydana gelmesi Âdemoğlu'na külfet değildir. Nitekim avare nefisler yün giysilerle zelil olur. Nefsin, itaatkârlığı ve boyun eğmeyi sürdürmesi için büyüklenip kibirlenmesi bununla (sûfla) kırılır. Böylece o, yetecek kadarına ve kanaate alışır."[702]

[698] Serrâc, s. 40.
[699] Benzer ifade için bkz. Hucvirî, s. 31, [**Hakikat Bilgisi**, s. 95].
[700] Kelabazî, ss. 29-30.
[701] Kelabazî, s. 34.
[702] Ebû Nuaym İsfahânî, I, s. 20.

Ebû Nuaym, yün giymenin nefse etkisi üzerinde durarak, ince ve psikolojik bir tahlil yapmıştır. Dolayısıyla iştikākın sebeplerini diğerlerine göre daha üst ve ahlâkî bir düzeyde îzah etmiştir.

Kuşeyrî sûfî isminin sûfa nispetle türetildiğine dair rivâyete yer verirken, diğerlerinden farklı olarak, tasavvufun iştikākına da değinir:

> *Bu ismin sûftan geldiğini söyleyenler vardır. Bu yüzden, kişi kamîs (gömlek) giyince tekammese [تقمص] denildiği gibi, sûf giyince de tasavvafe [تصوف] denilir. Bu bir tür îzahtır. Ancak kavm (sûfîler) sûf giysisiyle ayırt edilen kişiler değildir. Yani sûf onlara has değildir.*[703]

Yani yün giymek onları ayırt etmeye yetmez. Her yün giyen de sûfî olmaz. Bu konudaki açıklamalarında Kuşeyrî'den etkilenen İbn Haldûn da bu zümrenin kendilerine lakab olarak aldıkları bu isimle ayrıldıklarını belirtir. Bazıları kelimenin aslını araştırırken zorlama tevil ve îzahlara girmişlerdir. Sûfînin, yün giyen kimse olduğunu söyleyenler vardır. Hâlbuki bu zümre belli bir elbise giymekle diğerlerinden ayrılmamışlardır. Bunu yapan, onlara benzemek isteyen bazı kişilerdir. Sûfîlerin ihtiyaç ve zühd hâlinde yün elbise giydikleri görülünce, bunun onların şiarı olduğu sanılmıştır. Sonra bu zan hoşa gitmiş ve kelimenin o kökten getirilmesine zemin hazırlamıştır. Oysa onlardan yün elbise giyenler bunu yoksulluk ve zühd sebebiyle yapmışlardır.[704] Sûfîleri dış görünüşe göre değerlendirmenin sıhhati konusunda fikir beyan eden İbn Haldûn, *Mukaddime* adlı eserinde en uygun kökün sûf olduğunu sebepleriyle birlikte şöyle açıklar: "Ben derim ki eğer iştikāk esas alınacaksa, bu kelimenin sûf'tan gelmesi daha zâhirdir. Çünkü onlar genelde elbisesiyle temâyüz ettiler… Onlar yün elbise giyerek, pahalı elbise giyen halka muhalefet ediyorlardı."[705]

Kelimenin kökenine dair alışılmışın dışında yerli olmayan bazı yorumlara da yer veren Nicholson, XVIII. asırda Avrupalı yazarların, sûfî kelimesinin sûftan türediğini benimseyerek, en uygun olanın da bu görüş olduğu konusunda ittifak ettiklerini nakleder.[706] "Tasavvuf Kelimesinin Aslı" başlığı altında Teftazânî ilmî araştırmaların, kelimenin diğer iştikaklarına dair bütün ihtimallerin uzak olduğunu; en

---

[703] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 464. Daha sonraki dönemde yakın açıklamalar için bkz. Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, ss. 60-61.
[704] İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, ss. 50-51.
[705] İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 518.
[706] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, ss. 75-76.

doğru yaklaşımın "sûfî" kelimesinin sûftan geldiğini söylemek olduğunu belirtir. Nitekim kişi sûf giydiğinde "tasavvefe er-racûl [تصوف الرجل]" denir. Sûf giymek, zühdün neş'et ettiği zamanlarda âbidler ve zâhidlerin şiarıdır. Serrâc ve İbn Haldûn gibi birçok sûfî müellif de iştikākın sûftan geldiği fikrindedir.[707]

Sûfî kelimesinin iştikākı olarak gösterilen sûf, dil kaideleri açısından makbul olup sıhhati ve uygunluğu konusunda ittifak edilse de sûfîlerin sûfî ve tasavvuf tariflerinde bu iştikākla alâkalı bir ya da iki tanımdan fazlası görülmez. Bunun nedeni, özellikle ilk dönem sûfîlerinin sûf giymeyi zâhirî bir hâl olarak telakki edip, bu yöndeki tarife takılıp kalmaktansa daha derûnî olan mertebe, makam ve hâllere dair tarif ve tespitler yapmaları olabilir.

2.3.1.9. Safâ (Safvet)

Sûfî terimine iştikāk olarak öne sürülen kelimelerden biri de *safâ*dır. *Safâ* (صفا) fiilinin masdarı olan *safvün* (صفو), anlam olarak *keder*in (كدر) yani bulanıklığın zıttıdır. Fiilin diğer mastarları *safâün* (صفاء), *sıfvetun* (صِفوة), *sufvetun* (صُفوة) ve *safvetun* (صَفوة) olarak gelir. Safâ fiili kirli ve bulanık olmamak, temiz ve berrak olmak anlamındadır. Hâlis olan şeyin kaynağını ifade eder. Nitekim safâ el-cevvu (صفا الجوّ) havanın açık olmasını, onda herhangi bir sis ya da bulut olmadığını ifade etmek için kullanılır. Aynı kökten türeyen esfâ (اصفى) tahsis etmek, has kılmak[708] ; ıstefâ (اصطفى) [709] ve *ıstesfâ* (استصفى) fiilleri ise اختار yani seçti mânâsına gelir. *Safiyyun* (صفىّ) her şeyde samimi ve ihlâslı olan, dürüst ve içten davranan kişi için kullanılır. Bu kelime dişi devenin sıfatı olursa (ناقة صفيّ) çok süt verdiğine, hurma (ağacı) için kullanılırsa (نخلة صفيّ) çok meyve verdiğine delâlet eder.[710]

Görüldüğü gibi safâ ya da safvet kelimeleri, semantik alanında genel olarak duruluk, temizlik, dürüstlük, seçkinlik, samimiyet ve Türkçe'deki kullanımıyla saflık,

[707] Teftazânî, s. 21.
[708] Esfâ köküyle ilgili âyetler için bkz. İsra 17/40; Zuhruf 43/16.
[709] Istefâ köküyle ilgili âyetler için bkz. Bakara 2/132; Âl-i İmrân 3/33; Neml 27/59; Zümer 39/4; Saffât 37/153; Âl-i İmrân 3/42; Bakara 2/247; A'raf 7/144; Fâtır 35/32… Kur'ân'da Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub mustafâlar yani seçilmişler olarak nitelenerek: "Doğrusu onlar bizim katımızda seçkin hayırlı kimselerdendir" buyrulur. Bkz. Sâd 38/47.
[710] Bkz. Ferâhîdî, VII, ss. 162-163; Cevherî, ss. 646-647.

arılık gibi anlamlar barındırır. Nitekim Kettanî'ye (ö. 322/933) "safâ"nın ne olduğu sorulunca "Kötü vasıflardan izale olmaktır" der.[711]

Bazı sûfî müellifler, sûfî teriminin "safâ" iştikākından gelmesi hakkında gramer açısından birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte bu kökenle alâkalı birçok sûfî tarifine de yer vermişlerdir. Örneğin Serrâc safâ kelimesinin dil kurallarınca mensubiyet için "safevî" şeklinde kullanılması gerekirken sûfî denme sebebiyle ilgili, safevî kelimesinin ağır/zor geldiği için "sûfî"ye dönüştüğünün söylendiğini aktarır.[712] Şeyhlerden birinin "Allah onları safâ ile temize çıkardı/arındırdı. Böylece onlar sûfiyye olarak adlandırıldılar" dediğini nakleder.[713] Kelâbâzî safâ köküne telmîhen bir taifenin "İçleri saf dışları arı olduğu için onlara bu isim verildi" dediklerini belirtir.[714] Ona göre eğer sûfî kelimesi safâ ve safvetten alındıysa "safeviyye" olur (olması gerekir). Safeviyye lâfzında vavı fe harfinden önce getirerek "sûfiyye" demek ya da sâffiyye ve suffiyye kelimelerine fe'den önce bir vav getirmek de mümkündür.[715] Bündâr b. Hüseyin'in

> *Muhakkak ki sûfî Hakk'ın kendisi için seçtiği, kendisi için temizlediği ve âfiyet, sıhhat verip, tekellüften (yapmacıklık) beri kıldığıdır. Sûfî, ûfi/ye vezni üzeredir. Yani Allah ona âfiyet verdi, o da âfiyet buldu mânâsınadır. Ve kûfi/ye veznindedir. Yani Allah ona yetti, o da yeterli duruma geldi demektir. Cûzî/ye vezni üzeredir ki Allah ona ceza verdi, o da cezalı oldu anlamına gelir. Allah'ın (sûfî hakkındaki) fiili, isminde (sûfî) zâhirdir*[716]

sözünü naklederek, sûfî kelimesinin safâ/safvet köküyle olan alâkasına değinir.

Ebû Nuaym işâret ehlinin, *tasavvuf* kelimesinin iştikākının, *safā* ve *vefâ* kelimeleriyle ilgili ibarelerden geldiği fikrinde olduklarını nakletmiştir.[717] Kuşeyrî tasavvufun safâ'dan türediğini söyleyenlerin olduğunu belirtir.[718] Fakat ona göre

---

[711] Serrâc, s. 414.
[712] Serrâc, s. 46.
[713] Serrâc, s. 48.
[714] Kelâbâzî, s. 28.
[715] Kelâbâzî, ss. 33-34.
[716] Kelâbâzî, s. 34. Bu sözün versiyonları için ayrıca bkz. Ebû Nuaym Isfahânî, X, ss. 384-385; Sülemî, "Mes'eletü Derecâti's-Sâdıkîn", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 146; Sülemî, **Tabakāt**, s. 350.
[717] Ebû Nuaym İsfahânî, I, s. 17. Mesela Ebu'l-Hasan el-Kannâd'ın, kendisine sûfînin anlamı sorulunca, "Safâ'dan alınmıştır. O, Allah'a her vakitte vefâ şartıyla Allah için kıyamdır" şeklindeki îzahı, vefâ ve safâ kökenine işaret etmektedir. Bkz. Serrâc, s. 46.
[718] Benzer ifade için bkz. İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, s. 53.

terimi safâdan türetmek, lügât kuralları açısından uzak bir ihtimaldir.[719] Bu yöndeki îzahlarıyla safâ üzerinde duran Hucvîrî'ye göre, bazıları bu ismin safâdan türediği görüşündedir. Fakat sözlük ve dil kurallarının gereğine bakılırsa, isim bu mânalardan uzaktır. Aslında "safâ" yani duruluk güzel şeydir. Zıddı ise keder yani bulanık olmaktır. Hz. Peygamber "Dünyânın safâsı gitti, kederi kaldı"[720] buyurmuştur. Bu işin ehli olanlar muamelelerini ve huylarını düzelttikleri, nefsin âfetlerinden de uzaklaştıkları için kendilerine "sûfiyye" denmiştir. Müellif, "Safâ ve safvet sıddîk olanın sıfatıdır, muradın hakikî sûfî ise bunu böyle bil"[721] diyerek de hakiki sûfînin sıfatının safâ ve safvet olması gerektiğini belirtir. İştikāk olarak uyumlu olmasa dahî safâ kökü ve sûfî ismi arasını telif eder. İbn Teymiyye'ye göre ise terimi, (Allah'ın yarattıklarının en seçkini anlamındaki) safvete nispet hatalıdır. Zira böyle olsa sûfî'ye "safevî" denir.[722]

Meselenin teorik yanına değinen müelliflere göre, sûfî kelimesinin iştikākını "safâ"ya atfetmek dil kuralları açısından sağlıklı değildir. Kelimenin sûf kökünden türediğine dair dil kaidelerine uygunluğuna ve diğer sebeplere dayanan müşterek bir hüküm de vardır. Ancak safâ/safvet köküyle alakalı olarak yapılan tarif ve tespitler -pratikte yani sûfî tariflerinde- sûf kökünden daha fazla yer tutmaktadır. Nicholson'a göre çağdaş tasavvuf araştırmacılarından hiçbiri, sûfî kelimesinin "sûf"dan (yün) türetildiğine karşı çıkmaz. Fakat bu tarifler çok açık bir şekilde bizzat sufilerin bu görüşe katılmadıklarını gösterecektir. Çünkü sûfî kelimesinin "sûf"tan türediğine delâlet eden tek bir tanıma karşılık, "safâ"dan türetildiğine delâlet eden on iki tarif mevcuttur.[723] Meseleyi özellikle sûfîlerin tanımları üzerinden pratik bir şekilde değerlendiren Nicholson, her ne kadar dil kaidelerine uygun olsa da sûf kökünün sûfîlerin dilinde "safâ"ya nazaran daha az yer ettiğine vurgu yapmıştır.

Sûfî kelimesi üzerinde yoğunlaşan çoğu müellif, bu kelimenin "safâ"dan türediği ve sûfînin de dünyevî kirlerden temizlenen "seçkin kişi" mânâsına geldiği görüşünü benimsemişlerdir.[724] Bu tevil, yukarıda da bahsedildiği gibi etimolojik olmaktan ziyade, -dil kaidelerine uysun ya da uymasın- mânevî bir yaklaşımdır.

[719] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 464.
[720] İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, XII, s. 204 [nr. 35519-35520].
[721] Hucvirî, ss. 31-32, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 95-96].
[722] İbn Teymiyye, XI, s. 7.
[723] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 64.
[724] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 75.

Sûfîlerin, safâ ve türevleriyle alakalı tariflerine (sûfî ve tasavvuf) yer verilerek bu durum daha iyi anlaşılacaktır.

Safâ kelimesiyle alâkalı ilk sûfî tarifi Bişr b. Haris el-Hâfî'nin "Sûfî kalbini Allah için saf (temiz) hâle getirendir"[725] şeklindeki ifadesinde görülür. Burada kalbi saf hâle getirmek ya da kalbin safâsı ile kastedilen şey, kalpte Allah'tan gayrı bulunan ve kişiyi Allah'tan uzaklaştıran her şeyin, yani sûfîlerin tabiriyle "mâsivallah"ın çıkarılması ve kalbin temizlenmiş olmasıdır.

Ebû Turâb en-Nahşebî'nin "Sûfî hiçbir şeyin bulandırmadığı ve her şeyin kendisi ile safâ bulduğu kimsedir"[726] tarifinde sûfî, kendisini safâ hâlinden uzaklaştıracak hiçbir kire ve bulanıklığa maruz kalmayacak kadar sağlamdır ve bu hâlini insan ve diğer varlıklar cümlesinden bütün mahlûkata yansıtan ve tesir eden kişidir. Burada güneş metaforu akla gelir. Nitekim güneşin ışığını kapatmaya kimsenin gücü yetmez ve bu ışık girdiği her ortamı aydınlatıp nurlandırır. Sûfî de safâ sıfatıyla muttasıf olarak, bu hâlini daima muhafaza ettiği gibi, hâli her şeye akseder.

Serrâc, eserinde şeyhlerden birinin tasavvuf hakkında üç cevap verdiğini belirtir. Bunlardan biri ilim şartıyla cevaptır ki buna göre tasavvuf; kalbin bulanıklıklardan temizlenmesi, mahlûkata iyi muamelede bulunmak ve şeriatta Resûl'e tâbi olmaktır. Hakikat lisânıyla cevaba göre tasavvuf; mal-mülkün, sahipliğin yokluğu, sıfatların köleliğinden çıkış ve semaların yaratıcısıyla istiğnâdır. Hakk lisanıyla cevaba gelince sûfiyye, Hakk'ın, onları sıfatları (yani beşerî sıfatları) arasından seçerek temize çıkardığı (اصفاهم) kimselere verilen addır.[727] Bu tasnife çok benzeyen bir tarifi Harkûşî ilim yerine şeriat diyerek, Bâyezîd Bistâmî'ye atfen nakletmiştir.[728] Bu tarifte ilim/şeriat, hakikat ve Hakk hiyerarşisine göre bir tasavvuf ve nihayetinde sûfî tanımı yapılmıştır. Tanımda kalbi bulanıklıklardan temizlemek ve tasfiye etmek şeriatın ölçüsüne göre yani zahir ölçüde tasavvuf olarak görülmüştür. Tasavvuf yolunda olan kişi şeriat gereği önce kalp tasfiyesine yönelir. Hakikat lisanıyla tasavvuf da safâ hâlinin daha yerleşmiş bir gereği olarak kalbin tasfiyesini sağlayacak ve bir daha da kirlenmesine engel olacak olan mal-mülk, şehvet, sıfat, ahkâm gibi mâsivallah kabilinden şeylerden azade olmak ve bunların mahvıdır. Hakk

[725] Kelâbâzî, s. 28. *Tezkire*'de ibare şöyle tercüme edilmiş: Sûfî Allah'ın huzurunda kalbi saf olan kişidir. Bkz. Attâr, s. 136, [**Evliya Tezkireleri**, s. 151].
[726] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 31; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 467.
[727] Serrâc, s. 48.
[728] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 31.

lisanıyla tasavvufu îzah ederken tasavvuf yolunun yolcusu olarak doğrudan "sûfî" zümresinin tarifi ile bir îzah yapmıştır. Öyle ki Allah bu zümreyi cismânî ve maddî âlemin sıfatlarından, bulanıklıklarından ve kirlerinden ayıklayıp temize çıkardığı için onlar bu isme lâyık olmuşlardır. Şeriat ve hakikat diliyle tasavvufta sûfînin kendi çabası ön planda iken, Hakk dili gereği artık kesbî olarak Allah onlara safâyı ihsan etmiştir. Bu ihsanda cismânî, fânî ve maddî âlemden soyutlanmak hâli de vardır.

Ebû Bekir el-Verrâk'a atfedilen safâ köküyle alakalı bir tarif ise şöyledir: "Sûfî kalbi bütün kirlerden arınmış, sadrında herkese yer olan/sadrı herkes için sâlim, nefsi feragat ve îsârla cömert olandır."[729] Buna göre sûfî önce kendi kalbini ve nefsini arındırır. Bu arınmış kalpte ve gönülde safâ hâline bürünecek her şeye yer vardır. Kalp safâ hâlinin gereği üzere kendinden gayrısına fedakârlık ve diğergâmlıkta bulunur. Ebû Bekir'in bu tarifi sûfî olabilmek yolunda içsel arınmayı esas almakla birlikte, başkalarına karşı muamele ve tasarrufun ölçüsüne de değinir.

Sehl b. Abdillah'a atfedilen bir tarife göre "Sûfî o kimsedir ki bulanıklıktan kurtulup (صفا) fikirlerle dolar, beşerî varlığından koparak Azîz ve Celîl Allah'a yakın olma makamında bulunur, nazarında altın ile toprak eşit olur."[730] Sûfî ismini direkt olarak safâ kökeni üzerinden tanımlayan Ebû Hamza el-Horâsânî'ye (ö. 290/902) göre sûfî, her pislikten temizlenen yani safâ bulandır. Böylece onda hâle muhalefet pisliği kalmaz.[731] Her iki tanımda da sûfînin bulanıklık, keder gibi özellikle mâsivallah nevinden mânevî pislik sayılan şeylerden arınan kişi olduğu üzerinde durulmuştur.

Saff-ı evvel iştikākıyla ilgili bölümde yer verilen Ebu'l- Hüseyin en-Nûrî'nin "Sûfîler ruhları safâ hâlinde olan, onun için de Hakk'ın huzurunda ilk safta yer alan kimselerdir"[732] tarifine göre sûfî, safâ hâlinde olduğu için Allah'a en yakın konumdadır. O'na yaklaşmanın yolu safadan ve bulanıklıklardan arınmaktan geçer. Bu tarifte de safâ ve saff-ı evvel iştikākının bir arada olduğu görülür. Esas olan ise yine safâdır. Onsuz Allah'a yaklaşmaya (التقرب الى الله) vâsıl olmak da kābil değildir.

Burada "sûfî" kelimesinin "safâ" iştikākına dair tanımlarına yer verilmiştir. Ancak (zümre olarak sûfîlerin ortaya çıkmasından daha sonra zuhur eden) tasavvuf hakkında da "safâ" köküne dair açıklamalar bulunduğu ve safâ ile tasavvufun

[729] Harkûşî, **Tehzîb**, ss. 34-35.
[730] Attâr, s. 316, [**Evliya Tezkireleri**, s. 299]. Geç dönem eseri olarak *Tezkire*'de geçen bu tarife ve Sehl'e ait olmasına ihtiyatla yaklaşmak gerekir.
[731] Sülemî, **Tabakāt**, s. 250.
[732] Hucvirî, s. 37, [**Hakikat Bilgisi**, s. 100].

özdeşleştirildiği görülür. Nitekim bunlardan biri Cüneyd el-Bağdâdî'ye nispet edilmiştir: "Tasavvufu kîl u kāl ile elde etmedik. Fakat onu açlık, dünyâyı terk, âşinalıklar ve beğenilen şeylerden uzak durmakla edindik. Çünkü tasavvuf Allah'la muamelenin safasıdır. Aslı, dünyâdan uzak durmaktır."[733] Buna göre tasavvuf, kire ve bulanıklığa sebep olacak her türlü zâhirî kelâmdan, maddî zevklerden, hoşa giden şeylerden yani bütün dünyâdan uzak durmakla tahakkuk eder. Bütün bunların neticesi kalbin ve rûhun safâ hâlinde olması ve Allah'ın huzurunda da bu hâl üzere bulunmaktır. Yine Cüneyd'e atfedilen safâ iştikākıyla doğrudan alâkalı tasavvuf ve sûfî tarifi, tarikatlar dönemi eseri olan ve tasavvuf dönemini değerlendirmek için geç sayılabilecek eserlerden olan *Tezkiretü'l-Evliya*'da şöyle yer almıştır: "Tasavvuf bir arınmadır [ıstıfâ]. Allahtan başkasından [mâsivallah] arınan kimseye sûfî derler."[734]

Cüneyd'e atfedilen ve tasavvufun safâ köküyle alakalı olan tanıma benzer bir tarif, Ebû Bekir el-Kettânî'ye nispet edilmiştir. Buna göre, "Tasavvuf safvet ve müşâhededir."[735] Yine Ebû Ali er-Ruzbârî'nin "Tasavvuf, uzaklığın bulanıklığından sonra yakınlığın safâsıdır"[736] şeklindeki tanımı da safâ ağırlıklı bir tariftir.

Sıfat iştikākıyla alâkalı tariflerde de yer verildiği gibi, Ebû Bekir b. Ebî Sa'dân'a atfedilen "Sûfînin sıfatı ve şekillerden safâsı, ona tasavvuf ismini gerektirir[737] ifadesinde tasavvuf, iyi sıfatlarla muttasıf olmasıyla birlikte cismânî ve sûrî alakalardan beri ve temiz olan sûfînin yoludur. İbare, sıfat ve safâ iştikākının birlikte bulunduğu bir tariftir. Bu birkaç tarifte dikkat çeken bir başka nokta, özellikle IV. yüzyıldan itibaren sûfî kelimesinin iştikākına dair yapılan tariflerin tasavvuf kavramının tarifi için de yapılmaya başlanmış olduğudur. Bu, yine tasavvufun bir ilim olarak adından söz edilmeye başlamasının bu asır içinde olduğuna işaret eder.

---

[733] Sülemî, **Tabakāt**, s. 131; Ebû Nuaym İsfahânî, X, ss. 277-278. Cüneyd'in bizzat tasavvuf kelimesini kullandığına işaret eden bu rivayet, onun yaşadığı dönemden daha sonraki devirde te'lif edilen *Tabakātu's-Sûfiyye* ve *Hilyetü'l-Evliyâ* gibi eserlerde yer almıştır. Hâlbuki Cüneyd'in elde bulunan eseri olarak risalelerinde sûfî ve tasavvuf kelimesine rastlanmamaktadır. Ama görüldüğü gibi onun hâl tercümesine yer veren eserlerde kendi eserinde yer almayan ifade ve kavramlar ortaya çıkmıştır. Bu açıdan rivâyetlere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir.
[734] Attâr, s. 436, [**Evliya Tezkireleri**, s. 406].
[735] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 29; Attâr, s. 553, [**Evliya Tezkireleri,** s. 514].
[736] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 29; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 467.
[737] Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 319.

Ebû Ali er-Rûzbârî[738], İbn Hafîf[739] ve Ebû Ali el-Isfahânî'ye (ö. ?)[740] atfedilen "Sûfî, safâ üzere sûf giyen, hevâ ve lezzetine eziyeti tattıran, dünyâyı arkasına ensesine (arkasına) atan, Mustafâ'nın yolunu tutandır" tarifine daha önce de sûf ve sûfetu'l-kafâ iştikāklarında değinilmişti. Bu tarifte sûf ve sûfetu'l-kafâ ile birlikte safâ iştikākı da yer alır. Yani sûfîde hem sûf giymek ve şeriatin gereği olarak Hz. Peygamber'in sünnetine tâbi olmak gibi zâhirî hâller, hem de dünyâlığı yani Allah dışındaki her şeyi ardında bırakıp yalnızca O'na yönelmenin neticesi olan safâ gibi manevî hâller bir arada bulunur. Özellikle "safâ üzere sûf giyen" ifadesinde bâtındaki safânın zâhirde sûf ile tezâhürüne değinilmiştir. Nitekim sûfîlere göre sûf (giymek) dış görünüşe ve sûfî kelimesini "sûf"a nispet etmek de onların zâhir hâllerine işârettir.[741] İçteki safâ sûf kisvesiyle örtülmüş olur. Adı geçen üç sûfîye atfedilen bu tanım, hicrî IV. asra ulaşan bir tariftir. Bu tarifte sûfî ve tasavvufun kökeniyle ilgili olduğu söylenen kelimelerden üç tanesinin bir arada bulunması, kökenlerle alâkalı tariflerde bir gelişme olduğunu gösterir. Sûfî müelliflerin ve bilhassa yakın dönem tasavvuf araştırmacılarının da üzerinde durdukları bir husus olarak sûfî kelimesinin iştikākının, dil kaidelerine göre sûftan; mânevî îzahlara göre ise daha çok safâdan gelebileceği konusuna binâen bu tarifte özellikle safâ ve sûf ön plandadır.

Şiblî'ye atfedilen bir tarife göre, sûfî halktan kopmuş, Hakk ile birleşmiş kimsedir. Allah'ın "seni kendim için seçtim (ıstafa'tuke)"[742] sözünde olduğu gibidir. Allah onu kendisi dışındaki her şeyden koparmış ve sonra da "Beni göremeyeceksin" demiştir.[743] Sûfî Allah için yaşayan, vecd hâlinde Allah'a eren ve dünyevî alâkalardan kesilen kişidir. Bu, Allah'ın Mûsâ'yı seçmesi gibi, sûfîyi de seçmesi anlamına gelir. Allah, onu kendisi için seçmiş ve mâsivaya dönük bütün alâkalarını kestikten sonra "Beni göremeyeceksin"[744] yani "Beni gözlerinle göremeyeceksin ama kalbinle göreceksin" demiştir.[745]

Bündâr b. Hüseyin kelimeyi oluşturan harflerin tek tek mânâsını verme âdeti üzere, sûfî (صوفي) kelimesini meydana getiren harflerin anlamlarını safâ iştikākından

[738] Kelâbâzî, s. 34.
[739] Attâr, s. 562, [**Evliya Tezkireleri**, s. 521].
[740] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 32.
[741] Kelabâzî, s. 29.
[742] Tâhâ 20/41.
[743] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 29; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 467; Attâr, s. 610, [**Evliya Tezkireleri**, s. 566].
[744] Tâhâ 20/43.
[745] Yorum için bkz. Afifî, **Tasavvuf**, s. 51.

da bahsederek şöyle îzah etmiştir: "Sûfî kelimesinde üç harf vardır. Her harfin üç anlamı vardır. Sâd (الصاد) onun sıdkı, sabrı ve safâsının; vâv (الواو) vüddü (sevgisi), vürûdu (ulaşması/gelmesi) ve vefasının; fe (الفاء) fakrı, fakdı ve fenâsının delâletidir. Ye (الياء) ise izâfet ve nispet içindir."[746] Bündâr'ın yine safâ iştikākının bir türeviyle alakalı olarak yaptığı bir tarife göre sûfî, Hakk'ın onu Kendisi için tercih ettiği ve böylece çok sevip seçkin kıldığı (صافى), kendisini nefsinden (nefsin hevâsından) muhafaza ettiği ve tekellüften (yapmacıklık) berî kıldığı kimsedir.[747] Ebû Ali el-Mekkî ise tasavvuf hakkında benzer bir yol izlemiş ve safâ iştikākına değinmiştir: "Tasavvuf üç şeyi toplayan bir isimdir: Vefâ, safâ ve afâ. Vefâ Allah'la birlikte olur, safâ beşeriyetten (beşerî kalıntılardan) olur ve afâ (silme-af) ise halktan olur."[748]

Bazı tariflerde sûfînin mâhiyeti hakkında sorulup, tasavvufa dair bir cevap yahut tasavvuf hakkında sorulup, sûfînin kim olduğuyla ilgili (de) bir cevap verildiği görülür. Bu gibi örneklerden hareketle tasavvuf hakkında verilen bir cevabın aslında sûfînin vasfı hakkında olduğu ya da aksi şekilde sûfîyi tarif eden kişinin aslında tasavvufa da işaret ettiği çıkarımına varılabilir. Nitekim Ebu'l Hasan el-Kannâd'a (ö. 309/921) sûfînin anlamı sorulunca: "Safâdan alınmıştır. O (tasavvuf), her vakitte vefâ şartıyla Allah için kıyamdır"[749] sözleriyle bir cümlede önce sûfî kelimesinin safâ iştikākına, ardından tasavvufun ne anlama geldiğine değinmiştir.[750]

Safâ kökü ve türevlerinin bizzat yer aldığı sûfî (ve tasavvuf) tariflerinden anlaşıldığına göre, sûfîlerin bu iştikākla ilgili tarifleri ve tespitleri diğer iştikāklara nazaran daha çok ve çeşitlidir. Safâ ile ilgili bu tanımlarda sûfînin, her türlü bulanıklıktan ve kirden arınmış seçkin kişi anlamını ifade ettiği anlaşılır.

2.3.1.10. Sûfi ve Tasavvuf Terimlerinin Kökenleri Hakkında Değerlendirme

Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin türemiş olabileceği köklerle ilgili bazı yorumlara yer verildi. Kuşeyrî'nin de belirttiği gibi insanlar, tasavuf nedir? sûfî

[746] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 385.
[747] Sülemî, **Tabakāt**, s. 349; Ebû Nuaym Isfahânî, X, s. 384.
[748] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 32.
[749] Serrâc, s. 46.
[750] Bunun gibi hususlar, kavram analizi çalışmalarında kavramlara titizlikle yaklaşmaya çalışan araştırmacıyı zorlamakta ve dikkatini had safhada tutmasını gerektirmektedir.

kimdir? diye her biri kendi kanaatince konuşmuşlar ve fikir ileri sürmüşlerdir.[751] Bu görüşlerin hepsinden detaylıca bahsetmek çalışmamızın sınırlarını aşacaktırr. Dolayısıyla burada görüş belirtenlerin fikirlerine işaret edilerek, bunlara genel mânâda değinilmiştir.

Özellikle sûfî müellifler eserlerinde iştikāk hakkındaki bütün fikirlere yer vermeye çalışmışlar ancak nihayetinde kendi düşüncelerini destekleyen verileri, sebepleriyle îzâh etmişlerdir. Serrâc, Ebu'l-Hasan el-Kannâd'ın "Tasavvuf zâhir libâsıyla alâkalı bir isim olmakla beraber, sûfîlerin bu terimi anlayışları ve hâlleri birbirinden farklıdır"[752] sözünü nakletmiştir. Buna göre temelde dış görünüşe göre tasavvufu sûf giymeye atfetmek yerinde olsa da onların bu terime dair tarifleri, hâllerinin farklılığına binâen sadece bu iştikāka dayalı değil; bundan çok daha çeşitli ve zengindir.

Hatırlanacağı üzere Serrâc sûfîlerin tek bir ilme, hâle ya da makama hasredilemeyeceğini, onların her vakitte ayrı bir ilim ve yüce hâllerle hâllendiklerini, buna göre de o anki durumlarına göre bir ünvanla onlara isim vermenin imkânsızlığını dile getirmiştir. Zira sûfî bütün hâllerle ve vasıflarla ilişkilidir. Kelâbâzî'ye göre de bu vasıfların tümü ve bu isimlerin anlamlarının hepsi, topluluğun (sûfîlerin) isim ve lakablarında toplanmıştır. İbarelerin hepsi yerinde ve anlamları birbirine yakındır.[753] Yani sûfîler, içinde bulundukları herhangi bir hâlle vasıflanmışlar ve dolayısıyla birçok kök isme nispet edilmişlerdir. Ona göre, sûfî kelimesiyle ilgili yapılan (iştikāka dair) açıklamaların hepsinde; dünyâdan boşanma, nefsi ondan uzaklaştırma, vatanı terk etme, sefer hâline devam etme, nefsi hazlardan men etme, yapılan muamelelerde safâ sahibi olma, sırrı saf hâle getirme, gönlün inşirâhı ve öncekilerin sıfatlarına sahip olma anlamı vardır.[754] Buna binâen, iştikāk hakkında öne sürülen şeylerin, zaman içinde sûfî tipine atfedilen özellikler olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Sûfîlerin nispet edildiği kökenleri îzah ettiği bölümün başında Kuşeyrî, bu ismin (sûfî) Arapça olduğunu gösterir bir kıyas ya da iştikāk olmadığını, en açık görüşe göre, bu ismin lakab gibi câmid bir kalıp olabileceğini belirtir. Bu isimlendirmenin (sûfiyye) bir taifenin adı hâline geldiğini, mesela tekil hâlde "sûfî bir adam" şeklinde,

[751] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 464.
[752] Serrâc, s. 47.
[753] Kelâbâzî, s. 33.
[754] Kelâbâzî, s. 34.

çoğul olarak ise "sûfiyye" şeklinde kullanıldığını aktarır. "Bu tâife kendilerinin ne olduğunu tayin edecek bir lâfız kıyasına ve iştikākı doğrulamaya (hak etmeye) ihtiyaç duymayacak kadar meşhurdur"[755] sözleriyle onlar açısından iştikākın ve lafzın değil; hâl ve durumların önemine atıf yapmıştır. Yani onların hâllerini anlatmaya zâhir nispetler ve kıyaslar kâfi gelmez. Onlar da bunun üzerinde durmazlar.

Hucvirî de Kuşeyrî gibi bu ismin câmid olduğunu düşünür. Ona göre "sûfiyye" adı, özel isimler türünden, bu zümreye verilen bir addır. Çünkü bu işin ehli olanların önemi, muamelelerinin gizli kalmasına ve bu yüzden isimleri için bir iştikāk bulmaya ihtiyaç olmayacak kadar büyük ve açıktır. Hangi anlam verilirse verilsin, dil kuralları gereğince sûfî ismini kök bir kelimeden türetmek doğru değildir. Çünkü sûfî kelimesinin çok muazzam bir mânâsı vardır, artık onun için bir cins söz konusu olamaz. Bu ad cins olan bir kelimeden türetilemez. Çünkü bir şeyin bir şeyden türetilmesi bir cins ister. Oysaki var olan bir şey safânın zıddıdır. Bir şey zıddından türetilemez. Ehli olanlar için bu anlam güneşten daha açıktır, anlatılmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymaz. 'Sûfî ibareden de işaretten de men edilmiştir.' Sûfî bütün ibarelerden ve ifadelerden men edilince, tanısın-tanımasın bütün âlem onu anlatır hâle gelmiştir. Mânânın anlaşılması ve hâsıl olması durumunda ismin bir önemi kalmaz.[756]

Sûfî yerine "tasavvuf" kavramının kökeni üzerinde duran Ahmed Zerrûk, tasavvuf isminin Arapça asıllı olduğu ve iltibasa gerek olmadığı fikrindedir. Buna göre herhangi bir şey hakkındaki bir ıstılah, itiraza mahal vermeyecek şekilde lâfzının irâbı ve harekelenmesinin yanında o şeyin manâsını gösterecek, hakikatini bildirecek, konusuna uygun olacak, birtakım şer'î ve örfî kāideleri ihlal etmeyen, bunları ortadan kaldırmadan ve bunlarla çelişmeden kastedilen şeyi belirleyecek nitelikte olmalıdır. Tasavvuf kavramı zikredilen nitelikleri taşır. Zira o, zan uyandırmayacak, karışıklığa sebep olmayacak ve kapalılıklar taşımayacak şekilde, mânâsı açık, terkibi kusursuz, Arapça bir kavramdır. Tasavvufun kök anlamı, onun ıstılah anlamını yansıtır.

Zerrûk, iştikāk ve anlam ilişkisine de değinmiştir:

> *İştikāk, türemiş olan kelimenin ve kendisinden kelime türetilen kökün mânâlarını gözetmeyi gerekli kılar. Türetilmiş olan kelimenin delâlet ettiği şey -mânâ- lâfzından anlaşılır. Eğer kök lâfız birden çok mânâya sahip olursa, o kökten*

[755] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 464.
[756] Hucvirî, s. 31, 35, [**Hakikat Bilgisi**, s. 95, 98]. İbn Haldûn'un bu konudaki benzer görüşleri için bkz. **Şifâü's-Sâil**, s. 53.

türetilen kelimeler de birden fazla mânâ taşır. Bu durumda eğer bu mânâları birleştirme imkânı varsa söz konusu mânâlar birleştirilir. Eğer bu mümkün değilse kelimenin aslına ters düşecek bir mânâ olmadığı sürece herkes birbirinden farklı bir mânâ anlayabilir.[757]

Buna göre sûfî kelimesinin muhtelif kökenleri olduğuna dair görüşler dikkate alınarak, bazı tariflerde de görüldüğü gibi, bu kökenlerin delâlet ettiği mânâlar telif edilebilir. Bu düşünce, genel hatlarıyla sûfî tipolojisi oluşturmaya da yardım edebilir.

Massignon'un konu hakkındaki sözleriyle bu bahsi tamamlamak gerekir:

Sûf, sûfî ve sûfiyye tabirlerinden her birinin tekâmülü IV. asra kadar müstakil olarak takip olunabilir sanırım. Yalnız "sûfî" tabiri için belki müstakil bir menşe ve tek bir kaynak aramamız gerekmez. Zira Ebû Hâşim gibi halis bir zâhide lakab olduğundan, hiç şüphesiz onun giydiği hırkanın imal edildiği "sûf"dan alınmıştır. Aynı şekilde, İbn Hayyan gibi bir kimyagerin lakabı olduğundan temizlik mânâsına gelen "safâ"dan türemiş olduğu ihtimali de vardır… Bununla beraber bu hususta başka kaynaklardan da söz edilmiştir; fakat bunları müdafaa etmek pek kābil değildir. Mesela huzur-i ilâhîde "saff-ı evvel"de yer alma, Medinede'ki "Suffe" ehli, "Benû Sûfe", Yunanca "sofos" kelimesi, kilise müstahdemleri manasına gelen "sofa" ve "sûfân" kelimelerinde olduğu gibi.[758]

Sûfî ünvânının kökeniyle alâkalı pek çok iddia öne sürülmesine rağmen, bunlardan sadece birine tutunmak -dil kaideleri açısından doğru olsa bile- her zaman yeterli olmayabilir. Zira sûfî, tip olarak birçok farklı niteliği hâizdir. İştikāka dair bilgilerin aynı zamanda sûfînin taşıdığı özellikleri yansıttığına da bakılırsa, sûfî, tek bir kökene atfedilemeyecek derecede şümûllüdür. Nitekim sonraki yüzyıllarda birden fazla kökeni telif eden tanımların olması da sûfî tipine hasredilen ideal özelliklerin oluşmaya ve yerleşmeye başladığını gösterir. Ne var ki köken olduğu düşünülen kelimelerden bazıları, daha fazla kabul görmüş; bazıları ise geri planda kalmış ve hatta reddedilmiştir. Çoğu tanımda telifci davranılmış; birden fazla iştikāk tercih edilmiştir. Ancak bunlarda bile öncelik sırasının ve vurgunun, sûf ve safâ gibi daha muteber kökenlerde olduğu anlaşılmaktadır.

[757] Zerrûk, **Kavâidu't-Tasavvuf**, s. 19.
[758] Massignon, **İslâm Tasavvufu**, s. 36.

2.3.2. Kökenle Alâkalı Olmayan Sûfî ve Tasavvuf Tarifleri

Sûfî kelimesinin kökeniyle ilgili birçok tarifin yanında, kökenden bağımsız bazı tanımlar da değerlendirilerek kavramın semantik açıdan aldığı yola bakmak gerekir. Kökene dair tariflerle bir anlamda etimolojiye dair bir gelişim takip edilmiştir. Bunun ikinci ve asıl basamağı olan kavramın semantik gelişimi, göz ardı edilemez. Asıl verilerin de bu aşamada elde edileceğinin farkında olmak gerekir.

İbn Haldûn, tasavvuf yolunun ehli olan kişiler tarafından sûfîlerin yolu hakkında eserler te'lif edildiğini belirtir. Tasavvufa dair meselelerin erken dönemden itibaren eserlerde ele alınış sürecini ve gelişimini belirtmek için şöyle bir tasnif yapmıştır:

a) Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eserinde olduğu gibi vera' ve nefs muhasebesi hakkında eser yazanlar.

b) Kuşeyrî'nin *er-Risâle* ve Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Meârif*' adlı eserinde olduğu gibi bu (tasavvuf) yolun âdâbı, bu yolu tutanların zevkleri ve vecde dair hâlleri hakkında eser yazanlar.

c) Gazalî *İhyâ* adlı eserinde sözü edilen iki süreci/yolu birleştirmiştir.[759]

Bu tasnif tasavvufun gelişimiyle alâkalı gidişatı ortaya koyduğu gibi, eserlerde tasavvufa dair kavramların gelişim ve değişimini de yansıtır. Bu bölümün esas amacı olan sûfî tipinin analizi, İbn Haldûn'un belirttiği dönemlerden özellikle ilk ikisinde yazılan eserlerde tasavvuf ehli tarafından yapılan tarif ve değerlendirmeler üzerinden yapılacaktır. Böylece yaklaşık olarak hicrî V. yüzyıla kadar sûfî kavramının geçirdiği değişim ve gelişim, tarifi yapan sûfîlerin hâlleri, meşrepleri, tasavvufa dair algıları ve öğretileri gibi veçheler üzerinden tespit edilecektir. Bu tariflerden bazılarının belirli bir konuya dair olduğu görüldüğünden, bunları bir başlık altında tasnif ederek ele almak uygundur. Öte yandan bağımsız olan bazı meşhur sûfî tariflerine de kronolojik olarak yer verilecektir.

[759] İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 519.

2.3.2.1.Kökenle Alakalı Olmayan Sûfî ve Tasavvuf Tarifleri ve Özellikleri

Bu bölümde bazı sûfî tarifleri üzerinden tasavvufta bir tip ve zümre olarak sûfînin özellikleri analiz edilecektir. Bu mânâda iştikāktan bağımsız olarak yapılan ve Bişr b. Hâris el-Hâfî'ye atfedilen ilk sûfî tariflerinden biri şöyledir: "Sûfiyye ancak O'nunla bilinenler ve O'nun hatırına hürmet edilenlerdir. Bu mezhep, din ancak Allah'ın oluncaya kadar tezâhür etmez."[760] Bişr'in bu tarifine göre sûfîler, irâdeleri Allah'ın elinde olup, her an Allah'ın gölgesinde bulunurlar ve Allah'a olan bağlılıkları nedeniyle ikram görürler. Takva, vera' ve nefse muhalefet konularına önem veren biri olarak Bişr'in[761], Kur'ân'dan ilhamla "din ancak Allah'ın oluncaya kadar" ibaresi ile aslında nefs düşmanıyla savaşı kastettiği düşünülebilir. Nitekim Kuşeyrî'ye göre "bir fitne kalmayıp din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla çarpışın"[762] âyeti, nefsin çabalarına [mücâhedelerine] işâret eder. Zira en büyük düşman, kişinin iki yanı arasındaki nefsidir.[763]

Tasavvuf ve sûfî terimlerinden ağırlıklı olarak ilk bahseden eserlerden biri olan *el-Luma*'daki bir rivâyete göre Zünnûn el-Mısrî'ye sûfî hakkında sorulunca**:** "Sûfî, talebin kendisini yormadığı, ondan zorla bir şey almanın kendisini rahatsız etmediği kimsedir"[764] cevabını verir. Zünnûn'un sûfîler hakkındaki bir tarifi de "Sûfîler, Hak Teâlâ'yı her şeye tercih ettikleri için O'nun tarafından her şeye tercih edilen bir topluluktur"[765] şeklindedir. Bu iki tarifin ifade ettiği ortak şey, tasavvufta en genel tanımıyla başkalarını kendine tercih etmek anlamındaki "îsâr"a olan vurgudur. Îsâr bir anlamda cömertliktir. İlk tarife göre sûfî talebten ve bu talebi karşılamaktan rahatsız olmayandır. Onun bu muamelesi halkla ilgilidir. İkinci tarifteki îsâr ise Hakk Teâlâ içindir. Yine Zünnûn'a atfedilen başka bir tanıma göre "Sûfî, konuştuğu zaman sözü

---

[760] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 26. Bişr'in bu tarifi ve sûfî ya da tasavvufla ilgili herhangi bir sözü *Tehzîb* dışındaki hiçbir eserde bulunmadığından ve buralarda onun daha çok vera' ve zühde dair meseleler hakkındaki fikirlerine rastlandığından, yaşadığı dönem itibariyle kendisine atfedilen bu tarifin ona ait olmadığı ya da "zâhid" terimi hakkında yaptığı tarifin daha sonra "sûfî" olarak kaydedildiği ihtimali akla gelmektedir.

[761] Hayatı ve fikirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, II, s. 325-336; Ebû Nuaym İsfahânî, VIII, ss. 336-360; Hucvirî, ss. 111-112, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 171-172]; Mustafa Kara, "Bişr el-Hâfî", **DİA**, VI, Ankara, 1992, ss. 221-222.

[762] Bakara 2/193.

[763] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, I, s. 161.

[764] Serrâc, ss. 45-46. Aynı tanım *et-Taarruf*'ta Ebû Yakub es-Sûsî'ye atfedilmiştir. Bkz. Kelâbâzî, s. 109.

[765] Serrâc, s. 46; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 467; Attâr, s.160, [**Evliya Tezkireleri**, s. 169].

hakikatlerden açıklamalar yapan, sükût ettiği zaman da alakaları kesmek sûretiyle organları onun adına konuşan kişidir."[766] Bu tarife göre sûfî, daima hakikatin söyleyicisidir.

Bazı tanımlarda sûfî ve tasavvuf kelimeleri birbirinin yerine kullanılmıştır. Serî es-Sakatî'nin tasavvufu tarif edeceğini belirtirken aslında sûfî tipine vurgu yaptığı bir tarifi şöyledir: "Tasavvuf (yani bununla amel eden sûfî), üç mânânın adıdır. (Sûfî) odur ki mârifetinin nûru vera'ının nûrunu söndürmez. Kitap ve sünnetin zâhirine aykırı olacak bir bâtın ilimle konuşmaz. Kerâmetlere sahip olması, onu Allah'ın mahrem örtülerini (sırlarını) yırtmaya itmez."[767] Serî'nin, bu tarifinde tasavvuf ve sûfîliğin şartlarına dair âdâb ve erkâna yönelik bir işaret vardır. Buna göre birinci mânâda sûfînin mârifetinin, onun vera'ını yok etmemesi; hakikatin, şeriatı ihmal sebebi olamayacağı anlamına gelir. Birinciyle yakın anlamdaki ikinci mânâya göre ise bâtın ilme Kur'ân ve sünnetin zâhirinden bir delil bulunmadıkça, bu bâtın ilim geçersiz olur. Üçüncü mânâya göre, sûfî kerâmetlerin saptırmadığı ve masum olduğunu zannederek ayağı kayıp günahlara dalmayan kimsedir.[768] Bu üç mânâda da dikkat çeken şey, birtakım hakikat, hâl ve makamlara ulaştıktan sonra sûfînin, nasılsa vâsıl oldum diye şeriata ve zâhire ters şekilde tasarruf etmekten kaçınması gerektiğidir. Bu tarifin, diğer tariflerden farklı olarak şeriat ve hakikat birlikteliği, zâhir-bâtın ilişkisi ve kerâmet gibi hususları konu etmesi bakımından daha gelişmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca daha sonra Kuşeyrî ve Gazalî'nin şeriata muvâfık ehl-i sünnet tasavvufunu sistemleştirme çabasının ilk nüvesi, söz konusu sûfî tarifinde görülebilir.

Sehl b. Abdillah et-Tüsterî'ye göre "Sûfî, kanını heder eden, malını mübah görendir."[769] Sehl'in yolu olan ve Hucvîrî'nin tasavvufî fırkalar arasında saymış olduğu Sehliyye; cehd harcama, nefisle mücâhede, riyâzet ve çile çekme esaslarına dayanır. Nefse muhalefet etmek bütün ibadetlerin başı ve bütün mücâhedelerin en üstün hâlidir.[770] Dolayısıyla Sehl'e göre sûfî nefisle mücâhede ve bu uğurda çile çekme

[766] Sülemî, **Tabakāt**, s. 29; Hucvirî, s. 36, [**Hakikat Bilgisi**, s. 99]; Attâr, s. 153, [**Evliya Tezkireleri**, s. 163].
[767] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 52; Harkûşî, **Tehzîb**, s. 25; Sülemî, "Beyânü Ahvâli's-Sûfiyye", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 136; Attâr, s. 337, [**Evliya Tezkireleri**, s. 318].
[768] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 42.
[769] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 28; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466.
[770] Bu konuda Sehl'in şöyle dediği nakledilir: "Allah'a, nefse ve nefsin hevâsına muhâlefet etmek şeklinde ibadet edildiği gibi başka bir şeyle ibadet edilmemiştir." Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 275. Sehliyye hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 206-225, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 258-273]. İbnu'l-

yolunda kanını dökecek ve malını hesapsızca bağışlayacak kadar fedakârdır. Sûfî, hakikî amaç uğruna, can ve mal aracından geçendir. Zira can ve mal nefsin kalıntısıdır. Sehl'in, "Tasavvuf; az yemek, Allah ile sükûna kavuşmak ve halktan firar etmektir"[771] şeklindeki tasavvuf tarifi de aslında sûfînin nefse muhalefette takip etmesi gereken usûlden bahseder.

Bağdat Mektebi'ne mensup bir sûfî olan Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye[772] göre "Sûfî, semâ dinleyen ve sebeplere sarılandır."[773] Nûrî'ye göre tasavvuf, şekil ve bilgi değil; ahlâktır.[774] Eğer tasavvuf merâsim olsaydı, çalışmayla elde edilirdi. İlim olsa tâlim ile öğrenilirdi. Tasavvuf Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır.[775] Nûrî, bu tarifiyle tasavvufî çevrelerdeki şekilciliğe dikkat çekmiştir.[776] Öte yandan onun gözünden, sûfînin semâ dinlemek ve dinin emir ve yasaklarını gözeterek sebeplere sarılmak olarak iki vasfı vardır. Nûrî'nin bu tarifinde diğerlerinden farklı olarak sûfî; mücâhede, ahlâk, vera', takvâ, îsâr gibi vasıflar haricinde özellikle zâhir âlimlerinin eleştiri mevzûu olan "semâ"[777] dinlemekle vasıflanmıştır. Tasavvufun şekil olmadığını belirtirken, sûfîyi merasim sayılabilecek bir faaliyet olan semâ'ı dinleyen kişi olarak vasfetmesi dikkat çekicidir. Yine bu kabilden, şatahat türünden sözlere sahip olması ve Serrâc'ın kendisini "vecd ehli" olarak vasfetmesi[778], Hucvirî'nin de onu, "sahv yolunu tutmasıyla Cüneyd'e muvâfıktır"[779] şeklinde tanımlaması kayda değerdir.

İmâd'a göre Sehl'in tasavvufî yolu Melametîlik yoluna benzer. Bkz. **Şezerâtü'z-Zeheb**, III, s. 343. Nitekim Melâmetîlik'te de esas olan, nefsin azgınlığıyla mücadele etmek ve onu dizginlemektir.

[771] Attâr, s. 316, [**Evliya Tezkireleri**, ss. 299-300]. Bu tarife, geç dönem bir kaynakta olması ve erken sayılabilecek bir dönemde "tasavvuf"tan bahsetmesi açısından ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtelim.

[772] Bkz. Öngören, XL, s. 121; Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 120.

[773] Serrâc, s. 343; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 549.

[774] Buraya kadar olan kısım için bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 137.

[775] Hucvirî, s. 41, [**Hakikat Bilgisi**, s. 104]; Attâr, s. 467, [**Evliya Tezkireleri**, s. 434]. Yine tasavvuftan bahsetmek için erken sayılabilecek döneme ait bir tarif olduğunu düşünmekteyiz.

[776] Mustafa Kara, "Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî", **DİA**, Ankara, 1994, X, s. 329.

[777] İlk sûfîler tarafından sema genelde kabul görmüştür. Cüneyd'in de bir tasavvuf tarifi şöyledir: "Tasavvuf, dağınık olmayan bir zihinle Allah'ı zikretmek, semâ ile vecde gelmek ve sünnete uygun şekilde amel etmektir." Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466.

[778] Serrâc, s. 493.

[779] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, s. 199, [**Hakikat Bilgisi,** s. 253]. Her ne kadar sahv yolunu tutsa da Nûrî'nin özellikle zâhir ehli tarafından anlaşılması zor olan sözleri ve şathiyeleri bulunmaktadır. Öyle ki bunlar yüzünden Gulâm Halîl (ö. 275/888) kendisini "Bağdat'ta kanı helâl bir zındık var" diyerek halifeye şikâyet etmiştir. Bkz. Serrâc, ss. 492-493. Halîfe, Nûrî ve arkadaşlarının idamını istediğinde Nûrî, arkadaşlarından önce öne atılarak idam edilmeyi cellâttan taleb edince, cellât bunu halifeye bildirmiş ve ciddi bir muhakemeden sonra o ve arkadaşlarının zındık olmadığı anlaşılmıştır. Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 419; Hucvirî, s. 200, [**Hakikat Bilgisi,** s. 254]; Attâr, ss. 460-461, [**Evliya Tezkireleri**, ss. 428-429]. Bu hikâyede tasavvufta "başkalarının hak ve menfaatlerini kendi menfaatlerinden önde tutma ve diğergâmlık" gibi anlamlara gelen "îsâr" (bu kavram hakkında bkz.

Cüneyd'e atfedilen sûfî tariflerinden ilkine *el-Luma*'da rastlandığı söylenebilir. Cüneyd'e göre "Sûfiyye, halk arasında Allah'ın tercih ettiği (seçkin) kullardır. İsterse onları gizler, isterse açığa çıkarır."[780] Cüneyd'e göre sûfîler Allah'ın etkisi altındadırlar. O'nun hükümleri, üzerlerinde cereyan eder, kendilerinin hükümleri yoktur. Sûfîler bunun farkında da değildir. Hâllerini ancak Hakk Teâlâ bilir.[781] İrâdeleri Allah'ın elindedir. Yani onlar tevhid ve fenânın meydana getirdiği hâl üzere böyledirler.

Tâvûsu'l-Ulemâ, Seyyidu't-Tâife ve İmâmu'l-Eimme gibi lakablarla anılan Cüneyd'in yoluna "Cüneydiyye" denir. Bu yolun esası sahv, yani ayık olma hâli üzerine kurulmuştur. Hucvirî, mezheplerin en tanınmış ve meşhurunun bu yol olduğunu belirtir.[782] Onun tasavvuf terminolojisine kazandırdığı bazı kavramlar arasında fenâ, tevhid, mîsâk ve mârifet bulunur.[783] Cüneyd'in "sûfî" tanımlarında tevhid ve fenâ kavramlarına dair görülen işaretler, kendisine atfedilen[784] bazı "tasavvuf" tariflerinde de görülür:

-Tasavvuf, (mâsivayla) alâkayı keserek Allah'la beraber olmaktır.[785]

-Tasavvuf Hakk'ın seni senden öldürmesi ve Kendisiyle diriltmesidir.[786]

Cüneyd birinci tanımda Allah'la kul arasındaki mesafeyi aşmak için insanın Allah'tan başka her şeyden kopması gerektiğini, ikinci tanımda ise bu yolculuğun sonunda beşerî vasıflar ortadan kalkmış olacağından insanın sadece Allah'ın sıfatlarını göreceğini, beşerîliğin yok olup sadece Hakk'ın var olacağını anlatır.[787] Bu merhalede tasavvufun temel konularından olan tevhid akla gelir. O, Hâris el-Muhâsibî ve Serî es-

---

Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 94-98; Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 190) teriminin mâhiyeti anlaşılmaktadır. Nitekim Hucvirî'nin tasavvufî fırkalar arasında saydığı ve "Nûriyye" olarak bilinen yolun bir özelliği cömertlik ve îsârı şart koşmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 199-206, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 253-258]. Ona hamledilen bir tarife göre tasavvuf; hürriyet, civanmertlik, davranışlarda doğallık ve cömertliktir. Bkz. Attâr, s. 467, [**Evliya Tezkireleri**, s. 434]. Tarifin, sadece, tarikatlar dönemi eseri olan *Tezkire*'de yer alması ihtiyatı gerektirmektedir. Onun yolunun bir diğer özelliği, tasavvufu fakrdan (ve sûfîliği zâhidlikten) üstün tutmaktır. Bkz. Hucvirî s. 199, [**Hakikat Bilgisi,** s. 253].

[780] Serrâc, s. 46.

[781] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 47.

[782] Hucvirî, ss. 198-199, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 252-253].

[783] Ayrıntılı bilgi için bkz. Süeyman Gökbulut, "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", **DEÜİFD**, Sayı: 36, 2012, ss. 188-197.

[784] Atfedilen diyoruz çünkü Cüneyd'in kendi risâleleri arasında tasavvuf ve hatta sûfî kavramının geçtiği bir ifadeye rastlanmamıştır.

[785] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 465; Attâr, s. 436, [**Evliya Tezkireleri**, s. 407]. Bu tarif, *Tehzîb*'te "Sûfî mâsivallahla meşgul olmayan kişidir" şeklinde yer alır. Bkz. Harkûşî, s. 26.

[786] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s.465; Attâr, s. 436, [**Evliya Tezkireleri,** s. 407].

[787] Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdadî", **DİA**, Ankara, 1993, VIII, s.120.

Sakatî gibi sûfîlerin uzerinde durdukları tasavvufî tevhid[788] anlayışını derinleştirmiş ve bu kavrama yeni boyutlar kazandırmıştır.

Cüneyd'e atfedilen sûfî tariflerine yer vermeye devam edelim. Bunlardan biri şöyledir: "Sûfîler başkalarının giremediği bir evin sâkinidirler."[789] Yani onlar başkalarında olmayan sıfatlara sahip bir topluluktur. Aynı dili konuşurlar, aynı hâlleri tecrübe ederler ve kendilerinden başkası hâllerine ortak olamaz. Onların aralarına giren dillerini anlamaz, zevk ve tecrübelerini de paylaşamaz.[790]

Cüneyd'in başka bir sûfî tarifi ise aşağıdaki gibidir:

> *Sûfî o kimsedir ki gönlü İbrahim'in gönlü gibi dünyâ sevgisinden kurtulup selâmete ermiş, Allah'ın emrini onun gibi yerine getirmiş, İsmail gibi teslimiyet göstermiş, Dâvud gibi hüzünlenmiş, İsa gibi fakr hayatı yaşamış, Eyyub gibi sabretmiş, niyaz zamanı Mûsa gibi iştiyak duymuş ve Muhammed (s.a.v) gibi bir ihlâsa ve içtenliğe sahip olmuştur.*[791]

Onun bu tarifte sûfîyi, peygamberlerin vasıflarıyla özdeşleştirmesi tasavvufu sekiz haslete bina ettiği, "Tasavvuf şu sekiz haslet üzerine kurulmuştur: Sehâ, rızâ, sabır, işaret, gurbet, sûf giyme, seyahat ve fakr. Sehâ İbrahim, rızâ İshak, sabır Eyyûb, işaret Zekeriyya, gurbet Yahya, sûf giyme Mûsa, seyahat İsa ve fakr da Muhammed'e aittir"[792] ifadelerini akla getirir.[793]

---

[788] Cüneyd ve ilk sûfîlerin tevhid anlayışı için bkz. Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhid Anlayışı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 22, 2008, ss. 235-255.
[789] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466.
[790] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 46.
[791] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 27; Attâr, s. 436, [**Evliya Tezkireleri**, ss. 406-407].
[792] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 27; Hucvirî, s. 39, [**Hakikat Bilgisi,** s. 102].
[793] Ancak şunu belirtmek gerekir ki Cüneyd'in günümüze ulaşan mektup, risâle ve sözlerinde, daha sonraki dönemlerde meşhur olmuş şekliyle kendisinin tayin ettiği sekiz şart diye bir husus görülmemektedir. Dolayısıyla Fritz Meier (ö. 1998) da sözü edilen sekiz şartın Cüneyd'e hamledilmesini doğru bulmayarak, bunun anokronik bir tahrif olduğunu düşünmektedir. Bkz. Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", **DEÜİFD,** Sayı: 36, 2012/2, s. 204. F. Meier'in bu düşüncelerini belirttiği makalesi için bkz. "Khurasan and the End of Classical Sufism", **Essays on Islamic Piety and Mysticism**, Translated By John O'kane, Brill, Leiden, 1999, p. 213. Bu sekiz hasletin yüzyıllar sonra Cüneyd'e atfedilen sekiz şartla da alâkası yoktur. "Cüneyd'in sekiz şartı, sekiz esası" gibi tabirlere VII/XIII. yüzyıldan itibaren tarikatların ortaya çıktığı süreçte rastlanmaktadır. Cüneyd'in sekiz şartından bahseden ve sonraki müelliflere de öncü olan ilk kişi Necmeddin Kübrâ'dır (ö. 618/1221). Cüneyd'in üzerinde ittifak edilen sekiz şartı ise itikad, terk-i i'tiraz, devam-ı vudu', halvet, devam-ı savm, devam-ı sükût, devam-ı zikr ve nefy-i havâtır"dır. Bu şartların, Cüneyd'in muhtelif mekân ve zamanlarda dile getirdiği bazı tasavvufi esasların toplanmış hâli olabileceği kuvvetli bir ihtimal dâhilindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", ss. 205-227.

Cüneyd'e sûfî ve tasavvufa dair pek çok tarif isnâd edilse de bunların çoğunun, kendisine ait mektup ve risâlelerde bulunmaması dikkat çekicidir. Onun mektup ve risâlelerinde çoğunlukla şeyh, mürîd, mürşid gibi tipler üzerinde durulduğu görülür.[794] Dolayısıyla tasavvuf klasiklerinde Cüneyd'e atfedilen tariflerin kendisine ait olup olmadığına ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu ihtiyatın en önemli nedeni ise kendi eserinde yer almayan ifadelerinin sonraki yüzyıllarda klasiklere girmiş olma ihtimalidir.

Cüneyd, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî ve Amr el-Mekkî gibi sûfîlerin meclislerinde bulunmuş ve Bağdat'ta yaşamış olan Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922)[795] göre "Sûfî, zâtın birlik üzere olmasıdır. Kimse onu, o da kimseyi kabul etmez."[796] Yani sûfî, hep Hakk ile meşgul olan kişidir, halkla meşgul olacak vakti yoktur.[797] Bu yüzden sûfî yalnız bir hayat yaşar. İnsanlar, onun hâl ve davranışlarını garipserler. Sûfî de onların hâllerini yadırgar. Nitekim bu durumu Hallâc bizzat yaşamıştır. Onun döneminde, içinde bazı sûfîlerin de bulunduğu çoğu kimse, Hallâc'ı reddetmiş ve onunla arkadaşlık etmekten kaçınmışlardır.[798] Bağdat Mektebi'ne mensup olan sûfîler içinde belki de en cüretkâr ve dikkat çekici kişi olan Hallac'ın kâfir ve zındık olduğunu düşünenler, onun hulûl ve ittihâdı çağrıştıran ene'l-hak sözü ile tanrılık iddiasında bulunduğunu iddia etmişlerdir. Buna mukabil, Hallâc'ı büyük bir velî olarak bilenlerse bu sözü şathiyye gibi görüp çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Hallâc'ın, bu sözüyle tanrılık iddiasında bulunduğu şeklindeki hükümler doğru değildir. "Ben Hakk'ım" ifadesi "Ben Hakk'tanım" veya "Ben bir gerçeğim ve bâtıl değilim" anlamına gelir. Onun bu ifadeyi Allah'tan nakille aktarıp, "Allah ben Hakk'ım diyor" demek istediğini düşünenler de

---

[794] Bkz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları,** Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969, (Cüneyd-i Bağdâdî).
[795] Sülemî, **Tabakāt**, s. 236.
[796] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 465. Hallâc'ın hâl tercümesine yer vermeyen Kuşeyrî, tasavvuf bölümünde onun sûfî tanımına yer ayırmıştır. Bu eseri Türkçe'ye çeviren Uludağ, *er-Risâle*'nin hâl tercümeleri kısmını değerlendirdiği girişte bu konuda şöyle demektedir: *Kuşeyrî, eserine aldığı sûfîlerin, hakkında dedikodu yapılmamış büyük şahsiyetler olmasına bilhassa dikkat etmiştir. Sûfîlerin sözlerini naklederken ve menkıbelerini anlatırken de aynı hususa önem vermiştir. Aslında şeriat dışı olmasa bile öyle anlaşılması ihtimali bulunan sûfîleri ve sûfî sözlerini eserine almamıştır. Hallâc'ın biyografisini anlatmamasının, Bâyezîd el-Bistâmî'den bahsettiği halde onun meşhur sözü: "Subhânî mâ a'zama şe'nî"den bahsetmemesinin sebebi budur…* Bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, haz. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, s. 53.
[797] Bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, s. 368.
[798] Bu yorum için bkz. Afîfî, **Tasavvuf**, s. 49.

vardır.[799] Onun sûfî tarifi de dâhil olmak üzere bu gibi söz ve görüşlerinde daima içinde bulunduğu neşve ve meşrebin renkli tezahürleri hissedilmektedir.

Bağdat'lı olup Mekke'ye mücâvir olan; Cüneyd, Harrâz ve Nûrî gibi sûfîlerin sohbetinde bulunan Ebû Bekir el-Kettânî'ye[800] göre "Sûfîler, zevâhirin kulları; bevâtının ahrârıdır."[801] Yani sûfîler zâhirde kul ve köle, bâtın ve sırrî âlemde ise hürdürler. Kettanî'ye sûfînin kim olduğu sorulunca: "Nefsi dünyadan kaçınan, himmeti âhirete karşı artan ve nefsi, kendisinin olan şeyi taleb eden herkese karşı cömert olandır" cevabını verir.[802] Tasavvufta hürriyet, Allah'a kulluğu gerçekleştirmenin nihaî noktasına işarettir. Kişiye, varlıklardan hiçbir şeyin sahip olmaması demektir. Allah'a kul olan kişi hür olur.[803] Böylece kul, mahlûkātın köleliği altında olmaz ve varlıklardan herhangi bir güç ona etki etmez. Hürriyetin sıhhatli olmasının alâmeti, eşya arasında fark görme hâlinin kalpte bulunmaması sebebiyle değerli ve değersiz olanın eşit duruma gelmesidir.[804] Kulun hevâ ve heves bağından azat olması da hür olması anlamına gelir.[805] Kettânî'nin de belirttiği gibi, sûfînin görünürdeki kul ve köleliği, aslında onun yalnızca Allah'a kul ve köle olması bakımından bâtındaki özgürlüğüne işaret eder.

Bağdat'ta doğup büyümüş, Cüneyd ve onun devrindekilerin sohbetinde bulunmuş olan Şiblî'ye[806] göre "Sûfî, iki cihanda da Allah ile beraber, O'ndan gayrı bir şey görmeyen kimsedir." Yani kulun varlığı gayr olan bir şeydir, ağyârdır. Gayr (ve mâsiva) olan şeyi sûfî görmeyince, nefsini yani kendini de görmemiş olur.[807] Dolayısıyla bu, vahdet-i şühûdun ya da fenâ hâlinin başka bir ifadesidir.[808] Şiblî'nin diğer bir tarifine göre "Sûfîler Hakk'ın kucağında bulunan bebeklerdir."[809] Yani onlar Allah'ın huzurunda güç ve tâkatleri olmayan çocuklar mesabesindedirler. Allah onlar

---

[799] Süleyman Uludağ, "Hallâc", **DİA**, Ankara, 1997, XV, s. 379.
[800] Bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 357.
[801] Sülemî, **Tabakāt**, s. 284. Bu tarife *er-Risâle*, *el-Luma'* ve *Keşfü'l-Mahcûb* gibi meşhur klasiklerde rastlanmamakla birlikte geç dönem eseri *Nefehât*'te tesadüf edilmiştir. Bkz. Câmî, s. 226, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 311].
[802] Sülemî, **Tabakāt**, s. 285.
[803] Serrâc, s. 450.
[804] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 378.
[805] Hucvirî, s. 42, [**Hakikat Bilgisi**, s. 105].
[806] Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 105.
[807] Hucvirî, s. 39, [**Hakikat Bilgisi,** s. 102].
[808] Afîfî, **Tasavvuf,** s. 52.
[809] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 467; Harkûşî, **Tehzîb**, s. 29; Attâr, s. 611, [**Evliya Tezkireleri**, s. 566]. *et-Tarruf*'ta aynı söz Bâyezîd'e atfedilmiştir. Bkz. Kelâbâzî, s. 110.

üzerinde istediği gibi tasarruf eder ve onları yetiştirir.[810] Şiblî devamlı sûrette galebe yani kendinden geçmiş bir hâlde bulunan sûfîler arasındadır. Bunlar namaz vakti gelince sahv hâline döner, namazını kılınca tekrar mağlup olurlar.[811] Dolayısıyla onun sûfî tariflerinin çoğu, fenâ ve gaybet hâlinin neticesidir. Mesela "Sûfî hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeyin de kendisine sahip olmadığı kişidir"[812] tarifi de bunlardan biridir.[813]

Aslen Basra'lı olup, Bağdat'ta yaşamış Şiblî'nin arkadaşı olan Husrî'ye (ö. 371/981)[814] göre "Sûfî, arzın taşıyamadığı ve semânın gölgelendiremediği kimsedir." Bu sözün mânâsı şöyledir: Sûfî yerin üzerinde ve semânın altında olmasına rağmen, onu arza taşıttıran ve semaya gölgelendiren Allah'tır, yoksa bunların fâili yer ve gök değildir.[815] Bu rivâyeti Serrâc'dan nakleden Kuşeyrî'ye göre Husrî bu sözüyle ancak sûfînin mahv hâline işaret etmiştir.[816] Husrî'nin tarifleri, Şiblî'nin ve Bağdat sûfîlerinin sözlerinde hissedilen fenâ ve tevhîd hâline delâlet etmekle birlikte, "mahv" ve bu hâlin yansımalarına işaret eder. Yine mahv ve fenâ ağırlıklı bir ifadesine göre "Sûfî, yok olduktan sonra var, var olduktan sonra yok olmaz."[817] Ona göre sûfî, vecdi varlığı; sıfatları perdesi olan kimsedir.[818] Gerçek sûfî varlığını vecdinin içinde bulur. Bulduğu şey ise kaybettiğinin aynıdır. Nefsini Allah'ta bulan, müşahhas ve muayyen varlığını kaybeder. Aynı zamanda sûfî, sıfatlarını Allah'la arasında bir perde (engel) olarak gören kişidir. Bu "kendini bilen Rabbini bilir, yani benliğinin fâniliğinin farkına varan, Hakk ile bâki olduğunu idrak eder" anlamına gelir.[819] Husrî'ye göre sûfîlik,

---

[810] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 51; Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi**, s. 370.
[811] Hucvirî, s. 281, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 319-320].
[812] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 29. *Tehzîb*'te rastladığımız bu tarif, Nûrî'nin (ö. 295/907) "Sûfî mâlik ve memlûk olmaz" (bkz. Hucvirî, s. 37, [**Hakikat Bilgisi,** s. 100]; Attâr, s. 466, [**Evliya Tezkireleri**, s. 434]); Semnûn'un "Tasavvuf ne bir şeye sahip olman ne de bir şeyin sana sahip olmasıdır" (bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 465; Attâr, s. 505. [**Evliya Tezkireleri**, s. 468]); Ruveym'in "Tasavvuf, senin hiçbir şeye sahip olmaman, hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır" (bkz. Câmî, s. 147, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 219]) tariflerinin aynı gibidir.
[813] Yine, "Tasavvuf şirktir. Çünkü tasavvuf kalbi mâsivâdan muhafaza etmektir. Hâlbuki mâsivâ diye bir şey yoktur" tarifi de bu meyandadır. Bkz. Hucvirî, s. 38, [**Hakikat Bilgisi**, s. 101].
[814] Sülemî, **Tabakāt**, s. 365; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 125.
[815] Serrâc, s. 48.
[816] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 468. Silmek ve yok etmek mânâlarına gelen *mahv*, tasavvufta bir şeyin izi kalmayacak şekilde yok olması (bkz. Serrâc, s. 431), kişinin zemmedilen kötü özellik ve sıfatlarını yok etmesi demektir. Zâhirden hataları, kalpten gafleti, gönülden illeti izale etmek gibi kısımlara ayrılmaktadır. Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 156.
[817] Sülemî, **Tabakāt**, s. 366; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 469; Attâr, s. 739, [**Evliya Tezkireleri**, s. 680]; Câmî, Nefehât, s. 276, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 363]. Bu tanımdan sonra sadece *Tezkire*'de "nefsini bilen Rabbini bilir demek istiyorum" cümlesi bulunmaktadır. Bkz. aynı yer.
[818] Sülemî, **Tabakāt**, s. 367; Attâr, s. 739, [**Evliya Tezkireleri**, s. 680].
[819] Yorum için bkz. Afîfî, **Tasavvuf**, s. 53.

Allah olmadan iki âlemde hiçbir şeyle huzur ve dinginlik bulmamaktır. Sûfî işini Allah'a havale eder, çünkü sahibi O'dur. Kendisi ise O'nun hükümlerini yerine getirmeyi üstlenir. Sûfîler Hakk'ı buldukları için başka bir şeye bakmazlar.[820]

Hicrî III. yüzyılın başlarından IV. yüzyılın sonlarına kadarki dönem içinde ehl-i tasavvufun, sûfînin kim olduğuna ve ne anlam ifade ettiğine dair tariflerine yer verilmiştir. Tanımlarda mârifet, îsâr, nefse muhalefet, tevhid, hürriyet, fenâ, bekā, ubûdiyyet gibi anahtar kavramların yer aldığı görülür. Bunlardan başka -tarikatlar öncesi dönem sınırlamasına uygun olarak- özellikle V. yüzyılda yaşamış sûfîlerin çeşitli yönlerde ve daha şümullü tarifleri mevcuttur. Ne var ki bu tariflere ilk klasikler ve tabakāt eserleri olarak kabul edilen ve bu çalışmanın sınırlarına giren *Tabakātu's-Sûfiyye*, *Hilyetü'l-Evliyâ*, *Sıfatu's-Safve*, *er-Risâle*, *Keşfü'l-Mahcûb* gibi eserlerde rastlanmamıştır.[821] Bunlar daha çok tarikatlar döneminin meşhur tabakātı olan *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *Nefehâtü'l-Üns* gibi eserlerde yer bulmuştur.

2.3.2.2.Kökenle Alâkalı Olmayan Tarifler Hakkında Değerlendirme

Bişr b. Hâris el-Hâfî'nin sûfî tanımıyla başlayıp, el-Husrî'nin sûfî tanımıyla tamamlanan tariflerin genel itibariyle Bağdat bölgesinde yetişen kişilere ait olduğu görülür. Ancak bu tarifler, gerek tasavvufun özünde var olan gelişme ve gerekse İslâmî veya İslâm dışı çeşitli kültürlerin tasavvufa etkisiyle farklılaşmıştır. Tasavvuf ekollerinin neş'et ettiği muhtelif bölgelerdeki kültürlerin etkisi ve farklılık, ekol mensuplarının yaptığı tariflerden anlaşılmaktadır.[822]

Hicrî III. asrın başıyla IV. asrın sonunu içine alan bu süreçte, sûfî ile ilgili tarif ve ifadelerin ahlâkî yönü esas alan tahalluk ve hakikate-mârifete vurgu yapan tahakkuk üzerinde durduğu söylenebilir. Tasavvufun terbiye edici bir disiplin ve sûfînin de bu disiplindeki esasları tecrübe eden kişi olduğu üzerinde duran ve amelî yönü vurgulayan tariflerle birlikte, giderek tevhîd, hakikat, mârifet, vecd gibi özellikle tasavvufun nazarî yönüne vurgu yapan sûfî tariflerine rastlanmıştır. Ancak bu tarifler, herhangi bir esasa

[820] Attâr, ss. 736-737, [**Evliya Tezkireleri**, s. 678].
[821] Zira sözü edilen eserlerin müellifleri kendi çağdaşlarının sözleri ve hayatından ziyade, kendilerinden önce yaşamış olanlarınkine değinmişlerdir. İstisnâî bir durum olarak, mesela Hucvirî eserinde, kendi çağdaşları olan sûfîlerin hâl tercümelerine yer ayırmıştır. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 168-182, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 223-235].
[822] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 39.

bağlı olarak tasnif edilmemiştir. Çünkü bunlar, hâl ürünü olduğu için bu tür tasniflere uygun değildir. Cüneyd ve Şiblî'de olduğu gibi, bazen bir sûfînin aralarında bir irtibat kurmaksızın birden fazla tarifi olabilir. Bu durum sûfînin "ibnü'l-vakt" olması ve bulunduğu vakitte kendisine galip gelen "hâl"in etkisinde konuşmasına hamledilebilir.[823] Dolayısıyla bu tarifleri belirli konulara göre ayırmanın ve keskin tasnifler yapma imkânının güçlüğü nedeniyle, genel anlamda kronolojik olarak sûfînin mâhiyeti ve vasıfları bazı değerlendirmelerle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmelerde her sûfînin ağırlık noktasının bulunduğu ancak sûfîlerin bununla sınırlı kalmadıkları da gözden kaçmamıştır. Nitekim Zünnûn'un sûfî ve tasavvuf hakkında genelde mârifetten, Cüneyd'in tevhîdden bahsettiği söylense de bu durum söz konusu sûfîlerin tasavvuf anlayışlarının bu kavramlarla sınırlandığı anlamına gelmez. Bazı tarifler iç içe geçmiş ya da farklı ifadelerle bir dönem sonra başka sûfîlere atfedilerek birbirini tekrarlamış olabilir. Bunlar tariflerin ilmî bir sınıflandırmaya tâbi tutulmasını zorlaştırır.[824]

Tariflerle ilgili değinilmesi gereken bir husus da tariflerin yaygınlaşmaya başladığı düşünülen hicrî III. yüzyılın yarısını idrak eden sûfî müelliflerin, eserlerinde bu iki terimi (sûfî-tasavvuf) hiç kullanmamaları, bunun yerine daha farklı terimler kullanmalarıdır:

> *Tasavvufî bir eser olduğu açık olan Kitâbu's-Sıdk'ta "tasavvuf" ve "sûfî" kavramları geçmemektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki o yıllarda henüz daha bu kavramlar yaygınlık kazanmamıştır. Eserde, sonraki yıllarda 'tasavvuf' adıyla yaygınlaşacak olan faaliyetlere genel olarak "sıdk/doğruluk" adı verilmiştir… Konu edilen faaliyet mensupları için de "sûfî" veya "mutasavvıf" yerine "sâdıklar" ve daha nötr bir kavram olarak "el-kavmu/bu topluluk" denilmiştir. Uzman ve öğretici konumundakiler için "muallim' ve 'müeddib", öğrenici konumundakiler için ise "sâil" ve "mürîd" adları kullanılmıştır.*[825]

---

[823] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 39.
[824] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 40.
[825] Ebû Saîd Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk Doğruluk Kitabı**, haz. Himmet Konur, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014, s. 21. Harrâz, "Sûfiyye ile elli sene arkadaşlık/sohbet ettim. Onlarla aramda herhangi bir ihtilaf meydana gelmedi" dediğinde bunun sebebi kendisine sorulunca "Çünkü nefsimin aleyhinde hareket ettim" cevabını vermiştir. Bkz. Sülemî, **el-Mukaddime Fi't-Tasavvuf ve Hakîkatuh,** tah. Yusuf Zîdan, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezherî, Kahire, 1407, (el-Mukaddime), s. 27. Ona atfedilen bir rivâyete göre, ehl-i tasavvuftan sorulunca der ki: "Onlar ferahlayıncaya ve sadırları genişleyinceye dek kendilerine bahşedilen, sonra Allah'tan başkasına iltifâttan men olununca kendilerini kaybetmiş ve ona (nefislerine) bir daha iltifat etmeyen bir topluluktur…" Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466. Ancak iki rivâyet de Harrâz'dan yaklaşık iki asır sonra yazılan eserlerde yer almıştır.

Bu bilgilere göre hicrî III. yüzyıl sonunu idrak etmiş bir müellifin özellikle esas terim olan ve bir zümreye isim olarak tasavvuftan da önce çıktığı öngörülen sûfî terimini kullanmaması düşündürücüdür. Harrâz'ın eser sahibi bir sûfî olması da bu durumun sağlamasını yapmayı kolaylaştırır.[826] Nitekim Cüneyd'in de kendisine ait olduğu belirtilen mektup ve risâlelerinde sûfî ve tasavvuf kelimelerine yer vermediği görülür. Ancak Cüneyd'e sûfî ve özellikle tasavvuf hakkında atfedilen pek çok tanım bulunur. Harrâz'la yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamış olan Cüneyd'in de kendi eserinde bu kavramları kullanmaması Konur'un tezini destekler niteliktedir.

Sözkonusu dönemde sûfî kavramının yaygınlaşmadığına dair bir başka örnek, Kelâbâzî'nin "Muamelâta (muâmele ilmi) Dair Eser Yazanlar" içinde gösterdiği[827] Hâris el-Muhâsibî'nin, Harrâz gibi Bağdat sûfîlerinden biri olmasına rağmen[828], *er-Riâye* adlı eserinde bu terimler yerine zühd dönemine ait olduğu düşünülen âbid(lik), zâhid(lik) ve nâsik(lik) terimlerine yer vermiş olmasıdır.

2.4. SÛFÎLİĞİN BAZI GEREKLERİ

Sûfînin kim olduğuna dair verilen tanımlarda, bir anlamda sûfî topluluğuna ait pek çok özellik sayılmıştır. Bununla birlikte özellikle tasavvuf doktrini ve uygulamalarına dair *et-Taarruf, el-Luma*' ve *er-Risâle* gibi tarikatlar öncesi döneme ait eserlerde tanımlar haricinde ehl-i tasavvufun dilinden ideal bir sûfî tipinde bulunması gereken pek çok özellik nakledilmiştir. Hatta bu eserlerde sûfînin sefer, yeme-içme, sohbet, hacc gibi faaliyetleri konusunda sahip olması gereken âdâbı işleyen bölümler mevcuttur.[829] Aynı zamanda sûfîlerin âdâb dışında burada yer

[826] Harrâz'ın diğer eserleri arasında *Kitâbu's-Sıfât, Kitâbu'-Dıyâ, Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân*, *Kitâbu'l-Ferâğ* ve *Kitâbu'l-Hakāik* gibi telifler gösterilmektedir. Bir arada olan bu risâlelerden I. cüzde yer alan *Kitâbu's-Sıfât, Kitâbu'd-Dıyâ* ve *Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân* adlı eserlerin başında "Ebû Saîd Harrâz'ın ilmu'l-işârât hakkındaki sözündendir" (bkz. vr. 57a) ifadesi yer almaktadır. 2. cüzde bulunan *Kitâbu'l-Ferâğ* ve *Kitâbu'l-Hakāik*'in girişinde de yine "Ebû Saîd el-Harrâz'ın ilmu'l-işârât hakkındaki sözündendir" (vr. 71a) ifadesi bulunmaktadır. Burada geçen "ilmu'l-işârât" ile tasavvufun kastedildiği düşünülmektedir. Fakat "tasavvuf" kelimesi tercih edilmemiştir. Ayrıca bu risâlelerin onun sözlerini topladığı şeklindeki ifade de bu eserleri bizzat Harrâz'ın yazmadığını ve ondan sonra gelenler tarafından sözlerinin yer aldığı bir külliyât olduğunu akla getirmektedir. Enbiya ve evliyanın karşılaştırmasına dair yazılan *Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân*'da ise "tasavvuf ehlinden bir topluluğa gelince, …" (bkz. vr. 65a) şeklindeki bir ibârede yer alan ve nadir olarak rastlanan "tasavvuf" kelimesine bakılarak, Harrâz'ın bu kavramları bizzat kullandığı intibâına kapılmanın yerinde bir yaklaşım olmadığını düşünüyoruz.

[827] Kelâbâzî, s. 45.

[828] Sülemî, **Tabakāt**, s. 58; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 57; Hucvirî, s. 115, [**Hakikat Bilgisi**, s. 174].

[829] Mesela bkz. Serrâc, **el-Luma'**.

verilemeyecek muhtelif özellikleri, rivâyet yoluyla tasavvuf ehli dilinden ya da müellifin kendi görüşü şeklinde, eserlerde mevcuttur. Amaç bunları tek tek ayrıntısıyla ele almaktan ziyâde, meşhur sûfîlerin yaşadıkları dönem içinde şematize ettikleri ideal sûfî tipinin temel ve bâriz özelliklerine yer vermek suretiyle, bir zümre olarak sûfînin toplum içindeki ve o dönem tasavvufundaki yerini zaman ve mekân faktörlerini de göz önüne alarak belirlemeye çalışmaktır.

Sûfîde bulunması gereken özelliklerden biri Serî es-Sakatî'ye atfedilen bir tasvirde şöyledir: "Yemeleri hasta gibi, uykuları suya batanın uykusu gibi[830], konuşmaları mahcûp kişilerin konuşmaları gibidir."[831] Onun bu tasvirinde tasavvufta mücâhede ve riyâzetin esasları olan "kıllet-i taâm, kıllet-i menâm ve kıllet-i kelâm"[832] üzerinde durulmuştur. Serî'nin bir başka tarifine göre "Sûfî güneş gibidir, her şeyin üzerine doğar; yer gibidir, her şey ona basar; su gibidir, her şey ondan içer ve ateş (ışık) gibidir ki her şey onunla aydınlanır."[833] Bu tasvirde canlılar için vazgeçilmez olan bazı tabiî nimetler sûfî ile özdeşleştirilmiş ve sûfînin güneş, yer, su ve ateş misali önemi üzerinde durulmuştur.

Sehl b. Abdillah'a göre sûfînin özellikleri (sıfatları), yoklukta sükût; varlıkta ise îsârdır.[834] Daha önce de belirtildiği gibi Sehl'in yolu Sehliyye; cehd harcama, nefsle mücâhede, riyâzet ve çile çekme gibi esaslara dayanır.[835] Dolayısıyla onun sûfî tipiyle ilgili ifadeleri, tasavvufî düşüncesine işaret eder niteliktedir. Ona göre sûfî, elinde olmayan şeye karşı nefsiyle mücâhede edip susar, yani sabreder, eğer bir varlığa kavuşursa da başkalarını kendi nefsine tercih ederek, Allah'ın kendisine verdiğini onlara verir. Sehl'in bu vasfı aslında tam anlamıyla fütüvvetin prensiplerinin sûfîdeki yansımasıdır.[836] Nitekim Şakîk el-Belhî ile Câfer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) birbirlerine fütüvvetin ne olduğunu sorduklarına dair bir hikâyeye göre Câfer fütüvvet için,

---

[830] *el-Luma*'da buraya kadar ki bölüm yer almaktadır. Bkz. Serrâc, s. 244.

[831] Kelâbâzî, s. 30. Serrâc, Serî'nin bu tasvirine sûfîlere ait âdâb bölümünde yer vermiş, Kelâbâzî de tasviri "Sûfiyye Hakkındaki Sözler" başlığında almıştır. Her iki müellif de Serî'nin onları tasvir ettiğini belirtirken, sûfî ifadesini kullanmamıştır. Serî de bu tasvirinde sûfiyye olarak değil; "onlar" şeklinde bir nitelemede bulunmuştur. Fakat onun bu tasviri genelde sûfîlere ait özelliklerle ilgili bâblarda yer almıştır.

[832] Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Mücâhede", **DİA**, Ankara, 2006, XXXI, ss. 440-441; Süleyman Uludağ, "Riyâzet", **DİA**, Ankara, 20008, XXXV, ss. 143-144.

[833] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 25.

[834] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 28. Aynı tarif, Kuşeyrî'nin *er-Risâle* eserinde "Fakr" maddesinde Nûrî'den nakille fakirin vasfı olarak yer almaktadır. Bkz. s. 458.

[835] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 206-225, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 258-273].

[836] Fütüvvet ve sûfîlik ilişkisi ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

"Verilirse başkalarını kendimize tercih eder, verilmezse şükrederiz" cevabını vermiştir.[837] Yaklaşık bir asır sonra benzer ifadenin sûfî hakkında Sehl'e hamledildiği görülür.

Sehl'in başka bir tasvirine göre, sûfînin sahip olması gereken üç özellik vardır: Sırrını korumak, farzını eda etmek ve fakrını muhafaza etmek.[838] Sır, nefsin kaygı/düşüncesinin hissetmediği, Hakk'ın gizleyip yönettiğidir.[839] Yokluk ile varlık arasında mânâda mevcud olan bir gizliliktir. Bazılarına göre Hakk'ın gizlediği, halkın da vâkıf olamadığı şeydir.[840] Kuşeyrî'ye göre sır, rûhlar gibi kalıba tevdî edilmiş bir latifedir. Sûfîlerin usûllerine göre sır müşâhede mahallidir. Sırrın, kul ile Allah arasında muhafazalı ve gizli kalan hâllere de ıtlak olunduğu söylenir.[841] Sırrın bu tariflerine bakıldığında sûfînin şiarı olan "sırrı korumak", onun Allah'la arasında ve özellikle müşahede makamındaki hâlleri aşikâr edip, halka açmamasıdır. Nitekim "hür kişilerin göğüsleri sırların mezarıdır" derler.[842] Sehl'e göre sûfîye gerekli olan diğer şey, farz ibadetlerini ihmal etmemesidir. Şeriatla hakikati uzlaştıran bir sûfî diye nitelendirilen Sehl et-Tüsterî,[843] (tasavvuftaki) usûllerinin de "Kur'ân'a sarılmak, Resûl'ün sünnetine uymak, helâl yemek, eziyetten kaçınmak, günahlardan sakınmak, tevbe etmek ve hakları yerine getirmek" şeklinde yedi tane olduğunu belirtmiştir.[844] Bu bakımdan o, sûfîlik yolunda şeriatın gereklerini yerine getirmeye son derece önem verir. Sehl'in sûfînin özellikleri arasında saydığı son şey, fakr üzere hayat yaşaması ve bunu sürdürmesidir. Nitekim nefsle mücâhede ve çile yolunda en uygun olanı da budur.

Sûfînin kim olduğuna dair kendisine birçok tanım atfedilen Cüneyd'e, bu zümrenin özellikleri ve sıfatları hakkında da pek çok şey ıtlak olunmuştur. Bunlardan biri şöyledir: "Sûfî yer gibidir, her çeşit pislik (kötü olan her şey) üzerine atılır; ondan

---

[837] Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 394. Bazı rivayetlerde buna çok benzer bir diyaloğun Şakîk ile İbrahim b. Edhem arasında geçtiği nakledilmektedir. Buna göre birbirlerine geçimlerini (maîşet) nasıl sağladıklarını sormuşlar ve Şakîk: "Rızıklandırıldığımızda başkalarını kendimize tercih ederiz [dağıtırız], rızık verilmezse [bulamazsak] şükrederiz" şeklinde cevap vermiştir. Bkz. Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr İbn Hallikân, **Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân**, nşr. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1398/1978, I, s. 32

[838] Sülemî, **Tabakāt**, s. 168.

[839] Serrâc, s. 303.

[840] Serrâc, s. 430.

[841] Bkz. **er-Risâle**, s. 176.

[842] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 176.

[843] Hayatı ve görüşleri hakkında bkz. Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsteri", **DİA**, Ankara, 2009, XXXVI, ss. 321-323.

[844] Sülemî, **Tabakāt,** s. 170.

güzel olandan başka bir şey çıkmaz."[845] Yani sûfî, hem zâhir hem de bâtınında iyiliğe ve kötülüğe, taate ve günaha sevk eden vesilelerle karşılaşsa da ondan sadece hayırlı şeyler, güzel ameller ortaya çıkar.[846] Sûfî tipinin özelliklerini yine teşbihlerle anlattığı bir sözüne göre o, yer gibidir, iyi de kötü de ona basar; bulut gibidir ki her şeyi gölgelendirir; damla/yağmur gibidir, her şeyi (sevdiğini ve sevmediğini) sular.[847] Onun bu ifadeleri sûfînin îsâr ve hoşgörünün temsilcisi olduğuna işaret eder. Sûfî, insanlarla ve mahlûkatla olan münasebetinde din, ırk, renk gibi unsurlara göre ayrım yapmaz.[848] Cüneyd bir başka sözünde bu zümrede bulunması gereken esasları şöyle sıralar: "Aslımız üç şey üzerine temellenir. İhtiyaç olmaksızın yemeyiz, uyku bastırmadıkça uyumayız, zarûret olmadıkça konuşmayız."[849] Daha önce de değinildiği gibi, bunlar riyâzetin üç esasıdır.

Bağdat'lı sûfîlerden olup Cüneyd'le görüşen Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915)[850], sûfîlerin şekil ve rüsûmdan uzak, hakikati temsil eden bir zümre olduklarını şu sözleriyle bildirmiştir:

> *Hangisi olursa olsun, halktan bir tabaka ile oturup kalkman, sûfîlerle oturup kalkmandan daha uygun ve sâlimdir. [eslem]. Çünkü bütün insanlar, şekilcilikle uğraşırlaken,* bu tâife (sûfîler) hakikatlerle meşguldürler. Bütün halk şeriatın zahir şeylerini taleb ederken, onlar verâ'ın hakikatini ve doğruluğa devam etmeyi istemişlerdir. Kim de bunlarla [sûfîlerle] beraber olup, elde ettikleri hakikatlerden bir şeye muhalif olursa, Allah onun kalbinden îmânın nurunu çıkarır.*[851]

Ruveym, tasavvuf yolunda olan birinin bu uğurda yapması gereken şeylere de değinmiş, bunun gereğini yerine getirmemeyi ise hakikatlerden uzak olma, boş ve bâtıl şeylerle uğraşma olarak görmüştür. Nitekim (şeyhlerden)[852] biri, Ruveym'e "Bana nasîhat et" deyince, "Ey oğulcuğum, eğer gücün yeterse bu uğurda canını fedâ etmekten başka bir yol yoktur. Yoksa (bunu yapamıyorsan) sûfîlerin bâtıl (boş)

---

[845] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 26; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466; Attâr, s. 436, [**Evliya Tezkireleri**, s. 406].
[846] Afifi, **Tasavvuf**, s. 47.
[847] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 26; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466.
[848] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 47.
[849] Sülemî, "Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye", (**Tis'a Kütüb** içinde), s. 58. Onun bu sözü Serî'nin, "Yemeleri hasta gibi, uykuları suya batanın uykusu gibi, konuşmaları mahcup kişilerin konuşmaları gibidir" şeklindeki nitelemesine benzer.
[850] Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 85; Hucvirî, s. 142, [**Hakikat Bilgisi**, s. 199].
* Eserin dipnotunda bu ifade için "yani zâhirî amellerle yetinirlerken" açıklaması yer alır.
[851] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 85.
[852] Bu ifade *el-Luma*'da yer alır. Bkz. Serrâc, s. 324.

işleriyle meşgul olma"[853] diye öğüt vermiştir. Ruveym, sûfîlerin içinde olup da yolun hakikatlerine vâkıf olamayanlar için, sûfîlerin âdâb ve esaslarının boş ve faydasız görüneceğini belirtmesinin yanı sıra, ehl-i tasavvufa eleştirel yaklaşımını sergilemiştir. Sûfîlerin birbirlerini gerektiğinde tenkit etmesi lüzûmunu da "Sûfîler çekiştiklerinde selâmettedirler, anlaşır barış yaparlarsa helâk olurlar"[854] sözleriyle belirtmiştir. Ona göre, yeri geldiğinde sûfîlerin birbirlerini eleştirmelerinde hayır vardır. Çünkü bu zümre, hatalı düşünceler ve uygulamalar karşısında eleştiri mekanizmasını işletmeyip âdeta bir uzlaşma hâli sergileyecek olursa, bu onlara zarar getirir.[855] Zira sürekli uzlaşma ve birbirine güvenme durumu onları gaflete sürükleyip, Allah'ı unutmalarına sebep olabilir.[856]

Nitelikleri üzerinde durulan "sûfîler" topluluğuna bu ismin verilme nedeni onların sahip oldukları bazı özelliklerdir. Tasavvufta tevhid ve mârifete dair görüşleriyle bilinen Şiblî'ye, "Sûfiyye niçin bu isimle adlandırıldı" diye sorulunca o,: "Onlarda nefislerinden kalıntılar olduğu için böyle dendi. Eğer böyle olmasaydı, onlara uygun bir isim olmazdı"[857] cevabını vermiştir. Şiblî, onlara sûfî denilmesini sıfat ve şekle sahip olmalarıyla açıklamıştır. O, hakikat derecesine ulaşan bir sûfînin şekil ve sıfatının olabileceğini kabul etmez.[858] Yani sûfiler hakikat ve mârifete ulaşana dek bu adla nitelenir. Vuslattan sonra ise ne isim ne cisim ne de sıfat kalmıştır.

İlk sûfîlere dair tasvirlere yer verip, bunları değerlendirdikten sonra, son olarak Sülemî'nin (ö. 412/1021), sûfîlerin özellikleri hakkındaki bazı tespitlerine geçelim. Sülemî sûfiyyenin, üç tabakaya ayrılan ilim ve hâl erbabından[859] ikincisi olduğu

---

[853] Serrâc, s. 324; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 85; Hucvirî, s. 205, [**Hakikat Bilgisi,** s. 258]. Kuşeyrî, rivâyeti doğrudan, "Ruveym der ki…" tarzında nakletmiştir.

[854] Sülemî, **Tabakāt**, s. 148.

[855] Salih Çift, "Ruveym b. Ahmed", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV, s. 273.

[856] Ruveym'in bu sözünü îzah eder nitelikte bir rivâyete rastlanmıştır: Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ata'nın, Ebû Saîd el-Harrâz'a şöyle bir mektup yazdığı belirtilir: "Sana şunu bildireyim, senden sonra fukara ve arkadaşlarımız/ashâb birbirleriyle münakaşa eder oldular." Harrâz cevaben der ki: "Mektubunda benden sonra arkadaşlarımızın birbirleriyle münakaşa etmeye başladıklarını söylüyorsun. Bil ki bu onlara birbirlerine güvenip Hakk'ı unutmamaları için bir gayrettir." Bkz. Serâc, s. 309. Harrâz'a mektup yazan Ebu'l-Abbâs'ın bahsettiği topluluk için "sûfîler" yerine "fukara ve ashâb" kelimelerini kullanması da dikkatlerden kaçmamıştır.

[857] Serrâc, s. 47, 296; Kelâbâzî, s. 109; Kuşeyrî, **er-Risale**, s. 468.

[858] Kelâbâzî, s. 109. [Yorum için bkz. **Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979, s. 136]

[859] Bu tabakalar sırasıyla: Zâhir Uleması, Sûfiyye ve Melâmetiyyedir. Bkz. Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, haz. Ebu'l-Ala Afîfî, (el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1945, içinde), vr. 47b-48b; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, haz. Abdulfettah Ahmed el-Fâvî, (et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechu'l-Âhar, 2. Baskı, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire, 1415/1995 içinde) ss. 286-290.

görüşündedir. Allah'ın mârifetiyle özel kıldığı havâss onlardandır. İçinde halkın bulunduğu bütün meşguliyet ve iradeden Allah onları alıkoymuştur (kesmiştir). Onları Kendisiyle meşgul etmiştir. Sûfîlerin iradeleri Allah içindir. Himmetleri O'nun için ve O'nun üzerine toplanmış bir himmettir. Onlar için halkla oldukları bir zemin ve hüküm yoktur. Onlar, Allah'ın kendilerini kerâmet nevinden şeylerle özel kıldığı havâssu'l-havâsstır. Allah onların sırlarını gizli şeylerden kesmiştir. (Sûfiyye) O'nun için ve O'nunladırlar. Onların sırları/kalpleri Allah'a bakar ve gaybı gözetler. Özleri ibadet ziynetiyle süslüdür. Zâhirleri şeriatın sünnetinden hiçbir şeyle çelişmez. Bâtınları da gaybı mülahazadan hâlî [boş] değildir.[860]

Ehl-i tasavvufa göre sûfîde bulunması gereken pek çok nitelik vardır. Bunlar onun karakteristik özelliklerini oluşturur. Fakat bu özelliklerin tamamını ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, bunlardan en önemlileri olan ve sûfî müelliflerce de atlanmayan bir husus olarak sûfîlerin edeb ve ahlâkı[861] konusu özellikle ele alınacaktır.

2.4.1. Sûfî Âdâbı

Âdâb, "bir toplumda örf, adet ve kural hâlini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi anlamında kullanılan"[862] edeb[863] kelimesinin çoğuludur. Bu kavram bir iş veya sanata, bir hâl veya davranışa nisbet edildiği zaman o alana ait özel kuralları, incelikleri, o konuda uyulması gereken dinî, ahlâkî, meslekî esas ve hükümleri ifade eder. Mesela âdâbu'l-mülûk, âdâbu'l-vizâre, âdâbu'l-muhaddis, âdâbu'l-mürîd, âdâbu's-sülûk gibi kullanımlar o alanda uyulması ve tatbik edilmesi gereken edeblerin ifadesi için kullanılmıştır.[864] Dolayısıyla "sûfî âdâbı" dendiğinde tasavvufta sûfîler zümresinin sahip olması ve tatbik etmesi gereken âdet, tutum, davranışların bütünü olan edebler akla gelir.

---

[860] Sülemî, **Risâletu'l-Melametiyye**, vr. 47b-48a, [nşr. Afîfî, ss. 86-87]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 287, [nşr. Fâvî].

[861] Örneğin Sülemî'ye göre tasavvufun makamlarından ikisi âdâb ve ahlâktır. Âdâb, iktisâb (kazanım); ahlâk ise örnek alma (kudve) ile olur (üçüncüsü ise ahvâldir). Bkz. "Menâhicü'l-Ârifîn", (**Tis'a Kütüb** içinde), s. 18.

[862] Bkz. Mustafa Çağrıcı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 33; Mustafa Çağrıcı, "Edep", **DİA**, Ankara, 1994, X, s. 414.

[863] Edeb kelimesinin sözlük anlamı için bkz. Cevherî, ss. 30-31. Istılah mânası için bkz. Cürcânî, s.16; Hasan eş-Şarkāvî, **Mu'cemü Elfâzi's-Sûfiyye**, Muessesetü'l-Muhtar, Kahire, 1987, ss. 35-38; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 116; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, ss. 180-182.

[864] Abdulaziz Bayındır, "Âdâb", **DİA**, Ankara, 1988, I, s. 334.

İdealize edilen sûfî tipinin sahip olması gereken ideal vasıf ve tasarrufların, "âdâb" terimi ile ifade edildiği söylenebilir. Bu bakımdan tasavvufun teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren sûfîler, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti, sahâbe, tâbiîn ve zâhidlerin usûlünden miras aldıkları edeplerin temsilcileri olmaya devam etmişlerdir. Bu ilk sûfîler, câmiye girmenin edebinden helâya girmeninkine kadar bütün davranışlarını belirli kurallar çerçevesinde düzenlemişlerdir. Bir müddet sonra tarikatlar döneminde bu kurallar yerleşmiş ve "âdâb", "âdâb ve usûl", "âdâb ve erkân" tabirleriyle ifade edilmiştir.[865] Tarikatlar öncesi dönemde bu kāide ve esaslar, daha çok pratik anlamda belirlenmiş olmakla birlikte, tarikatların ortaya çıktığı dönemde bunlar teorik olarak ve daha detaylı şekilde âdâba tahsis edilen literatür içerisinde yer almıştır.[866]

Tarikatlardan önce henüz III./IX. yüzyılın ilk yarısında Hâris el-Muhâsibî'nin *Âdâbu'n-Nufûs* isimli eseri, ahlâk ve tasavvufun temel prensibi olan nefsin edeplendirilmesi konusunda yazılan eserlerin ilki olmalıdır.[867] Muhâsibî, murakabenin âdâbı, nefs muhasebesi, nefsin idaresi, kalbin idaresi, belâ ve imtihanlar gibi konulara yer verdiği eserinde genelde "ey kardeşim" hitâbıyla ve emir sîgasıyla tavsiye ve nasîhat kabîlinden cümlelerle bu yolda olanın dikkat etmesi ve uyması gereken kāideler üzerinde durmuştur.[868] Harrâz'ın eserleri de aynı dönemdeki âdâba dair konuları işleyen ilk kaynaklar arasında sayılabilir.[869] Tasavvuf literatüründe ilk klâsikler içinde yer alan *el-Luma*'ın giriş bölümü olan tasavvufun mâhiyetiyle ilgili yerde, sûfîlerin diğer ilim erbabından farklı olan özellikleri arasında farzları yerine getirmeleri, haramlardan kaçınmaları, kendilerini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmeleri, maksatlarına engel olan alâkaları kesmeleri gibi hususlar sayılmıştır. Onların Allah'tan başka maksûd ve istekleri yoktur. Dünyâ nimetlerinin azıyla kanaat etmek, dünyâ işlerinde asgarî azıkla, giyecekle, eşya ve yiyecekle yetinmek, ihtiyârî olarak fakrı zenginliğe tercih etmek, aza sarılıp çoktan kaçmak, açlığı tokluğa tercih etmek gibi şeyler onların âdâbı arasındadır.[870] Eser, klâsikler içinde "mutasavvıfların âdâbı"

[865] Süleyman Uludağ, "Edep", **DİA**, Ankara, 1994, X, s. 415.
[866] Mesela Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'nin *Âdâbu'l-Mürîdîn*'i, Abdulkāhir es-Süherverdî'nin *Avârifu'l-Meârif*'i bu eserlerdendir.
[867] Çağrıcı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, s. 34; Çağrıcı, "Edep", X, s. 413.
[868] Bkz. Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, **Âdâbu'n-Nüfûs**, tah. Abdulkâdir Ahned Atā, 2. Baskı, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekāfiyye, Beyrut, 1991.
[869] Mesela bkz. Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk**.
[870] Serrâc, ss. 29-30.

adlı bölümüyle sûfîlerin gündelik hayatına dair yeme-içme, abdest, namaz[871], zekât, sefer, semâ, ilim gibi pek çok alanda uymaları gereken kurallara ayrıntılı olarak yer veren ilk teliflerdendir. Söz konusu bölümün girişinde Serrâc, edebi katagorize eder ve şunları söyler:

> *Edeb fakîrlerin dayanağı, zenginlerin süsüdür. İnsanlar edeb konusunda farklıdırlar ve bunda üç tabakaya ayrılırlar: Dünya ehli, dîn ehli, din ehlinden olan havâs. Ehl-i dünyanın edebi genellikle fesâhat, belâgat, bilgi ezberleme, yöneticilerle eğlencelerde bulunma, Arap şiiri ve sanat bilgisi gibi şeylerdedir. Dindarların edebi genelde nefs riyazatı, organları eğitmek, gönlü temizlemek, (şeriata ait) sınırları korumak, şehvetleri terk etmek, şüphelilerden sakınmak, taatlara gitmek ve hayırlarda yarışmak konusundadır. Dindarlardan havâssa gelince âdâbı çoğunlukla kalp temizliği, sırlara riayet etmek, ahde vefalı olmak, vakti muhâfaza, havâtır, avârız, bevâdi gibi şeylere fazla iltifat etmemek, zâhir ve bâtında denge, taleb durumunda kurb makamlarında, huzur, yakınlık ve vuslat zamanlarında güzel edebtir.*[872]

Serrâc devamında sûfîlerin âdâbına dair şunları söyler:

> *Sûfîlerin sefer, vakitler, ikāmet, hareket gibi durumlarında bazı edebleri vardır. Onlar bu âdâbla başkalarından ayrılır ve bununla kendileri gibi olanlar yanında bilinirler. Bu âdâbla onların birbirlerine olan üstünlükleri bilinir. Bu âdâb vesilesiyle sâdıklarla (sûfîler) yalancılar; iddiacılarla muhakkik olanlar birbirinden ayrılırlar.*[873]

Harkûşî, eserinde "Edebe Dâir" adlı bâbda zâhidlerin ve ilk sûfîlerin edeb hakkındaki görüşlerini ve birtakım uygulamalarını aktarmıştır.[874] Sülemî, risâlelerinde "Sûfîlerin Âdâbı" isminde bir bölüme yer vermiş ve bu edebler içinde fakirliğe sarılmak, kırıntı yemek, hırka giymek gibi şeyleri saymıştır.[875] Kuşeyrî sûfîlerin makam ve hâlleri bölümünde "edeb" bâbı altında zâhid ve ilk dönem sûfîlerinin edebe dair söz ve davranışlarından bahsetmiştir.[876] Hucvirî de edeb bahsini çeşitleriyle

---

[871] Serrâc "Sûfîlerin Namaz Âdâbı" bölümünde "Harrâz namazın edebini anlattığı kitabında der ki…" diyerek ondan alıntılarda bulunmuştur. Bkz. **el-Luma'**, s. 205. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bkz. Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk Doğruluk Kitabı**, s. 13, (müellifin hayatı bölümü).

[872] Serrâc, ss. 195-196. Kuşeyrî de Serrâc'ın bu tespitini eserinin "Edeb" bâbında nakletmiştir. Bkz. **er-Risâle**, ss. 474-475. Serrâc'ın yaptığı edeble ilgili bu tasnif, aynı zamanda sûfîlere ait, avâm, havâs ve ehassü'l-havâs derecelendirmesini de akla getirmektedir.

[873] Serrâc, s. 196.

[874] Harkûşî, **Tehzîb**, ss. 213-216.

[875] Sülemî, "Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 67. Bu bölümün tamamı için bkz. ss. 35-92.

[876] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 472-476.

birlikte ayrıntılı olarak incelemiş, Serrâc gibi edebi derecelere ayırmıştır. Sûfîlerin sohbet, ikāmet, sefer, yemek yeme, yürüme, söz söyleme, susma, isteme, evlenme, tecrîd gibi hâl ve davranışlarındaki âdâbına yer vermiştir.[877] Ancak, gerek ilmî ve fikrî bakımdan gerekse sistematik yönden sûfîlerin âdâbına yönelik en değerli örnek, Gazâlî'nin *İhyâ* adlı eseridir.[878] Sözkonusu eserde "Âdâbu Tilâveti'l-Kur'ân", "Âdâbu'd-Dua"[879], "Âdâbu'l-Ekl", Âdâbu'l-Kesb", "Âdâbu'l-Uzle", "Âdâbu's-Sefer", "Âdâbu's-Semâ ve'l-Vecd"[880] gibi bu yolun mensuplarının maddî ve mânevî ihtiyaçlarına yönelik edeblerden birçok yönüyle bahsedilmiştir.

Tasavvufa dair ilk klâsiklerden itibaren âdâb konusuna yer verildiği açıktır. Sûfî müellifler, bu işin teorisini anlatırlarken, aynı zamanda sûfîlerin edebe dair pratikteki fikirlerine yer vermişlerdir. Sûfîlere göre, tasavvuf ve edeb arasında öyle ayrılmaz bir ilişki vardır ki bu, onların tasavvufa dair tariflerine de yansımıştır. Nitekim Ebû Hafs en-Nisâbûrî el-Haddâd'a göre "Tasavvuf edebten ibarettir. Her vakit için bir edeb, her makam için bir edeb vardır."[881] Cerîrî (ö. 321/933) ise tasavvufu "hâlleri murâkabe etmek ve edebe sıkıca sarılmaktır"[882] şeklinde tarif etmiştir. Dolayısıyla sûfî de edebe riâyet edendir.

Sûfîlerin âdâbına dair konular ve onlara atfedilen ifadeler, aynı zamanda sûfî tipinin özelliklerine dair ayrıntılı bilgilere ulaşmayı sağlar. Âdâbın bazıları sûfînin bireysel hayatında gerekirken çoğu, onun toplumsal hayatını ilgilendirir. Sosyal hayatın gerektirdiği kurallar, sûfîlerin bir arada ve toplumda yaşarken dikkat etmesi gereken esaslar "âdâb" adı altında tasnif edilmiştir.[883] Bunlar hem bu zümreye ve onlardan sonra gelecek olan haleflerine tavsiye niteliğinde bir miras iken, hem de ideal bir sûfînin sahip olması gereken edebleri ele alması açısından önem arz eder.

[877] Hucvirî, ss. 369-414, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 396-426].
[878] Çağrıcı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, s. 36; Çağrıcı, X, s. 413.
[879] Bkz. Gazâlî, **İhyâ**, I.
[880] Bkz. Gazâlî, **İhyâ**, II.
[881] Sülemî, **Tabakāt**, s. 106; Attâr, s. 398, [**Evliya Tezkireleri**, s. 371].
[882] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 30; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 467.
[883] Çağrıcı, II, s. 8.

2.4.2. Sûfî Ahlâkı

Arapça'da tabiat, fıtrat ve karakter anlamına gelen, insanın zâhirdeki sûreti ve vasıflarından ziyade bâtınındaki sûret ve vasıflarıyla alâkalı olan "hulk"[884] kelimesinin çoğulu olan ahlâk; insandaki iyi veya kötü huylar, insanı mânen yükselten iyi tabiat ve faziletler, bir toplumda kişilerin davranışlarını düzenleyen ve herkesin uyması gereken kurallardır.[885] İslâm literatüründe edep kavramı ilk dönemlerden itibaren özel davranış alanları hakkında kullanılırken ahlâk, tutum ve davranışların kaynağı mâhiyetindeki rûhî ve mânevî melekeleri, insanın rûhî kemâlini sağlamaya yönelik bilgi ve düşünce sahasını ifade etmiştir.[886] Buna göre edeb/âdâb bir bakıma görünürdeki hâl, hareket ve tavır; ahlâk ise tezâhür eden bu hâl ve davranışların altında yatan ve gerçekleşmesine sebep olan bâtındaki muharrik etkendir. Sûfî tipinin ferdî ve sosyal hayattaki davranış kurallarını belirleyen âdâb kadar, onların bu şekilde hareket etmesinin nedeni olan ve zihin dünyasının tezahürü olan ahlâkın da ilk dönemlerden beri tasavvuf kültüründe çok önemli bir yeri bulunur. Nitekim tasavvuf büyük oranda ahlâkı ilgilendiren problemlerden doğmuş ve az çok yeni bir hayat tarzı oluşturarak, bunu teorik bir temele oturtmaya yönelmiştir.[887]

İslam ahlâk ekolleri genel olarak üç gruba ayrılmıştır[888]: Birincisi, temel unsurları Kur'ân'a dayalı dünyâ görüşü, kelamî kavramlar, felsefî kategoriler ve bazı durumlarda tasavvuf olan geleneksel (dînî) ahlâktır. Gazalî dinî olarak isimlendirilen ahlâk çeşidinin en iyi temsilcisidir.[889] İkincisi, klasik dönem ve modern dönem olarak ikiye ayrılan felsefî ahlâktır.[890] Üçüncüsü ise nefs muhasebesi, sabır, edep, ihlâs, tevâzû gibi faziletleri benimseyen ve asıl konu olan tasavvufî ahlâktır.[891] Macit Fahri'ye göre "Gazâlî istisna edilirse, sûfizmin ahlâkî içeriğini metodolojik tarzda

[884] Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevherî, ss. 340-341.
[885] Bkz. Ayverdi, I, s. 58.
[886] Çağrıcı, II, s. 1.
[887] Çağrıcı, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, s. 31.
[888] Bu tasnif için bkz. Mustafa Çağrıcı, **Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, ss. 65-90.
[889] Macit Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 28; Cafer Sadık Yaran, **İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş**, DEM, İstanbul, 2012, s. 28.
[890] Yaran, s. 33.
[891] Yaran, s. 29. Tasavvufî ahlâkta önem verilen erdemler hakkında bkz. Konur, **İnsana Yolculuk,** ss. 62-83. Son dönem bazı eserlerde dördüncü çeşit olarak kelâmî ahlâktan bahsedilir. Mesela bkz. Fahri, **İslâm Ahlak Teorileri**, ss. 55-89.

ortaya koymak amacıyla bilginlerce fazla ciddi eser üretilmediği vurgulanabilir."[892] Fakat tasavvufun, ahlâkın pratik yönünü ve özellikle mânevî veçhesini belki en fazla önemseyen ahlâk anlayışı olduğu söylenebilir.[893]

Dînî anlayışın dışına çıkarak ahlâkı bir felsefe problemi olarak teorik mânâda tartışan ilk İslâm filozofu Kindî'dir (ö. 252/866). "Araplar'ın filozofu" olarak isimlendirilen Kûfeli Kindî'nin doğrudan ahlâka dair dört eseri vardır. Bu eserler, *Risâle Fi'l-Ahlâk, et-Tenbîh Ale'l-Fezâil, Risâle Fî Teshîli Sübüli'l-Fezâil* ve *Risâle Fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân*'dır. Ne var ki bu eserlerden yalnız sonuncusu günümüze kadar gelebilmiştir.[894] Buna göre ahlâk ve ahlâka dair konuların Kindî ile felsefenin gündemine girdiği söylenebilir. Kindî'nin yaşadığı dönem ve bölge, tasavvufun teşekkül etmeye başladığı ve ilk dönem sûfîlerinin birtakım görüşleriyle ortaya çıktığı tarih ve coğrafyaya paraleldir. Onun "insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir"[895] şeklindeki felsefe tarifi de tasavvuf "Allah'ın ahlâkıyla[896] ahlâklanmaktır, tasavvuf ahlâktır" türünden tanımlara benzer. Ahlâkî erdem ve faziletler hakkında söz söyleyen ister bir filozof ya da mütekellim, ister bir sûfî olsun aynı kaynaktan aldığı ilhamın etkisiyle benzer şeyler sarf etmişlerdir. Nitekim kadim Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili önemli tarif ve tasniflerini[897] benimseyen İslâm filozofları, temeli Kur'ân ve Sünnet'e dayalı İslâm ahlâkını söz konusu tarif ve tasniflerden yararlanarak sistemli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bu bakımdan

---

[892] Fahri, **İslam Ahlâk Teorileri**, s. 29.
[893] Yaran, s. 29.
[894] Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, DEM, İstanbul, 2013, s. 107; Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kūb b. İshak", **DİA**, XXVI, s. 50.
[895] Kindî, **Felsefî Risaleler,** çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2002, İstanbul, s. 191.
[896] Allah ile insan arasındaki ahlâkî münasebet hakkında fikir beyan eden Izutsu'ya göre, İslâm'ın da dâhil olduğu Semitik dünyada meydana gelmiş olan dinî düşüncenin en bariz özelliklerinden biri, Allah kavramının, esasında ahlâkî bir nitelik taşımasıdır. Dolayısıyla bu düşüncede Allah ahlâklıdır. Allah ile insan arasındaki ilişki de ahlâkî olmalıdır. Öyle ki, insanın Allah'a karşı ahlâklı davranıp davranmaması konusu, İslâmiyet'in özünü teşkil etmektedir. İslâm'dan önceki dönemlerden farklı olarak, ahlâk artık sadece kişinin iyiliği ve kötülüğü meselesinden müteşekkil değildir. Ahlâk dînin tamamlayıcı bir kısmı hâline gelmiştir. Dinin tamamı ahlâk içindedir ve kişinin ahlâkî davranışına bağlıdır. Bkz. **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 218. Yani İslâm ile birlikte ahlâk çok daha geniş manâları hâiz (anlam genişlemesi) ve önemli kavramlardan biri olmuştur. Öyle ki daha sonra felsefe ve tasavvuf gibi sistemler içerisinde de "ahlâk" konusunun özel bir yeri olmuştur. Allah'ın ahlâkı meselesiyle ilgili ayrıca bkz. İlhami Güler, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998; İlhami Güler, **İman Ahlâk ilişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.
[897] *Dokuzuncu asırdan itibaren pek çok Yunanca ahlâk materyali içeren özdeyiş koleksiyonları tedâvüldeydi: Bu özdeyiş koleksiyonlarının edebi niteliği ve ahlâkî cazibesi onları oldukça geniş okyucu kitlesine ulaştırdı. Bu tür koleksiyonların ilklerinden biri Huneyn b. İshak (ö. 873) tarafından derlenip tercüme edilen Nevâdirü'l-Felâsife (Filozoflardan Menkıbeler) adlı eserdir. Bu eser Yunan filozoflarından bolca ahlâkî vecize içermekte olup, sonraki yazarların hemen hemen hepsini etkilemiştir.* Bkz. Fahri, **İslâm Ahlâk Teorileri**, s. 103.

İslâm'da felsefî ahlâka tamamen müstakil bir ilmî alan olarak bakılamaz. Aslında burada geçen "felsefî" tabiri daha geniş tutularak, "ahlâk hakkında rasyonel, tutarlı, kapsamlı ve sistemli bir düşünme faaliyeti" şeklinde kabul edildiğinde, felsefî ahlâk sahasına bazı kelâmcıların, mutasavvıfların, âdâb, siyaset, nasihat ve irşâd konularında yazılar kaleme almış olan bazı müelliflerin eserlerinin de dâhil edilmesi gerekir.[898]

İslâm'da ahlâkın felsefî yönüne bir parça değindikten sonra, ahlâkın sûfîlere göre yani tasavvuf sistemi içindeki konumuna geçebiliriz. Ehl-i tasavvuf, sûfî zümresinde bulunması gereken pek çok özelliği ahlâk konusuna hasretmiştir. Tasavvuf ve ahlâk arasındaki bu yakın ilişki, bazı sûfîlerin tasavvufu doğrudan ahlâk olarak tarif etmelerine yol açmıştır: Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye göre tasavvuf şekil ve bilgi değil; ahlâktır.[899] Eğer tasavvuf merasim olsaydı, çalışmayla elde edilirdi. İlim[900] olsa tâlim ile öğrenilirdi. Tasavvuf Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır.[901] Semnûn'a (ö. 320/932) tasavvuftan sorulunca, "Her yüce ahlâka giriş, bütün alçak ahlâktan çıkıştır"[902] cevabını vermiştir. Tasavvufu ahlâk olarak tarif eden Kettânî'ye göre "Ahlâken senden önde olan, tasavvufça da önde olur."[903] Murtaiş (ö. 328/939) de tasavvufu "güzel ahlâk" olarak tarif etmiştir.[904] Yine bu meyanda Muhammed b. Ali el-Kassâb (ö. 360/970?) tasavvufu "Şerefli bir zamanda, şerefli bir kişiden şerefli bir toplulukla beraberken zuhûr eden şerefli (yüce) bir ahlâktır"[905] cümleleriyle tarif etmiştir.[906] Buna göre sûfî de nitelikleri belirtilen bu ahlâka riâyet eden kişidir.

Tasavvufî ahlâkın, başka bir deyişle tasavvufta ahlâkın giderek özgün bir hâle gelmesi ve özellikle pratik anlamda ahlâkla ilgili konuların tasavvufla

---

[898] Mehmet Aydın, "Ahlâk", **DİA**, Ankara, 1989, II, s. 10.

[899] Sülemî'nin *Tabakāt*'ında buraya kadar ki kısım mevcuttur. Bkz. s. 137. Sûfîliğin zâhirde olmadığı uyarısını yapan Nûrî, tasavvufun isim, şekil olmayıp, ahlâk olduğunu belirtirken, aslında kendi dönemindeki görünüşe, taklide ve yalnızca zahirî yöne önem verme gibi hatalara dikkat çekmiştir.

[900] Vefat tarihi hicrî III. yy. sonları olan Nûrî'nin tasavvuftan bir ilim olarak bahsetmesi uzak ihtimal dâhilindedir.

[901] Hucvirî, s. 41, [**Hakikat Bilgisi**, s. 104]; Attâr, s. 467, [**Evliya Tezkireleri**, s. 434].

[902] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 31.

[903] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 410, 466; Attâr, s. 553, [**Evliya Tezkireleri**, s. 514]; Harkûşî, **Tehzîb**, s. 29. Hucvirî, eseri *Keşfü'l-Mahcûb*'da ise bu sözü Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733[?]) isnâden nakletmiştir. Bkz. s. 38, [**Hakikat Bilgisi**, s. 101].

[904] Attâr, s. 508, [**Evliya Tezkireleri**, s. 470].

[905] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 465. *Tehzîb*'te bu söz Cüneyd'in hocası Ebû Cafer el-Kassâr'a atfedilir. Bkz. Harkûşî, s. 25. *Nefehât*'te ise benzer bir rivayet şöyledir: Cüneyd'e "Tasavvuf nedir?" diye sorulunca, "Bilmem" dedi. Sonra şunları söyledi: "Tasavvuf şerefli bir huydur. Şerefli olan Allah, onu şerefli bir kavmin arasında, şerefli bir kişiden, şerefli bir vakitte ortaya çıkardı." Bkz. Câmî, s. 133, [**Evliya Menkıbeleri,** s. 203].

[906] Tasavvufu ahlâk olarak nitelendiren bu tariflerin, hicrî III. asrın sonu ve IV. asrın ilk yarısını idrak eden sûfîler tarafından yapıldığı dikkati çekmektedir.

özdeşleştirilmesi, zamanla tasavvuf eserlerinde ahlâka dair doğrudan ve dolaylı şekilde konu başlıklarının bulunmasına vesile olmuştur. Bu eserlerde yer alan sabır, tevâzu, sıdk, edeb, îsâr, ihlâs, cömertlik gibi pek çok konu aynı zamanda ehl-i tasavvufun sahip olması gereken hâl ve davranışlardır. Bunlara yer vermekle birlikte, eserinde ahlâk konusuna müstakil olarak başlık ayıranlar da olmuştur. Mesela Harkûşî *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde güzel ahlâk hakkında çeşitli söz ve rivâyetleri naklettiği bir bâba yer vermiştir.[907] Daha sonra Kuşeyrî'nin eserinde "Sûfîlerin Makam ve Hâlleri" isimli bölümde "ahlâk" başlığı müstakil olarak yer almış, zâhid ve sûfîlerin bu konuya dair sözleri nakledilmiştir.[908]

Sûfînin sahip olması gereken özelliklere dair söylenenler ve nakledilenler doğrudan ahlâk adıyla sunulsun ya da sunulmasın, neredeyse tümüyle ahlâka ve âdâba dair mevzûlardır. Ehl-i tasavvufun, sûfî/tasavvuf ve ahlâk ilişkisine değindikleri bazı ifadelerine -sınırlı ölçüde dahi olsa- yer vererek, sûfîde bulunması gereken bu unsurların önemine dikkat çekmek istedik. Buralarda sûfî yolu olan tasavvufun zamanla ahlâkla özdeşleştirildiğini gördük.

2.5. EHL-İ TASAVVUFUN SÛFÎ VE TASAVVUFA DAİR DEĞERLENDİRMELERİ

Sûfîlerin bir zümre olarak ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren ehl-i tasavvuf, sûfî tipi ve bir ilim olarak tasavvuf hakkında genelde olumsuz addedilebilecek tarzda bazı tespitler yapmışlardır. Bu tespitleri ortaya koyanlar pratik anlamda sûfîliğin içersinde yer alan kişilerin yanı sıra bu işin teorisini yapan sûfî müellif ve mutasavvıflardır. Şimdi bunlara değinelim.

2.5.1. Hakikî Sûfîlerin Kalmadığı Kanaati

Sûfîler zümresinin zuhûr etmeye başlamasıyla çeşitli usûl ve erkânın da ortaya çıktığı görülür. Ne var ki bazıları bu usûl ve erkân konusunda aşırıya kaçarak, bu yolun gereğini sadece merasim ve şekilden ibaret gören, hakikatten uzak bir anlayış

[907] Harkûşî, **Tehzîb**, ss. 217-223.
[908] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 410-415.

geliştirmişlerdir. Özellikle tasavvufun yerleşmeye başladığı hicrî IV. yüzyılda bu duruma yönelik eleştirilerin arttığı görülür. Bu dönemdeki eleştirilerde genelde tasavvufun bozulduğuna, sadece adının kalıp, özünün gittiğine yönelik hususlara değinilmiştir. İnsanoğlu, içinde yaşadığı şartlar iyi yahut kötü ne olursa olsun, çoğunlukla geçmişe özlem duyar ve o günlerin kaybolup gittiğini, hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını düşünür. Nitekim tasavvuf ve ehli ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra sûfîler, bu tür söylemlerle içinde bulundukları durumdan yakınmışlar ve endişelenmişlerdir. Geçmişe özlemden daha kuvvetli ve aslî sebep, Kur'ân ve sünnetin emrettiği tarzdaki bir hayatı yaşamaktan uzaklaşma kaygısıdır.

Ehl-i tasavvuf ilk dönemlerden beri hakikî ve sahte sûfî arasını ayırmışlar ve bunların niteliklerini açıkça dile getirmekten çekinmemişlerdir. Nitekim Ebû Hamza el-Bağdâdî kendi zamanında bu tâifenin içinde bulunduğu vaziyetten haber vermiştir. Buna göre, sâdık/gerçek sûfînin alâmeti zenginlikten sonra fakirleşmesi, izzetten sonra zelil olması ve şöhretten sonra gizlenmesidir. Yalancı sûfînin alâmeti ise fakrdan sonra dünyâyı (zenginliği), zilletten sonra izzeti seçmesi, gizlilikten sonra da meşhur olmasıdır.[909]

Sûfînin içteki ve dıştaki hâlinin birbirine muhalefet etmemesi ve onun ihlâs üzere tasarruf etmesi gerektiğini belirten Cüneyd'e göre "Zâhirinde sûfî olarak gördüğün kişinin bâtını bil ki harabtır."[910] Başka bir tabirle sûfîyi dışıyla meşgul görürsen, iç dünyâsının harap olduğunu bil. Çünkü onun en büyük düşmanı riyâdır. Gösteriş amacıyla zâhirde gösterdiği gayret ve ilgi çekmesi, bâtınının hakikat ve vera'dan yoksun olduğunu gösterir.[911] Hakikat sahibi olan sûfî bu gibi hâl ve çabalardan uzak durur.

Murtaiş "Şu tasavvuf mezhebi/yolu bütünüyle ciddiyettir, şaka nevinden herhangi bir şeyi ona karıştırmayınız" tavsiyesiyle, sûfîlerin rüsûm ehli ve şekilcilerin muamelelerine sarılmaması, mukallidlerden kaçınması gerektiğini anlatmıştır.[912] Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî'ye (ö. 330/942) tasavvuftan sorulunca, (sûfîleri kastederek) "Ahh ahh. Onlar bir ümmetti. Gelip geçtiler"[913] cevabını verir. Onun bu sözü hakiki sûfîlerin geçmişte kaldığını belirtirken, bugün onların yerini dolduracak nitelikte

[909] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 465.
[910] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 27; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466.
[911] Afifî, **Tasavvuf**, s. 48.
[912] Hucvirî, s. 41, [**Hakikat Bilgisi**, s. 104].
[913] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 32.

sûfîlerin bulunmadığına dair bir hasretin de ifadesidir. Bu meyanda Ebu'l-Hasan el-Kannâd tasavvuf ve ehlinin mahvoluşuyla ilgili şu şiiri söyler:

> *Ehl-i tasavvuf gelip geçti, tasavvuf saçmalık/sahtecilik hâline dönüştü*
> *Tasavvuf, bir çığlık, vecd gösterisi ve sahte inci oldu*
> *İlimler geçti, ne ilim kaldı ne de aydınlık/nurlu bir kalp*
> *Nefsin sana yalan söyledi, sağlam bir yol kalmadı…*[914]

Sûfîlerin şekil ve merâsime takılıp, asıl olanı ihmâl etmelerinin ehl-i tasavvuf arasında kabul görmemiş olduğu malumdur. Ancak tören ve şekille ilgilenmemek gerektiği esasını yanlış yorumlayıp, ibadetlere ve zâhir ilimlere karşı tavır alan, bunları faydasız gören ve çevresindekileri de buna inandırmaya çalışan bir zümre de var olmuştur. Hâlbuki şeriat olmaksızın tasavvuf; zâhir (ilim) olmaksızın bâtının (ilim) varlığı, ilk sûfîlerden itibaren mahzûrlu ve batıl görülmüş, bu yönde hareket edenlerden uzak durulması gerektiği îkazları yapılmıştır.[915] Hicrî IV. yüzyıl sûfîlerinden İbn Hafîf bu konuda şöyle diyor:

> *İlimle meşgul olun, sûfiyyenin sözleri sizi kandırmasın. Eskiden hokkamı murakkaamın cebinde; kâğıdı da pantolonumun kertiğinde (cebinde) saklar, gizlice ilim ehline/meclislerine giderdim. Bu hâlimin farkına vardıklarında onlar (sûfîler) benimle çekişirler ve bana 'sen felah bulamazsın' derlerdi. Ama bundan sonra onlar bana muhtaç oldular.*[916]

O, bu sözleriyle döneminde bazı sûfîlerin zâhirî ilimleri hafife aldıklarını ve halkı bundan soğuttuklarını görüyor ve çevresindekileri uyarıyordu.[917] Sûfîlere göre zâhirî ilimleri nihâî hedef görüp bununla yetinenler için ilim bir perdedir. Bununla birlikte câhil ve şekilci olanların anlayışı da bir perdedir.[918] Dolayısıyla sûfî, bu konuda ifrât ve tefrîtten uzak olup hakikatlerin kapısı olan zâhirî yönü ihmâl etmemeli, ikisi arasındaki dengeyi muhâfaza etmelidir.

---

[914] Serrâc, s. 47; İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs,** s. 365.
[915] Mesela Harrâz "zâhire muhalif her bâtın, bâtıldır" demiştir. Bkz. Kuşeyrî, **er-Risale**, s. 93. Bu konuda Cüneyd, Seri es-Sakatî'nin kendisine: "Allah seni sûfî bir hadis âlimi/muhaddis değil; hadis âlimi/muhaddis bir sûfî kılsın" şeklinde dua ettiğini nakletmektedir. Bkz. Mekkî, I, s. 158. Cüneyd başka bir sözünde ise: "Kur'ân ezberlemeyen ve hadîs yazmayan bir kimseyi bu hususta örnek almayınız; çünkü bizim bu ilmimiz Kur'ân ve sünnetle kayıtlıdır" der. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 80; Attâr, s. 432, [**Evliya Tezkireleri**, s. 403].
[916] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 319.
[917] Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, s. 73.
[918] Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, s. 192.

2.5.2. Sûfîlerin İlmi İçin "Tasavvuf" Yerine Başka İsimler Kullanılması

Tasavvufun, bir ilme isim olarak kullanılıp intişar etmeye başlamasının hicrî III. yüzyıl başları oluşuna dair yaygın kanaatin aksine bu yüzyılın sonlarında dahî tasavvuf yerine başka isimlerin kullanıldığına dair veriler mevcuttur. Tasavvuf için kullanılan isimlerden biri "ilmu'l-işârât"dır. Daha önce farklı bir vesileyle de değindiğimiz üzere mesela Harrâz'a nispet edilen *Kitâbu'l-Ferâğ* adlı eserin başında "ilmu'l-işârât hakkındadır" ibâresi yer alır.[919] Ebû Bekir el-Vâsıtî "Bu ümmette işâret şeklinde sûfiyye lisânı, Ebû Bekir'in lisânı üzere ortaya çıkmıştır"[920] sözleriyle sûfîlerin kendi aralarında bazı simgelerinin olduğunu belirtir. Kelabâzî, kitap ve risâle yazarak "işâret ilmini" yayanlara dair verdiği bir listede Harrâz'la birlikte Cüneyd, Ebu'l Hüseyin en-Nûrî, Ruveym b. Ahmed, Amr b. Osman el-Mekkî gibi tasavvufun teşekkül dönemindeki diğer sûfî müelliflere de yer vermiştir.[921] Ebû Nuaym Isfahânî işâret ehlinin, "tasavvuf" kelimesinin iştikākının, *safâ* ve *vefâ* kelimeleriyle ilgili ibarelerden geldiği fikrinde olduklarını belirtirken[922] de "işâret ehli" tabiriyle sûfîleri kastetmiştir.

Serrâc işâreti, "mânâsının latifliği sebebiyle konuşanın sözle açıklamayı gizlediği şey" diye tanımlamıştır.[923] Hucvirî işaretin "dil ile anlatmaksızın başkasına muraddan haber vermek" mânâsına geldiğini belirtmiştir.[924] Bu bakımdan sûfîlere ehl-i işâret, ilimlerine (daha sonra tasavvuf) de ilmu'l-işâret denmesi, onların, ehli olmayanın yanında kendi ilimlerine dair şeylerden bahsetmediklerine delâlettir. Kuşeyrî'nin ifadeleri tam da bunu anlatmaktadır:

---

[919] Bkz. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nu. 2713, vr. 71a. Bu eser hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan Naile Baltacı, Harrâz'ın bu telifiyle ilgili "eserin ismine ilk dönem kaynaklarda rastlanmamıştır. İçerik itibariyle de daha sonraki kaynaklarda yer alan ve Harrâz'a nispet edilen sözlerle bir benzerlik tespit edilememiştir" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bkz. Naile Baltacı, **Ebu Saîd el-Harrâz'ın Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân, Kitabu'l-Hakaik ve Kitabu'l-Ferağ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufi Görüşleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009, s. 71. Eserin muhtevası ile ilgili bkz. M. Demirci, X, s. 222; Baltacı, ss. 71-73. Ancak Harrâz'ın eser sahibi sûfîlerden olduğu ilk kaynaklardaki malumâttan anlaşılmaktadır. Bkz. Serrâc, s. 205; Kelâbâzî, s. 42. Ayrıca bkz. Attâr, s. 451, [**Evliya Tezkireleri**, s. 420].

[920] Serrâc, s. 168.

[921] Bkz. Kelâbâzî, ss. 42-43.

[922] Bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, I, s. 17.

[923] Serrâc, s. 414.

[924] Bkz. Hucvirî, s. 434, [**Hakikat Bilgisi**, s. 442].

Açıktır ki çeşitli ilimlere mensup her bir âlim zümresinin aralarında bilip kullandıkları ıstılahları vardır. Kendilerine has bu terimlerle diğerlerinden ayrılırlar. O ıstılahlarla anlaşırlar. Bundaki hedefleri ona muhatap olanların anlayışına yaklaştırmak veya belli bir sanatı ehlinin, ıstılahların manalarına vukûfiyetlerini kolaylaştırmak içindir. Aynı şekilde bu tâife de aralarında lâfızlar/ıstılahlar kullanırlar. Onlarla, kendilerine has mânâları keşfetmeyi, toparlamayı/genelleştirmeyi ve kendi yollarına yabancı olanlardan bunları/mânâları gizlemeyi amaçlarlar.[925]

O dönemde sûfîler, ilmü'l-işârât ile muhtemelen hâl, yaşantı ve ibadetleri sırasında gönüllerine doğan mânâları kastediyorlardı. Bu mânâlardan meydana gelen ilmi de "ilmü'l-işârât" ismiyle andılar. Sûfî kelimesinin yaygınlaşıp, tasavvuf kelimesinin bu ilim için kullanılmaya başlanmasından bir müddet sonra sûfîler tarafından, daha önce bu ilmin gereklerine hakîkî şekilde riâyet edildiği, ismen ortaya çıktıktan sonra ise içinin boşalıp, mânâ ve hakikatinin yok olduğu ve sadece adının ve sıfatının kaldığı yönünde bir kanı ve tenkit hâkim olmaya başlamıştı. Mesela Ebû Bekir el-Vâsıtî "Topluluğun* işâretleri vardı, sonra bu işâretler hareketlere dönüştü, daha sonra ise ellerinde üzüntüden başka bir şey kalmadı"[926] der. Ebu'l-Abbâs ed-Dîneverî de (ö. 340/951) "Tasavvufun erkânını bozdular. Yolunu/usûlünü yıktılar, uydurdukları isimlerle mânâsını değiştirdiler"[927] diye yakınmıştır. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bûşencî (ö. 348/959) bununla ilgili olarak "Tasavvuf bugün hakikati olmayan isimdir. Eskiden hakikati olup, ismi yoktu"[928] tespitinde bulunmuştur. Yani eskiden muâmele (ve ahlâk) ma'lûm; dava ve iddia ise meçhuldü. Şimdi dava ma'rûf; muamele meçhul hâle gelmiştir.[929]

Sûfîlerin bu tarz serzenişleri, henüz o zamanda tasavvufun zâhirde isim olarak anılmaya başlandığını ancak bâtında hakikatinin kaybolduğunu dile getirmişti. Bu şikâyetler genelde hicrî IV. yüzyılla birlikte hem sûfîler hem de sûfî müellifler tarafından açıkça dile getirilmeye başlanmıştır. Sûfîlerin söz konusu yoluna daha sonraları genel olarak tasavvuf denildiği malumdur. Fakat özellikle bazı sûfî müelliflerin bu isim yerine yine tasavvuf anlamında farklı kavramları kullanması, bizi henüz o dönemde bu ilim için tasavvuf adının yaygınlaşmadığı fikrine götürür. Hatta

---

[925] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 130.
* El-kavm: Yani sûfîler.
[926] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 33; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 468.
[927] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 123.
[928] Sülemî, **Tabakāt,** s. 343; Ebû Nuaym Isfahânî, X, s. 379; Hucvirî, s. 42, [**Hakikat Bilgisi**, s. 105]; Attâr, s. 513, [**Evliya Tezkireleri**, s. 475].
[929] Hucvirî, s. 42, [**Hakikat Bilgisi**, s. 105].

hicrî IV. yüzyılın ortalarında dahî bu isim bazı sûfîlerce yine tercih edilmemiştir. Nitekim Serrâc, Ebû Ali er-Rûzbârî'nin "Bizim bu ilmimiz işâret (ilmi)tir. Söze dönerse gizli kalır" sözünü nakleder.[930] Rûzbârî'nin bu ifadesinde bahsettiği ilmin tasavvuf olduğu açıktır.

Serrâc'ın, bazı sûfîlerin yanlışlarına değindiği bölümde "Bir grup yün giymekle kendilerini sorumlu tutarlar. Yamalı elbiseler edinip, deriden su kabı taşırlar. Kötü boyalı elbiseler giyer, 'işâret ilmi'ni öğrenirler. Böylece kendilerinin, bunu yaptıklarında sûfiyyeden olduğunu zannederler"[931] şeklindeki sözlerinden de o dönemde sûfîlerin bir zümre olarak var olduğu, kendilerine has ilimlerinin bulunduğu ancak bu ilme (tasavvuf yerine) *ilm-i işâret* dedikleri anlaşılır. Eserinde tasavvuf ve sûfî kavramlarına sıkça yer vermiş olan Serrâc'ın da tasavvuf yerine "işâret ilmi" tabirini tercih etmesi, bu tabirin o dönemde ya da kendinden biraz önce tasavvuf yerine kullanımda olduğunu akla getirmektedir.[932]

Kelâbâzî *et-Taarruf*'ta işâret ilmiyle ilgili eser yazanları ele almakla birlikte ayrıca "Muâmele İlmine Dair Eser Yazanlar" isimli bir bâba yer vermiştir. Sözkonusu kitapta 64. bölüm "Sûfîlerin Mücâhede ve Muâmele Hakkındaki Sözleri" başlığını taşır. *Muâmele/ilmi* tabiri tasavvuf için kullanılmış olabilir.[933] Yine içerik olarak mevcut olsa da isim olarak tasavvufun kullanılmama ihtimaline, sûfîlerin var olduğuna, sûfîlerin ilmine ise mücâhede, muâmele ve işâret dendiğine dair verilerle karşı karşıya bulunuyoruz. Mekkî'nin de *Kūtu'l-Kulûb*'ta, "Marifet ve muûmele ilmi, ahkâm ve fetva ilimlerinden farklıdır. Onlar, ilmiyle amel edenler, ameli ilimle birlikte zikreden ve bunların tümünü haşyet ve huşû olarak vasfedenlerdir. Bu, dil değil; kalp ilmidir…"[934] sözleri, "tasavvuf" yerine "mârifet ve muâmele ilmi" tabirlerinin kullanıldığına bir başka delildir.

Sûfîlerin, tasavvuf yerine başka isimleri kullanmalarının yanısıra özellikle bazı sûfî müelliflerin de bu ilim için ilm-i işârât, mücâhede ve muâmele ilmi gibi tabirlerle

---

[930] Serrâc, s. 414.
[931] Serrâc, s. 529.
[932] Bu dönemde topluluğa sûfiyye; onların meşgul oldukları ilme ise ilmu'l-işâret dendiği anlaşılmaktadır. Genel ve yaygın kanıya göre sûfîlerin ilmine "tasavvuf" denmektedir. Fakat burada onların ilmine dair farklı bir isimlendirme karşımıza çıkmıştır.
[933] Bkz. Kelâbâzî, s. 168. Kelâbâzî eserinin girişinde kitabına, onu ne amaçla telif ettiğini/muhtevasını bildirmek için "et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf" [Tasavvuf Ehlini İnceleme/İdrâk] ismini verdiğini belirtmiştir. Bkz. s. 28. Sözkonusu eserinde konu edindiği tasavvufun iki cephesine işaret etmiş, tasavvufun ilgilendiği bilgi alanı olarak iki ilimden bahsetmiştir: İşâret ilmi ve muâmele ilmi.
[934] Mekkî, I, s. 139.

tasavvuftan bahsettiği görülür. Bazıları, tasavvuf ismi ortaya çıkınca hakikatin kaybolduğuna, bu ilmin tasavvuf olarak anılmazken daha kıymetli olduğuna dair tespitlerde bulunmuşlardır. İşte meselenin bu iki vechesi, bir yandan tasavvuf adının zannedildiği gibi erken bir dönemden itibaren yagınlaşmadığına, öte yandan kullanılmaya başladığı dönemlerdeki bazı problemler sebebiyle, hakikatten uzaklaşıp yerini zâhirî bir isme bıraktığı şeklinde eleştiriler aldığına delâlet eder.

2.5.3. Sûfîlere Yöneltilen Eleştiriler

Sûfiyye; özellikle şekil, kıyafet ve merasime önem verme, kazanç ve tevekkülü yanlış yorumlama, zühd konusunda aşırıya kaçma, evlenmeme gibi birtakım meselelerde çeşitli iç ve dış tenkitlere tabi tutulmuşlardır. Bazen mu'tedîl ve yapıcı, bazen de şiddetli ve ağır olan bu eleştirilerde asıl gâye, ehl-i tasavvufun âdâb ve şiarına yakışmayan vaziyetleri bu yolun mensuplarına haber vermek ve söz konusu hataların özellikle yolun başındakiler tarafından tekrar edilmesini önlemeye çalışmaktır. Bu çaba sûfîlerin deyim yerindeyse "titreyip kendilerine gelmeleri" için yine bu yolda olanlar tarafından yapılan iç tenkitlere dâhil edilebilir.[935] Ehl-i tasavvuf dışında bulunup da onlara objektif şekilde dış tenkit yöneltenlerle birlikte, bütünüyle tasavvufa ve sûfîlere karşı olduğu, onları bâtıl bir zümre gördüğü için, sert ve yıkıcı eleştirilerde bulunan kimseler de her zaman var olmuştur.

Tasavvuf ve sûfî ile ilgili eleştiriler hakkında ilk defa derli toplu bilgi veren kişilerden biri Serrâc'dır. O, *el-Luma*'da gerçek sûfîliğin usûl ve esaslarını ortaya koyarken, aynı zamanda sûfî görüntüsü verip onlardanmış gibi davranan kişiler ve sûfîlikten sapan hâller hakkında bilgi verip, bunları tenkit etmiştir.[936] *el-Luma*'ın son bölümü "Sûfî Gözükenlerin Yanlışları [غلط المترسمين بالتصو]" ismini taşır.[937] Serrâc açıkça sûfîler tabirini kullanmasa da onun, "Hataya Düşen Fırkalar" [في ذكر الفرقة الذين غلطوا] ifadesinden sûfîlere işaret ettiği anlaşılır. Onların hatalarını şöyle derecelendirmiştir:

---

[935] Tasavvufa ve mensuplarına yöneltilen tenkidlerle alâkalı yorumlar için bkz. Mustafa Kara, "Sûfîlerin Tenkitleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının 10. Yılında Mehmet Zahid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu Tebliğleri)**, Seha Neşriyat, İstanbul, (10-11/11/1991), ss. 67-91.
[936] Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, s. 86.
[937] Serrâc, s. 516.

Şeriatın gereklerini sağlamca yapmamaktan kaynaklı usûl yanlışları
Âdâb, ahlâk, makāmât, ahvâl gibi fürûatta yapılan hatalar
Yanlışları zelle olanlar, asıldan uzaklaşmayanlar, yanlışlarını fark ettiklerinde mekârim-i ahlâka dönenler…[938]

Daha önce bahsettiğimiz üzere Serrâc, sûfîleri taklit edenlerden bir grubun yün giymekle kendilerini sorumlu tuttuklarını, yamalı elbiseler edinip, deriden su kabı taşıdıklarını, kötü boyalı elbiseler giyip işaret ilmini öğrendiklerini nakletmiştir. Kendileri, bunu yaptıklarında sûfiyyeden olduğunu zannederler ki bu, yanlıştır.[939]

Kelâbâzî eserinde mânânın gittiğini, ismin kaldığını, hakikatın kaybolup, şeklin hâsıl olduğunu belirtir. Ona göre bu ilmi bilmeyenler sûfîlik iddia etmiş, tasavvufu dilleriyle ikrar edenler fiilleriyle bu yolu inkâr etmiş, bu ilmi halka açıklama pozisyonunda olanlar onun hakikî mahiyetini gizlemiş ve aslen olmayan şeyleri tasavvufa sokmuşlardır.[940]

Eserinde sûfî ve tasavvuf terimlerine birkaç bölümde yer veren Ebû Tâlib el-Mekkî, bazı sûfîleri eleştirdiği bir yerde şunları söylemiştir:

Şatahatçı şaşkın sûfî kaba olur, kitap ve sünneti ihmal eder, bırakır ve bunları (kitap ve sünnet) dikkate almaz. Sözüyle imamlara muhalif olur, onlardan kaçınır. Sana zan, vesvese, varsayım ve çarpıtmayla cevap verir. Kevn ü mekânı yok eder, ilim ve ahkâmı düşürür/ilgilenmez, esma ve rüsûmu siler. İşte onlar sapıtma çölündeki şaşkınlardır ve delili (hucceti) bilmezler, tevhid denizinde boğulmuşlardır…[941]

Sülemî, Serrâc'ın "Sûfî Gözükenlerin Yanlışları" bölümünü ufak tefek değişikliklerle tekrar kaleme alarak bu eserine "Galatâtu's-Sûfiyye" adını vermiştir.[942] Sülemî'ye göre galat/hata kavm (sûfîler) için vâki olmuştur. Mesela bir tabaka usûlde hata etmiş, bir tabaka âdâb, ahlâk ve makamâttan olan fürûda hataya düşmüştür. Bir tabakanın hatası sürçme veya lâfzî hatadır. Bu onlar tarafından fark edilince, bilinç, güzel ahlâk ve şerefli hâllerin yoluna dönmüşlerdir. Nasihatları kabul edip inadı

[938] Serrâc, s. 518. Bu zümrenin düştüğü hatalarla ilgili bölüm hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Serrâc, ss. 520-555.
[939] Serrâc, s. 529.
[940] Kelâbâzî, s. 27.
[941] Mekkî, I, s. 146.
[942] Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, s. 87. Sülemî'nin bu eseri Abdulfettah Ahmed el-Fâvî tarafından neşredilmiştir (**et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechu'l-Âhar** içinde, ss. 323-343).

bırakmışlardır. Hakk'a boyun eğmişlerdir. Bu sürçmeyle de mertebelerinden bir şey eksilmez. Sülemî bazılarının fakr ve gınâ hakkında hataya düştüklerini,[943] bir başka tâifenin fakr ile maksadın adem ve azlık olduğuna vehmedip hataya düştüklerini belirtmiştir. Bazılarının da yemeği terk ve uzlet konusunda aşırılığa kaçıp yanlışa düştüklerini belirtir.[944] Bir topluluk dağlarda azıksız, susuz ve yol gereçleri olmadan gezinerek hata etmişlerdir. Bir diğer topluluk ise sûf ve murakkaa giyme konusunda yanlış yoldadırlar. Deriden su kaplarını (matara) ve ibriklerini almışlardır. Onlar kavmin işâretlerinden ve ilimlerinden* bir şey öğrenmemişlerdir. Böyle yaptıklarında onlardan (sûfîlerden) olacaklarını zan etmişlerdir.[945] Bir başka topluluk ihlâsta hataya düşmüş ve onu, ihtimâm göstermeme [قلة المبالاة] sanmışlardır.[946]

Kuşeyrî daha önce de değindiğimiz üzere, hakikatin gidip şeklin kaldığına dair kaygılarını şu sözleriyle dile getirir:

> *Şekil kaldı, hak gitti. Bu tâifenin muhakkiklerinin çoğu yok olup gitti. Bu bulunduğumuz zamanda onların (sûfiyye) sadece izleri (eserleri) kaldı… Bu yolda bir duraklama (fetret) meydana geldi. Daha doğrusu, yol hakikatle yok olup gitti. Kendileriyle doğru yola ulaşılan şeyhler geçip gitti. Şeyhlerin gidişatına ve usûlüne tâbi olan gençler azaldı…* [947]

Onların şeriat ve dindeki gevşemeleri hakkında ise şunları kaydetmiştir:

> *Şeriata ihtiram kalplerden silinip gitti. Dînin ahkâmına önem vermeyi ihmal etmek, menfaat ve dünyevî maksatlarına ulaşmada en kuvvetli vesile oldu. Helâl ve haram arasında fark görmeyi reddettiler. Şeyhlere ve büyük âlimlere hürmet ve hayâyı bırakmayı dînden kabul ettiler. İbadetleri eda etmeyi hafife aldılar, oruç ve namazı küçümsediler…*[948]

---

[943] Sülemî, **Galatâtu's-Sûfiyye**, (**et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechu'l-Âhar** içinde), ss. 324-325.
[944] Sülemî, **Galatâtu's-Sûfiyye,** s. 329.
* Tasavvuf ilmi yerine "kavmin işâretleri ve ilimleri" denmiştir.
[945] Sülemî, **Galatâtu's-Sûfiyye,** ss. 330-331.
[946] Sülemî, **Galatâtu's-Sûfiyye**, s. 333.
[947] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 19.
[948] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 19.

Hucvirî sûfîlerle sohbet edenleri, maksatlarına göre dört zümreye[949] ayırır. İlk üç zümre hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunduktan sonra[950] sûfîler zümresindenmiş gibi olan dördüncü zümre hakkında der ki:

> *Tabiatlarındaki tembellik, nefislerindeki benlik, âletsiz olarak baş olma arzusu, fazilete meziyete sahip olmadan başkan olma isteği ve ilimsiz olarak özel bir itibara sahip olmanın yolunu araştırma düşüncesi bu zümreyi onların, yani sûfîlerin fiillerine ve davranış biçimlerine doğru sevkeder. Onlar, burada bu zâhir işten başka bir iş ve hâl mevcut olmadığını zannederler. Bu yüzden onların sohbetini kast ve taleb ederler. Onlar yani hakiki sûfîler kerem ve ahlâk kāidelerine riâyet ederek bu zümreye karşı yumuşak davranırlar, müsâmaha anlayışı içinde onlarla birlikte yaşarlar. Çünkü bu zümrenin kalplerinde hak söz diye bir şey yoktur, bedenlerinde de tasavvuf yolunu talepte mücahede ve gayretten eser yoktur… Muâmele sahibi olmadan üzerine geçirdikleri sûfîlere has elbise avaz avaz bunların yalancılıklarını ilan etmektedir. Tıpkı Hakk Teâlâ'nın haber verdiği gibi: Kalın kitaplar yüklenmiş olan eşek gibi. Allah'ın ayetlerini tekzib eden kavmin meseli ne de fenadır.*[951]

Hucvirî'ye göre nasibi fuzûl yani faydasız iş ve merak olan bu kişi, şekilcilik eşiği üzerinde oturur, şeklin hicâbı nedeniyle mânâyı göremez, bu hicâb nedeniyle de vuslattan acizdir.[952]

Sûfîleri tenkit eden bu gibi görüşler, aynı zamanda onların kendilerinde bulunmaması gereken ve sakınmaları icab eden hâl ve vaziyetleri ortaya koymaktadır. Onlar sûfîlere has birtakım âdâb ve ahlâka değinmişler ve sûfîleri bunlara teşvik etmişlerdir. Diğer taraftan ise sûfîlerin uzak durması gereken ve bu yolun esaslarına aykırı olduğu düşünülen davranışları da gözardı etmemişlerdir. Bunlarla birlikte, bu hatalı davranışlara sahip olan sözde sûfî tiplerinden de bahsetmişler ve bunların hakiki sûfîden farkları üzerinde durmuşlardır.

---

[949] "1. Zümre: Bâtının saf, zahirin parlak, tabiatın latif, mizacın mutedil ve iç hâllerin sıhhatli oluşu bu zümreyi onların sırlarına vakıf kılar…
2. Zümre: Bedenlerindeki salâh ve iyilik, kalplerindeki iffet, göğüslerindeki sükûn, huzur ve selâmet bu zümreyi onların zâhir hâllerine aşina kılar…
3. Zümre: İnsaniyetlerindeki mürüvvet, meclislerindeki zerafet ve gidişatlarındaki güzellik, bu zümreye onların yollarına girme imkanını bahşeder…" Bkz. Hucvirî, ss. 44-45, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 107-108].

[950] Hucvirî, ss. 44-45, [**Hakikat Bilgisi,** s. 108].

[951] Hucvirî, s. 45, [**Hakikat Bilgisi,** s. 108].

[952] Hucvirî, s. 36, [**Hakikat Bilgisi,** s. 99].

2.6. SÛFÎ TASNİFLERİ

Olumlu ve olumsuz anlamda birçok özelliğinden bahsedilen sûfî zümresi, bir müddet sonra bazı âlimler tarafından çeşitli tasniflere tabi tutulmuşlardır. Bazıları bu kategorizasyonu onların derecelerine yani tasavvuf hiyerarşisindeki mertebelerine göre yapmayı tercih ederken, bir kısım da bu zümrenin benimsediği esaslara ya da ehl-i sünnete olan muvâfıklığı ve aykırılığına göre bir tasnif yapmayı tercih etmiştir. Bu tasnifler tasavvuf döneminin sonuna doğru ortaya çıkması açısından geç dönem verisi gibi gözükse dahî sağlamış olduğu değerli bilgiler; dönemin, coğrafyanın ve toplumun sûfî algısını ve sûfî tipinin bulunduğu konumu göstermesi açısından çalışmaya dâhil edilmiştir.

2.6.1. Derecelerine Göre Sûfîler

Sûfîlerin derecelerine göre tasnifi, genelde onların sülûkü sırasında bulundukları konuma ve îfa ettikleri vazifeye göre yapılmıştır. Bununla birlikte tasavvuf yolunda olup hangi niyetle burada yer aldığına ve hedefinin ne olduğuna göre de onlara bazı dereceler atfedilmiştir.

Tasavvufta ilk dönemden itibaren genel olarak insanlar özel mânâda da tasavvuf yolunda olanlar, avâm ve havâs ya da avâm, havâs ve havâssu'l-havâs gibi tasniflere tabi tutulmuştur. Ehl-i tasavvuf insanları genel olarak ikiye ayırmıştır: Avâm yani halk, havâs yani nitelikli kişiler. Genellikle sûfî olmayanlar, âlim bile olsalar avâm sayılırlar.[953] Buna göre *avâm* (العوام), sûfîlere göre "inanç ve ibadetleri genellikle taklide dayanan, dînin şekil ve merasimlerinin ötesine geçemeyenler için kullanılan bir tasavvuf terimi"[954] olmuştur.

Avâm genelde şeriatın zâhirine, ibadetlerin şeklî erkân ve merasimlerine önem verdiğinden, tasavvuf ehli şeriat âlimlerini de avâmdan kabul etmişler ve onları "rüsûm ulemâsı" şeklinde nitelendirmişlerdir.[955] Bununla birlikte tasavvuf yolunda olan bir kişi şekil ve zâhire önem verdiği için sûfîlerce avâm ve ehl-i rüsûm olarak kabul edilir. Üst sınıf ve önde gelenler gibi anlamlarda kullanılan *havâss* (الخواص) ise tasavvufta,

[953] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 161.
[954] Süleyman Uludağ, "Avâm", **DİA**, Ankara, 1991, IV, s. 105.
[955] Uludağ, IV, ss. 105-106.

herkeste bulunmayan birtakım bilgilere ve hâllere, yetenek ve rûh temizliğine sahip kişilere verilen isimdir.[956] Bunların en üst mertebesinde olanlara ise havâssu'l-havâs ya da hâssü'l-havâs, gibi isimler verilir. Sûfîler de havâs ya da havâssu'l-havâs içinde kabul edilen bir zümredir.

Tasavvufta avâm-havâs ayrımının ilk izlerine Zünnûn el-Mısrî'de rastlarız. Nitekim o, tevbe hakkında "Avâmın tevbesi günahlardan, havâssın tevbesi gafletten olur"[957] demiştir. Ebû Saîd el-Harrâz'a atfedilen "Ebrârın hasenâtı, mukarrebûnun seyyiâtıdır"[958] şeklindeki meşhur ibâre de lâfzen olmasa da mânen avâm-havâs arasındaki bu ayrımı dile getirir. Daha sonra Ebû Osman el-Hîrî sûfîlerin hâl ve makamlarından kabul edilen şükür hakkında "Avâmın şükrü yiyecek ve giyecek türünden şeyler içindir. Havâssın şükrü ise mânâlardan kalplerine doğan şeyler içindir"[959] tespitinde bulunmuştur.

Sûfî müellifler de daha sonra hâl ve makāmlar konusunda avâm ve havâs ayrımına yer vermişlerdir. Mesela Serrâc makamlar içerisinde ele aldığı "zühd"ü mübtedilerin, tahkîk ehlinin ve istiğna ehlinin zühdü; fakrı mukarreblerin, sıddîkların ve kanaat ehlinin fakrı şeklinde üçe ayırırken, aslında bu ayrımdan söz eder. Bunlardan başka birçok hâl ve makamda bu ayrıma giden Serrâc tevekkülü müminlerin, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevekkülü şeklinde sınıflandırırken, müminleri avâm arasında sayar.[960] Hâllerden kabul ettiği bazı kavramlarda da bu ayrıma gitmiştir. Örneğin muhabbetin; avâm, sâdıklar ve mütehakkikler, sıddîklar ve ârifler olmak üzere[961] ve yine itmi'nanın; avâm, havâs ve havâssu'l-havâssa ait olan üç türünden bahsetmiştir.[962] Kelâbâzî de eserinin "muhabbet" bâbında, sûfîlerden birinin, muhabbetin ikrar ve vecd olarak iki çeşit olduğuna ve ikrar muhabbetinin avâm ve havâsta bulunduğuna dair sözünü nakletmiştir.[963]

---

[956] Süleyman Uludağ, "Havâs", **DİA**, Ankara, 1997, XVI, s. 517.
[957] Serrâc, s. 68; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 46, 183. Ahmed b. Hanbel'in zühd hakkında yaptığı avam-havass ayrımı için bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 222.
[958] Bu söz *İhyâ*'da "el-kāil es-sâdık"ın sözü şeklinde mevcuttur ve söyleyenin ismi belirtilmemiştir. Bkz. Gazalî, **İhya**, IV, s. 45. Süleyman Ateş bu sözün Harrâz'a ait olduğu bilgisini vermiştir. Bkz. "Kurb", **DİA**, Ankara, 2002, XXVI, s. 433.
[959] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 312. Kuşeyrî bu sözü naklederken sadece "Ebû Osman" demiş ve onun nisbesini kullanmamıştır. Ancak hâl tercemesi bölümünde Ebû Osman el-Hîrî için genelde sadece Ebû Osman adını kullanması (bkz. **er-Risâle**, s. 81-83) nedeniyle bu kişinin Ebû Osman el-Hîrî olduğunu düşünüyoruz.
[960] Serrâc, ss. 78-79.
[961] Serrâc, ss. 86-88.
[962] Serrâc, s. 99.
[963] Kelâbâzî, s. 131.

Kuşeyrî, eserinin hâl ve makamlara yer verdiği bölümünde mücâhede bâbında "Avâmın çabası/cehdi amelleri yerine getirmek içindir, havâssın maksadı ise mânevî hâlleri tasfiye etmektir" demiştir.[964] Takvânın çeşitli türleri olduğunu belirten müellif, avâmın takvasının şirkten, havâssın takvasının günahtan olduğunu belirtmiştir.[965] Tevekkül bâbında ise mütevekkil için "tevekkül, teslîm ve tefvîz" olarak üç derece tayin eden üstâdı Ebû Ali Dekkāk'tan[966] duyduğu şu sözü nakleder: "Tevekkül müminlerin, teslim evliyânın, tefviz ise muvahhidlerin/tevhid ehlinin sıfatıdır. Öyleyse tevekkül avâmın; teslim havâssın; tefvîz ise havâssu'l-havâssın sıfatıdır."[967] Buna göre mümin avâm; velî havâs; tevhid ehli olan muvahhid ise havâssu'l-havâss konumundadır.

Sûfîler tevhid gibi en hassas konularda bile avâm-havâs ayırımına gitmişlerdir. Meselâ Cüneyd el-Bağdâdî biri avâma, diğeri havâssa ait iki tür tevhidden söz eder.[968] Serrâc, eserinin tevhid bâbında Cüneyd'in, kendisine tevhidin mâhiyetiyle ilgili sorulan sorulara muhtelif cevaplar verdiğini, bunlardan bazısının avâmın, bazısının ise havâssın tevhidine işâret ettiğini belirtmiştir.[969] Serrâc ayrıca Yusuf b. Hüseyin'in; avâmın, hakāik ehlinin ve havâssın tevhîdi" şeklinde üçe ayırdığı tevhid çeşitleriyle ilgili ayrıntılı îzahlarını nakletmiştir.[970]

İbn Atâ (ö. 309/921) da mârifet konusunda bir ayrıma giderek şöyle diyor:

> *Allah halka/avâma Kendisini, yarattıkları vasıtasıyla tanıttı (onlarla tanıştı). "Develere bakmıyorlar mı? Nasıl yaratılmışlardır?"*[971] *sözünde olduğu gibidir. Havâssa, kelâmı ve sıfatlarıyla Kendini tanıtmıştır. Onun, "Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı?"*[972] *"Kur'ân'da indirdiğimiz âyetlerde müminler için şifa ve rahmet vardır"*[973]*, "En güzel isimler Allah'ındır"*[974] *sözleri buna delildir…*[975]

[964] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 190.
[965] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 206.
[966] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 298-299.
[967] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 300.
[968] Uludağ, XVI, s. 517.
[969] Serrâc, s. 49. Kuşeyrî de hem Cüneyd'den gelen bu nakle hem de Serrâc'ın yorumuna yer vermiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 183.
[970] Blz. Serrâc, ss. 50-51.
[971] Gâşiye 88/17.
[972] Nisâ 4/84.
[973] İsrâ 17/84.
[974] A'raf 7/179.
[975] Kelâbâzî, s. 80.

Avâm ve havâs ayrımını hâl ve makam gibi mertebeler içerisine dâhil etmeden, daha başka konular altında işleyen sûfî müellifler de vardır. Mesela Hucvirî müstakil bir bölüm olarak ele aldığı "Murakkaa Giyme" bâbında yamalı hırka giymenin avâmı ve havâssı düşüreceği hâllere şu ifadeleriyle değinmiştir:

> *Hırka Yüce Allah'ın evliyâsının zinetidir. Bu kıyafetle avâm aziz; havâs zelil olur. Avâmın hırka ile izzeti, bunu giymeleri durumunda halkın kendilerine hürmet ve itibar etmeleridir. Havâssın hırka ile zilleti, bunu giymeleri durumunda halkın kendilerine avâm nazarı ile bakmaları ve bundan dolayı kendilerini levm etmeleridir*.[976]

Daha sonra eserlerinde avâm-havâs ayrımına giden Gazâlî de bazı kavramlar hakkında *avâm-havâs-havâssu'l-havâs* farkını anlatmıştır.[977]

Sûfîler ilk dönemlerden itibaren müslümanları avâm ve havâs diye ikiye, bazen da avâm, havâs ve havâssü'l-havâs şeklinde üçe ayırmışlardır. Bu mertebelerin en aşağısında yer alan avâm, dînî hükümleri câiz olup olmaması açısından değerlendirir ve te'vîl yoluyla ruhsat imkânı arar. Havâs, ruhsattan çok azimete ağırlık verir. Ârifler de denilebilecek havâssü'l-havâs ise dînî hükümleri ötekilerin sezemediği bütün incelikleriyle en iyi şekilde anlar ve uygular. Buna göre avâmın dînî bilgileriyle havâssın bilgileri arasında da daima fark vardır.[978]

Sözkonusu avâm-havâs tasniflerinin yanısıra bizâtihî sûfî/lerin derece ve mertebesine göre bazı tasnifler yapılmıştır. Tasavvuf tarihinde ilk sistemli sûfî tasniflerinden biri Hucvirî'ye aittir. O, tasavvuf ehlini daha doğrusu kendilerini sûfîliğe nispet eden ve sûfî olduklarını söyleyenleri "sûfî-mutasavvıf-mustasvif" olarak üç kısma ayırmış[979], ayrımını yaparken de dış tesirleri veya ilhâdı ve zındıklığı söz konusu etmemiştir.[980] Hucvirî sûfî zümresini derecelerine göre şöyle tasnif etmiştir:

---

[976] Hucvirî, s. 36, [**Hakikat Bilgisi**, s. 109].
[977] Bkz. Ebū Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, **Mişkâtu'l-Envâr ve Misfâtu'l-Esrâr**, tah. Şeyh Abdü'l-Azîz Izzu'd-Dîn es-Seyrevân, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 119. Gazalî bu eserinde nûrun derecelerinin bilinmesinin, ilk konumda avâmın ikinci konumda havâssın, üçüncü konumda ise havâssu'l-havâssın katında olduğunu belirtmiştir. Bkz. aynı yer. Gazalî'nin bizzat avâma yönelik yazdığı eser *İlcâmu'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm* ismini taşımaktadır.
[978] Uludağ, IV, s. 106.
[979] Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, s. 121.
[980] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 37.

-**Sûfî:** Bu yolda bulunanların kemâl ehli olanlarına derler. Sûfî, nefsinden fânî olan ve Hakk ile bâkî olan kişidir. Sûfî tabiatların (ve beşerî arzuların) pençesinden yakasını kurtarmış ve hakikatlerin hakikatına vâsıl olmuştur.[981]

-**Mutasavvıf**: Sûfîlerle alakası olan ve onların talibi bulunan zevâta denir. Dolayısıyla mutasavvıf tabiri daha çok, sûfî olma yolunda külfet üstlenen, kendini bu hâle gelmek için zorlayan ve bu uğurda çabalayan kişiyi ifade etmek için kullanılır. Hucvirî, "tasavvuf tefe'ul ve tekellüftür, bir işi zorlanarak ve külfet çekerek îfa etmek mânâsına gelir"[982] sözüyle de bunu ifade etmiştir. Nitekim sûfîlerin ulaştığı dereceyi, mücâhede ile taleb eden, taleb hâlinde kendini onların muameleleri üzerinde doğru bir şekilde bulunduran, mutasavvıftır.[983]

-Mustasvif: Hucvirî'ye göre mal ve makam sahibi olmak ve dünyâdan nasib almak için kendini onlara (sûfî ve mutasavvıflara) benzeten kişidir. Mustasvif, sûfîlikten de mutasavvıflıktan da gâfil olan, hiçbir mânâdan haberi olmayan kişidir. Gâfilliği o derecedir ki hakkında şunlar söylenmiştir:

> *Sûfîlere göre mustasvıf sinek gibi değersizdir. Onlara göre mustasvıf olanların yaptıkları şey hevâ ve heveslerini tatminden başka bir şey değildir. Sûfî olmayanlara göre mustasvif, işi gücü fesat ve zarar vermek olan kurt gibidir. Bütün arzusu yırtmak, parçalamak ve murdar etmektir*.[984]

Hucvirî ilk iki zümre hakkında herhangi bir olumsuz nitelik serdetmezken, "mustasvif" için, sûfî ya da mutasavvıf olmadığı hâlde onlardanmış gibi göründüğüne vurgu yapmıştır. Bu yönüyle mustasvif, sözde bir tiptir. Zira o, sûfîliğin hakikatinden son derece uzak ve farklı özelliklere sahip bir tip olarak temessül etmiştir.

Sûfî, mutasavvıf ve mustasvif arasındaki kıyas, özetle şöyledir: Sûfî vusûl sahibidir, mutasavvıf usûl sahibidir, mustasvif fuzûl sahibidir.[985] Yani sûfî işin pratik

---

[981] Hucvirî, s. 35, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 98-99].
[982] Hucvirî, s. 35, [**Hakikat Bilgisi**, s. 98].
[983] Hucvirî, s. 35, [**Hakikat Bilgisi**, s. 99]. Kuşeyrî'ye göre de sûfîlik mertebesine ulaşmak isteyene "mutasavvıf" denir. Bkz. **er-Risâle**, s. 464. Hucvirî, sözde mutasavvıflar için de şu tespitlerde bulunmuştur: *Câhil mutasavvıflar hiçbir şeyhin sohbetinde bulunmamışlar, bir büyükten edeb öğrenmemişler, zamanın kulak çekmesinin tadını tatmamışlar, sıkıntılara katlanmamışlar, basiretsiz olarak hırkayı giymişler, kendilerini sûfîlerin arasına atmışlar, böylece onların sohbetinde saygısız bir şekilde laubalilik yolunu tutmuşlardır. Böyle birisinin ahmaklığı, onu bütün halkın kendisi gibi olduklarını zannetmeye sevketmiştir. Bundan dolayı öyleleri için hak yol ile bâtıl anlaşılmaz hâle gelmiştir.*" Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 18, [**Hakikat Bilgisi**, s. 84].
[984] Hucvîrî, s. 36, [**Hakikat Bilgisi**, s. 99].
[985] Hucvirî, s. 36, [**Hakikat Bilgisi**, s. 99].

ve amelî tarafıyla uğraşan ancak amacına ulaşan kişi, mutasavvıf daha çok sûfînin pratiği üzerinde kafa yoran, teorize ettiği esasları pratiğe ve tatbike geçirme yolunda temrinler yapan kişi, mustasvif ise merak ve çeşitli menfî niyetlerle sûfî ve mutasavvıflara benzeme yolunda olan ve bu yolun esaslarına zarar veren kişidir.

Hucvirî'nin bu tasnifinde özellikle sûfî ve mutasavvıf arasındaki ayrım, daima ehl-i tasavvufun gündeminde olmuştur. Özellikle Kuşeyrî ve Hucvirî'nin eserleriyle başlayan bu karşılaştırmalara göre, tasavvufun daha çok kitâbî ve ilmî yönüyle uğraşanlara mutasavvıf denilir. Sûfî ise zevkî ve tecrübî boyutla alâkalıdır. Mutasavvıfta henüz zevk ve tecrübe hâsıl olmamasına rağmen o, bunun için çabalar. Öyleyse "mutasavvıf işin başında olan, sûfî yolun sonuna gelmiş kimsedir. Mutasavvıf, vasl yoluna yeni girmiş, sûfî ise yolu kat etmiş ve varılacak menzile ulaşmış kişidir. Sûfî ve mutasavvıf arasındaki bu fark, aynı zamanda sûfîlerin hâl ve davranışlarından bahseden tasavvuf ilmi ortaya çıktıktan sonra, bu ilimle uğraşan kişiler olarak mutasavvıfların zuhûr ettiğine işaret eder. Yani sûfî, tarih sahnesine çıkış olarak da mertebe olarak da mutasavvıftan daima öndedir.

Sûfîleri derecelerine göre tasnif edenlerden biri de Fahruddîn er-Râzî'dir. Kendisi *İtikādâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* isimli eserinde sûfî fırkalarını altı gurupta ele almıştır.[986] Bunlardan ilk üçünü, Hucvîrî'nin tasnifine benzer şekilde dış tesirleri, ilhâdı ve zındıklığı söz konusu etmeksizin, sûfîlerin sülûk ve muâmeledeki derecelerine göre tertip etmiştir. Râzî, "Sûfiyyenin Hâlleri Hakkında" isimli bir başlık altında şunları kaydeder: "Ümmetin fırkalarından bahseden çoğu kişi, sûfiyyeden bahsetmemiştir. Bu ise hatadır. Çünkü sûfîlerin sözü hâsıl olmuş, meydana çıkmıştır.[987] Mârifetullaha (giden) yol, bedeni alâkalardan tasfiye etmek ve soyutlamakla olur. Bu, güzel bir yoldur. Onlar çeşitli fırkalara ayrılmışlardır":

-Ashâbu'l-âdât: Onların işlerinin sonu ve gayesi hırka giymek ve seccade sermek gibi şeylerle zâhirlerini süslemektir.[988] Yani bu zümre rüsûm, merasim ve sûrete önem verir.

---

[986] Bunlar Ashâbu'l-Âdât, Ashâbu'l-İbâdât, Ashâbu'l-Hakîka, en-Nûriyye, el-Hulûliyye ve el-Mübâhiyye fırkalarıdır. Bkz. Fahru'd-Dîn er-Râzî, **İtikādâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire, 1938, ss. 72-74.

[987] Onun bu sözleri, sûfîler zümresinin İslâm'daki itikadî fırkalar içinde bir fırka olarak yer alması gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

[988] Râzî, **İtikādâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, s. 72.

-Ashâbu'l-ibâdât: Bunlar sâir meşguliyetleri terkle birlikte, zühd ve ibadetle meşgul olan bir topluluktur.

-Ashâbu'l-hakîka: Farzları edadan boş kalınca, nâfile ibadetlerle meşgul olmanın yerine tefekkür ve nefsi cismânî alâkalardan soyutlamakla meşgul olanlardır. Bunlar sırlarının ve zihinlerinin Allah Teâlâ'nın zikrinden hâlî olmamasına gayret ederler. İşte onlar Ademoğulları'nın en hayırlı fırkasıdır.[989]

Bu çalışmanın sınırlandığı döneme göre geç devir şahsiyetlerden biri olsa da Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) farklı sûfî derecelendirmesine yer vermek niyetindeyiz. O, sûfîler topluluğunu sûfî, mutasavvıf ve müteşebbih (mutasavvıfa benzeyen) olarak tasnif etmiştir. Sühreverdî'ye göre sûfî nefsinin zulmetinden kurtulandır. Mutasavvıf, sûfînin bu hâli için çabalar. Ancak onda nefsinin sıfatlarından bazı bakiyeler kalmıştır. Müteşebbih ise nefsinin zulmetiyle engellenmiştir. Mutasavvıf, nefsinde bazı bakiyeler kalması nedeniyle de müteşebbihle ortaktır. Sûfîlerin yolunun başı imân, ortası ilim sonu zevktir. Öyleyse müteşebbih îmân sâhibi, mutasavvıf îmân ve ilim sahibidir. Sûfî ise îman, ilim ve zevk sahibidir. Hakiki bir mutasavvıf için sûfînin hâlinden bir nasib, müteşebbih için de mutasavvıfın hâlinden bir nasib vardır.[990] Sühreverdî Kur'ân'da yer alan *ebrâr*ı mutasavvıflar; *mukarrebûn*u ise sûfîlerle özdeşleştirmiştir.

Sühreverdî, sûfîlik yolunda dördüncü bir mertebe olarak "müteşebbihlere benzeyenler"den bahsetmiştir ki bunlara dair nitelemeleri, Hucvirî'nin "mustasvifler" için söylediklerine benzer. Sühreverdî'ye göre tasavvuf ve sûfî hâline benzemek için çabalamayan, onların ilk hedeflerini kastetmeden sadece zâhiren ve kıyafette onlara benzeyen, sûret olarak ve elbise ile sîret ve sıfat olmadan onlara benzeyene gelince bu kişi, sûfîlere değil; müteşebbihlere benzer. Çünkü onun bu topluluğa nispeti sadece giysiyledir. Bununla birlikte sûfîler kendileriyle oturanın şakî olmadığı bir topluluktur.[991]

Tasavvuf ehli ve mutasavvıflar, ya da tasavvuf dışında kalan ulemâ bu yolda olanları hâl, makam, ameller ve birtakım derecelere göre değerlendirdikleri gibi, itikadî mânâdaki inanç ve uygulamalarına göre de çeşitli türlere ayırmışlardır. Aşağıda bunlara değinilecektir.

---

[989] Râzî, **İtikādâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, ss. 72-73.
[990] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif,** s. 67.
[991] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, ss. 69-70.

2.6.2. Yollara/Mezheplere Göre Sûfîler

Sûfîler türdeş ve yekpare bir kitle değildir. Bu yüzden sûfîlik ve tasavvuf terimleri pek çok zümreyi içine alır.[992] Özellikle tarikatlar öncesi dönemde sûfîler, benimsedikleri çeşitli usûl ve esaslara göre fırkalaşmışlar[993] ve muhtelif zümre isimleriyle anılmışlardır. Bu ayrımlar ve mezhepleşmelerin en belirgin özelliği, tasavvuf dışı sayılan bazı oluşumların da sûfî yolları içinde sayılmasıdır. Bu sûfî mezheplere yer veren bazı âlimler, söz konusu zümreleri bu tasnife dâhil etmekle birlikte onlar hakkında sapkın, bid'atçi gibi ağır ve eleştirel hükümlere yer vermekten de kaçınmamışlardır.

Sûfîlere ait fırkalardan bahseden ve bizzat bu tabiri kullanan en eski müelliflerden biri olarak karşımıza, meşhur tarihçi Ebû Nasr el-Makdisî (ö. 355/966) çıkar. *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih* adlı eserinde "Sûfiyyenin Fırkaları Bahsi" adlı bir bölüm içerisinde el-Hasaniyye, el-Melâmetiyye, es-Sûkıyye, el-Ma'zûriyye'yi zikretmiştir. Onların belirli bir mezhep ve anlaşılır bir akideye sahip olmamalarıyla bilindiğini belirtir. Zira onlar kendi düşünce ve hevâlarına göre karar verirler. Bir düşünceden diğerine intikal ederler. Bazıları hulûle kimi de her şeyin mübâh olduğuna inanır. Kınayanları dikkate almazlar.[994] Sûfî müellifler arasında yer almayan Makdisî'nin verdiği bu bilgiler, sûfî mezheplerin erken sayılabilecek bir dönemde dışarıdan bakan birinin gözüyle değerlendirilmesi açısından önem arzeder.

Sûfî, mutasavvıf ve mustasvif olarak sûfîleri üç grupta ele alan Hucvirî, eserinde onların fırkalarına da yer vermiştir. Sayılarını on iki olarak verdiği hicrî III. ve IV. yüzyıl fırkalarından ikisinin merdud ve bâtıl; onunun ise makbul ve hak olduğunu belirtir. Bu fırkalara niçin yer ayırdığını konunun başında şöyle açıklamıştır:

> *Esas itibariyle tasavvufun hakikati ve mâhiyeti, şeyhlerin haberleri arasında mevcut olup sadece mecaz ve rüsum itibariyle taksime tâbi tutulmuştur. İmdi ben bu taksimi îzah etme konusunda kısa ve özet yazma yolunu tutacağım. Bunlardan her birinin mezhebinin aslını geniş olarak gözler önüne sereceğim…*[995]

---

[992] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 36.
[993] Burada fırka kelimesinin itikadî ya da fıkhî anlamda kullanılmadığına, tasavvufî ekol mânâsında kullanıldığına dikkat çekmek gerekir.
[994] Ebû Nasr el-Makdisî, **Kitâbu'l-Bed' ve't- Tarîh**, Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, Mısır, 2010, V, s. 148.
[995] Hucvirî, s. 183, [**Hakikat Bilgisi**, s. 239].

Hucvirî'ye göre sözkonusu fırkalar şunlardır:

1.Muhâsibiyye: Bunlar Hâris b. Esed el-Muhâsibî'ye bağlanırlar. Onun mezhebinin ayırdedici vasfı "rıza makamlardan değil hâllerdendir" demesidir…[996]

2.Kassâriyye: Bunlar Hamdûn el-Kassâr'a tevellî edip bağlanırlar. Onun yolu ve esası melâmeti izhâr ve neşretmeye dayanır... [997]

3.Tayfûriyye: Bunlar Ebû Yezid Tayfûr Bistâmî'ye bağlanmışlardır. Onun yolu galebe ve sekr usûlüne bağlı bir yoldur… [998]

4.Cüneydiyye: Bunlar Ebû Kasım Cüneyd'e intisap etmişlerdir. Cüneyd'in yolu Tayfûriyye'nin aksine uyanık ve ayık olma esası (sahv) üzerine kurulmuştur…[999]

5.Nûriyye: Bunlar Ebû Hüseyin en-Nûrî'ye bağlıdırlar. Onun mezhebinin esası, tasavvufu fakrdan üstün tutmaktır. Nûrî sahv yolunu tutmasıyla da muamele olarak Cüneyd'e muvâfıktır… [1000]

6.Sehliyye: Bunlar Sehl b. Abdillah et-Tüsterî'ye intisap etmişlerdir. Sehl'in yolunun esası, cehd harcama, nefisle mücâhede ve çile çekmeye dayanır… [1001]

7.Hakîmiyye: Bu yol, Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî'ye bağlı olanların yoludur. Onun yolunun esası velâyeti ispat ve kabule dayanır… [1002]

8.Harrâziyye: Bunlar Ebû Saîd el-Harrâz'a intisap edenlerdir. Onun yolu, fenâ ve bekā esasına dayanır… [1003]

9.Hafîfiyye: Bunlar Ebû Abdillah b. Hafîf'e intisab etmişlerdir. Onun tasavvuftaki yolunun esası gaybet ve huzurdur… [1004]

10.Seyyâriyye: Bunlar Ebû Abbâs es-Seyyârî'ye bağlanmışlardır. Bu yolun temelini cem ve tefrika oluşturur… [1005]

11-12. Hulûliyye (-Hallâciyye-Hulmâniyye): Bunlar sûfîler zümresine intisap eden iki mel'ûn zümredir. Bunlardan bir taife Ebû Hulmân ed-Dimeşkî'ye bağlanmışlardır. Hulmânîler tasavvuf şeyhlerinin eserlerinde yazılı olanlara muhalif bazı hususları Ebû Hulmân'dan aktarırlar. Tasavvuf ehli Ebû Hulmân'ı gönül ehli

---

[996] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 183-192, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 239-246].
[997] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, s. 192, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 246-247].
[998] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 192-198, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 247-252].
[999] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 198-199, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 252-253].
[1000] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 199-206, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 253-258].
[1001] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 206-225, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 258-273].
[1002] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 225-263, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 273-303].
[1003] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 263-269, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 304-310].
[1004] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 269-274, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 310-314].
[1005] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 274-283, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 314-321].

olanlardan kabul ederken, bu mülhidler ise onu hulûle, imtizâca ve tenâsühe nispet ederler. Diğer zümre ise sözlerini Faris'e nispet ederler. Faris, Hüseyin b. Mansûr Hallâc'ın yolunun bu olduğunu ve Hallâc taraftarlarından başka kimsenin bu yola dâhil olmadığını iddia etmiştir. Hucvirî, Irak'ta Hallâciyye'den dört bin kişinin, onun bu sözü ve iddiası sebebiyle Faris'e lânet ettiklerini gördüğünü anlatır.[1006]

Kendi döneminde sufî yollardan bahsedenler arasında dışarıdan biri olarak Mâturîdî kelâmcısı ve Hanefî fakihi Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100)[1007] vardır. O, *Usûlü'd-Dîn* isimli ve Türkçe'ye *Ehl-i Sünnet Akaidi* adıyla çevrilen eserinde, sûfî fırkalara yer vermiştir. Pezdevî'ye göre sûfiyyenin çoğu Sünnet ve Cemaat ehlindendir ve içlerinden keramet sahibi olanlar vardır. Ancak aralarından, çoğu sapık ve bid'atçi olan bir yol/mezhep ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar ve esasları şöyledir:

1.Hubbiyye: Bunlara göre Allah Teâlâ bir kulu severse ondan hitabı kaldırır. Her şey bu kimseye helâl olur ve bundan ibadetler sâkıt olur.

2.Evliyâiyye: Bunlar velînin, insanların ve meleklerin nebî ve resûllerinden daha üstün olduğuna inanırlar. Evliyâiyye'ye göre insan ibadette en yüksek dereceye, velîlikte en yüksek rütbeye ulaşırsa, onun hakkında farz ve haram hükmü kalmaz, her şey ona helâl olur.

3.İbâhiyye: Bu fırkaya intisab edenlere göre bütün mallar mübahlık üzeredirler, kadınlar da böyledir. Mal sahiplerinin varlığı ancak mücerred izafet ve mücerred iktisabla elde edilir.

4.Hulûliyye: Bunlar raksı, şarkıyı, türküyü, tüyü bitmemiş genç delikanlıya bakmayı mübâh sayarlar.

5.Huriyye: Bu yolun mensupları raks, şarkı ve rakstaki fazla yorgunluktan yere düşünceye kadar aşırılık taraftarıdırlar. Bu rakstan sonra ayağa kalkıp yıkanırlar ve "*hûru'l-ıyn* (iri ve güzel gözlü kadınlar/hûriler) gelmiştir, onlarla birlikte olun" derler.

6.Vâkıfiyye: Bunlara göre Allah'ı bilmek ve tanımak mümkün değildir.

7.Mütecâhile: Bunlar ney üfleyip içki içerler, bazı fuhşiyatı işlerler ve günahkârlık elbisesini giyerler. Bu eylemleri, riyâyı terk vacip olduğu için yaptıklarını belirtirler.

[1006] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 283-290, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 322-327].
[1007] Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", **DİA**, Ankara, 2007, XXXIV, ss. 266-267.

8.Mütekâsile: Bunlar midenin haram veya helâl ile dolmasına rıza gösterip, harama helâle dikkat etmeden yerler. Hanlarda otururlar ve çalışıp kazanmazlar.

Pezdevî bu zümrelere bakıp sûfîlerin tamamı hakkında olumsuz bir kanaate sahip olmanın yanlış olacağını şu sözleriyle dile getirir: "Sûfiyye'nin yücelik, fazilet, takva ve iyilikler dolu, kerâmet sahipleri de vardır. Bunlar daima temizlik, tahâret üzere olup yemede, içmede, giymede, konuşmada, uyumada ve ibadet etmede Hz. Peygamber'in sünnetine uyarlar."[1008] Sûfîlerin pek çok noktada Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ ettiklerini belirten Pezdevî, bu zümrenin bir eksikliği olarak tebliğ işinden kaçındıkları üzerinde şu sözleriyle durmuştur: "Ancak vahyin tebliğinde sünneti terk ederler. Bu işi âlimlere bırakırlar. İnsanın bu vasıftaki sûfîlere dil uzatmayı bırakması ve dilini onlardan çekmesi gerekir. Zira bu tür sûfîlerin arasında ümmetin seçkinleri de yer alır."[1009] Pezdevî daha sonra isim vermeksizin bir zümreden şöyle bahseder: "Sûfîlerden bir topluluk vardır ki ilham iddiasında bulunup şunları söyler: 'Kalbim Rabbimden şunu söyledi' diye başlayıp Karamîta'nın ortaya attığı bazı bozuk işaretleri ve korkunç sözleri zikreder ve halkı bunlarla aldatır…"[1010]

Pezdevî'nin talebesi olan Hanefî fakihi ve kelâmcı Necmeddîn Nesefî (ö. 537/1142)[1011] de *Risâle Fî Beyâni Mezâhibi't-Tasavvuf*[1012] adlı risâlede tasavvuf ehlini on iki fırkaya ayırarak, bunlardan birinin doğru yol üzere, diğerlerinin ise bid'at ve dalâlet üzere olduğunu belirtmiştir. Hocası Pezdevî'nin sıraladığı sekiz sapık fırkaya İlhâmiyye[1013], Hâlliyye ve Şümrâhiyye fırkalarını da eklemiştir. Nesefî'nin orijinal olarak yer verdiği fırkalar içinde "sohbet/arkadaşlık kadim hâle gelince, emir ve nehiylerle mükellef olma hâli onlardan kaldırılır" diyen, def, davul ve zurna dinlemeye rağbet eden ve "kadınlar güzel kokular gibidir, güzel kokuları koklamaksa mübahtır" hükmünü veren Şümrâhiyye[1014] ve "semâ ve raks helâl ve mübâhtır" diyen ve

---

[1008] İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, Kayıhan Yayınları, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980, ss. 363-365.
[1009] Pezdevî, s. 365.
[1010] Pezdevî, s. 366. Bu bilgileri daha sonra öğrencisi Nesefî "İlhâmiyye" hakkında vermiştir.
[1011] Hayatı hakkında bkz. Ayşe Hümeyra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin", **DİA**, XXXII, ss. 571-573.
[1012] Bu eser değişik kaynaklarda farklı isimlerle anılmıştır. Mesela bunlardan biri *Risâle Fî Beyâni Firaki'd-Dâlle mine'l-Mutasavvife*'dir. Bkz. Ahmet Ak, **Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik**, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 59.
[1013] Pezdevî'nin isim vermeksizin ilhâm iddiasında bulunan Karmatiler'den bir zümre olarak zikrettiği bu fırka için Nesefî, "Onlar Kur'ân kıraatinden ve ilim öğrenmekten yüz çevirmiş olan Karmatîler'den bir topluluktur…" bilgisini vermiştir. Bkz. Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî es-Semerkandî, "Risâle Fî Beyâni Mezâhibi't-Tasavvuf", tah. Ali Ekber Dıyâî, **et-Turâsu'l-Arabî**, Sene: 12, Aded: 46, 1412/1992, s. 139.
[1014] Nesefî, s. 137.

vücutlarında hiç hareket yokmuş gibi dehşet hâlinde bir topluluk olan Hâlliyye[1015] bulunur. Ehlü'l-Hakk dediği topluluğun ise Allah Resûlü'nün sünnetine tâbi olan, namaz görevlerini zamanında eda eden, içki içmek, zina yapmak, semâ, raks ve haram yemekten sakınan, Hakk ve yakîn üzere bir topluluk olduklarını belirtir. Bunları sevmek Allah ve Resûlü'nü sevmektir.[1016]

Selçuklular döneminin önde gelen bu iki Hanefî-Mâturîdî âlimin sûfîlik hakkında verdiği bilgiler, içinde yaşadıkları devrin tasavvufi yönünü yansıtması açısından oldukça mühimdir.[1017]

Fahruddîn er-Râzî'nin sûfîleri altı fırka olarak ele aldığını belirtmiş ve bunlardan derece olarak sınıflandırılan ilk üçüne daha önce yer vermiştik. Râzî kalan üç fırkanın ise heretik unsurlar taşıdıklarına işâret etmiştir:

en-Nûriyye: Bunlar hicâbın nûrî ve nârî olarak iki çeşit olduğunu söyleyen bir taifedir. Nûrîler tevekkül, şevk, teslim, murâkabe, üns, vahdet gibi övülmüş sıfatları elde etmekle meşgullerdir. Nârîler ise şehvet, gadab, hırs ve emelle meşguldürler. Çünkü bu sıfatlar İblis'in de nârî olması gibi ateşe ait sıfatlardır. O, kesinlikle hasede kapılmıştır.

el-Hulûliyye: Onlar, kendilerinde garip hâller görürler. Onlara aklî ilimlerden çok bir nasip yoktur. Hulûl ve ittihâdın kendilerine hâsıl olduğuna vehmederler. Büyük davaları iddia ederler. Bu söylenenleri İslâm'da ilk izhâr edenler Râfızîler'dir. Onlar Hakk'da hulûlü iddia ederler.[1018]

el-Mübâhiyye: Bunlar asılsız ve aslında aldatmaca olan taatleri muhafaza eden bir topluluktur. Muhabbetullahı iddia ederler. Ancak bunların hakikatlerden herhangi bir nasibi yoktur. Bilakis şeriate muhaliftirler. Habîb'in kendilerinden yükümlülüğü kaldırdığını söylerler. Bunlar en şerli taifelerdendir. Aslında onlar Mazdek dîni* üzeredir.[1019]

Sûfî fırkalar, ehl-i tasavvufun müellif olanları dışında kalan diğer âlimler tarafından genelde ehl-i sünnete ve İslâmî esaslara uygunluğuna ve aykırılığına göre

---

[1015] Nesefî, s. 139.
[1016] Nesefî, s. 139.
[1017] Ak, s. 60.
[1018] Râzî, **İtikādâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, s. 73.
* Türkçe'de Mazdekiyye ve Mazdek dîni olarak adlandırılan Mezdekiyye, milattan sonra V. asırda İran'da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli reformist dîni hareketin adıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenan Has, "Mezdekiyye", **DİA**, Ankara, 2004, XXIX, ss. 523-524.
[1019] Râzî, **İtikādâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, s. 74.

akîdevî yönden ele alınmıştır. Bahsi geçen fırkalar çalıştığımız dönem aralıklarından bir müddet sonra yazılan kaynaklarda yer alsa da[1020] sûfî yollarının Pezdevî, Nesefî ve Râzî gibi âlimler tarafından itikādî fırkalar içine dâhil edilmeye başlanması, o dönemlerdeki mevcut sûfî yolların telakkisi bakımından önem arz eder.

[1020] Tasavvufî yollar anlamında tarikatlar öncesi dönemde sistemli ve belki de ilk fırka tasnifinin Hucvirî'ye ait olduğu söylenebilir. Bu zümreyi birtakım özelliklerine göre ele alıp sistemli bir şekilde tasnif etme ve bilinen mânâdaki fırkalar sınıfına dâhil etme örneklerini mîlâdî onikinci yüzyıldan itibaren görmekteyiz. Burada örnek olması açısından birkaç tasnife yer verdiğimizi, aynı dönemde ya da daha sonra bunun gibi muhtelif tasniflerin de olabileceğini belirtmek gerekir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SÛFÎ SEMANTİK ALANININ ANAHTAR KAVRAMLARI

Tasavvuf döneminin öne çıkan özellikleri, sûfî ve tasavvuf kavramları ve bunlarla ilgili diğer kavramların çokça kullanılmaya başlaması ve yerleşmesidir. Zühd döneminde zâhid kavramının öne çıkması ve döneminin ideal tipi olması gibi, bu dönemde de sûfî kavramı öne çıkmış ve bir zümreye ad olarak "sûfiyye" gündemde olmuştur. "Sûfiyye" (ve mutasavvıfe) nitelemesi önceleri Irak sûfîlerine özel olarak kullanılırdı.[1021] Ancak bu niteleme bir müddet sonra genelleşmiş ve bölge ya da meşreb/ekol farkına bakılmaksızın bu sistemin mensuplarına, tasavvuf sistemine dâhil olduklarını kastetmek amacıyla verilen ortak bir isim hâline gelmiştir.[1022]

Belirli vasıfları hâiz bir tipolojinin temsilcisi olan sûfî ile birlikte, bu dönemde yine sûfîler zümresi içerisinde yer alan diğer bazı tipler de birtakım karakteristikleriyle gündemde olmuştur. Bunlardan kimi zühd döneminde ortaya çıkan zâhid, fakîr, âbid gibi tipler olup, tasavvuf döneminde de varlıklarını bir şekilde sürdürmüştür. Diğer bazı tipler ise zühd döneminde ilk izleri görülmekle birlikte özellikle bu dönemde öne çıkmıştır.

Sûfîlere verilen bazı isimlerin bölgeden bölgeye değiştiği görülür. Nitekim ilk defa Serrâc'ın eserinde geçtiğine göre, Şam ehli sûfiyyeyi 'Fukarâ' şeklinde isimlendirmiştir. Allah da onları bu adla tesmiye etmiştir.[1023] Bir müddet sonra

---

[1021] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 153.

[1022] Bu genel isimlendirmeye bir tepki olarak ortaya çıkan bir akım olarak Melâmetiyye zümresinden daha sonra ayrıntılı şekilde bahsedeceğimizi belirtelim. Ancak Melâmetiyye'nin de genel mânâda sûfîler zümresi içinde addedildiği söylenebilir.

[1023] Serrâc, *Bu mallar özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir…* (bkz. Haşr, 59/8) ve *[Sadakalar] kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı [dilenmedikleri için], bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca [bir şey] istemezler…* (bkz. Bakara 2/273) âyetlerini delil getirmiştir. Bkz. **el-Luma'**, s. 46.

Kelâbâzî, Şam halkının sûfîleri "Cûiyye"[1024] olarak adlandırdığını belirtir.[1025] "Çünkü onlar gıdalardan sadece zarûret miktarınca alıyorlardı. Vatanlarından çıktıkları için "Gurebâ", çok sefer yaptıkları için "Seyyâhûn", meydanlarda/karada dolaştıkları ve zarûret hâlinde mağaraları mekân edindikleri için bazı belde ahalisi tarafından "Şikeftiyye" olarak da adlandırılmıştır. Şikeftiyye diyenlerin (yani Horasanlılar)[1026] dilinde *şikeft* mağara anlamına gelir. Mallardan hâlî oldukları için kendilerine "Fukarâ"[1027], Hârise (r.a) gibi dünyadan el etek çekmeleri sebebiyle kalpleri nurlandığı için de "Nûriyye" denmiştir."[1028] Fakat bu isimlerin, geçici bir dönemde tedâvülde olduğu ve mesela Irak ehli için kullanılan sûfî; ya da Horasandakileri ifade etmek için kullanılan Melâmetiyye ismi gibi şümûllü ve yaygın olamadığı görülür. Dolayısıyla onların bu isimlerinin, tarihin belli bir döneminde görülüp, daha sonra kaybolduğundan bahsedilebilir. Kaybolan bu adların yerini başka isimler doldurmuş ve ön plana çıkmışlardır.[1029]

[1024] Cûiyye hakkında bilgi için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, "Cûiyye", **DİA**, Ankara, 1993, VIII, s. 83. Açlık anlamındaki cû' masdarına nispetle cûiyye yani açlık ehli denilen bu zümre genelde Şam bölgesindeki sûfîlere atfedilen bir lakabtır. Mesela İbnü'l-Cevzî "Ehl-i Şam'dan Olan Mustafâlar" başlığı altında tâbiînden başlayarak yaklaşık hicrî III. asrın yarısına kadar yaşamış sekiz tabakadan bahsetmiştir. Bu kişilere ait söz ve menkıbelere bakıldığında genel itibariyle düşüncelerinin açlık ve gece ibadeti üzerinde yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin eserinde yer verdiği birçok rivayetten bazılarını nakletmek istiyoruz: Amr b. el-Esved es-Sukûnî "Karnımı hiç doldurmadım" demiştir. Bkz. **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 201. Hâlid b. Ma'den'in (ö. 104/722) oruçlu olduğu hâlde vefat ettiği nakledilmiştir. Bkz. **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 216. Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin bu konuda birçok sözü bulunmaktadır: "Dünyânın anahtarı tokluk, âhiretin anahtarı açlıktır."; "Muhakkak ki Allah dünyâyı, isteyene verir. Onu istemeyen içinse açlık birikmiş hazineler gibidir. Allah onu, özellikle isteyene verir. Akşam yemeğimden bir lokma bırakmam, bana onu yemekten daha sevimli gelir. Gecenin başından sonuna kadar kāim olurum." Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve,** IV, s. 223. Cûî nisbeli el-Kāsım b. Osman "Allah beni açlığa karşı kuvvetlendirdiği için cûî olarak lakablandırıldım" demiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve,** IV, s. 236. Bu örneklerde de görüldüğü gibi söz konusu bölgede yaşayan tasavvuf ehli içerisinde zühd döneminden itibaren açlığa önem veren bir topluluk olmuştur. Yöre halkının bunlara "Cûiyye" demiş olması muhtemeldir. Ancak topluluğun bu isimle fakîr, sûfî ya da ârif zümreleri gibi yaygın bir şekilde varlığını sürdürdüğü söylenemez.

[1025] Sühreverdî de Şam halkının onlara "Cûiyye" dediğini belirtmiştir. Bkz. **Avârifü'l-Meârif**, s. 63.

[1026] Aslında onların Horasan ehlinden olduklarına dair bilgiye Kelâbâzî tarafından yer verilmese de (bkz. **et-Taarruf**, s. 29), Sühreverdî'nin "Denilir ki onlardan (sûfîlerden) Horasan'da bir grup, mağara ve sığınaklarda barınıyorlardı. Köy ve şehirlerde oturmazlardı. Horasan'da onlara: Şikeftiyye" adı verilirdi. Çünkü Şikeft mağaraya denir. Onları, sığınıp yerleştikleri yere nispet ettiler" (bkz. **Avârifü'l-Meârif**, s. 63) ifadesinden bu halkın Horasanlılar olduğu anlaşılmaktadır. Uludağ tarafından hazırlanan *et-Taarruf* tercümesinde de bu şekilde yer almıştır. Bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf**, s. 54.

[1027] Kelâbâzî de Serrâc gibi, sûfîlere fukara denildiğinden bahsetmiş ancak Serrâc'dan farklı olarak bu isimlendirmeyi Şam halkına atfetmemiş, herhangi bir bölgeden de bahsetmemiştir.

[1028] Kelâbâzî, ss. 29-30.

[1029] Bu durum, bir sistemde zaman içinde bazı kavramların çeşitli sebeplerle eriyip yok olduğunu, bazılarının ise gün yüzüne çıkıp varlığını uzun müddet devam ettirebileceğini gösteren tarihsel semantiğe iyi bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıntılı bilgi için çalışmamaızın giriş bölümüne bakınız.

Genel mânâda sûfî olarak adlandırılan bu tip içerisinde, belli bir bölgenin ve tarih kesitinin temsilcisi olan zümreler de mevcuttur. Ancak bizim amacımız münferid ve istisnâî olandan ziyâde, daha ideal ve sisteme damgasını vurmuş olan yaygın kavram ve tipler üzerinde araştırma yapmaktır. Bu nedenle çalışmamızda bu dönemde ön plana çıkan, önceki dönemden gelse dahî varlığını sürdürmüş olan ve semantik anlamda "anahtar" olarak nitelenebilen kavramlar analiz edilecektir.

3.1. ZÂHİD

Zühd döneminin en gözde kavramı ve tipi olan zâhidi ilk bölümde ayrıntısıyla ele aldık. Kavramı; sözlük mânâsı, Kur'ân ve hadîslerdeki dayanakları ve daha sonra ilk tasavvuf klasiklerinde yer verildiği şekliyle analiz ettik. Fakat zühd dönemini ve zâhidi sözkonusu eden eserlerin tasavvuf döneminde ortaya çıktığını ve dolayısıyla eserlerin dönemin algısını yansıttığını da dikkate almak gerekir. Zühd, zâhid ve türevleriyle ilgili kayda geçen ilk ibarelerin sahipleri, genelde -bir kaç zâhid istisna olmak üzere- sûfîliğin zuhûr ettiği ve sûfîlerin bir zümre olarak neş'et ettiği III/IX. yüzyılın ortalarından sonra vefat etmiş şahsiyetlerdir. Zâhidlik hakkında söz söyleyen ya da kendilerine birtakım tanımlar atfedilen bu kişiler o dönemde aynı zamanda dönemin öne çıkan tipi olan sûfî hakkında da konuşmaya başlamışlardır.

Zâhid, eskisi gibi olmasa da bir terim ve tip olarak tasavvuf döneminde de sinelerdeki ve dillerdeki yerini korumaya devam etmiştir. Bu husus bize semantik açıdan kavramların bazı dönemlerdeki konum ve öneminin değişebileceğini gösterir. Bu dönemde sûfî tipinin ön planda olması, tanımların daha çok tasavvuf ve sûfîlik üzerinde yoğunlaşması, zâhid tipi için bir gerilemenin olduğunu gösterir. Fakat tasavvuf ve sûfîliğin nüvesi ve kaynağı olan zühd ve zâhidlik bu dönem sûfîlerinin gündeminde olmaya da devam etmiştir. Günlük disiplinlerine yine zâhidler olarak devam eden bu sûfîler, -zühdün fakirlik, Allah korkusu ve takvâ gibi bazı erdemlerini muhafaza etmelerine rağmen- muhabbet ve mârifet üzerine kurulmuş olan sûfî yoluna yani tasavvufa meyletmeye başlamışlardır.[1030] Ancak onlar aynı zamanda zâhidlik hakkında da konuşmaya devam etmişlerdir. Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî "Biz tasavvufu gevezelik/dedikodu yaparak elde etmedik. Ancak onu açlıkla, dünyâyı terk

[1030] Geoffrey, p. 68.

ederek, alıştığımız ve hoş gelen şeylerden kesilerek elde ettik"[1031] sözüyle zühdün gereği olan bazı unsurları tatbik etmeleri nedeniyle bir sonraki aşama olan tasavvufa nâil olduklarını vurgulamıştır.

Ehl-i tasavvuf arasında zühd, daima tasavvufî hayatın temel unsuru olmuştur. Ancak zühd, bazen tasavvuftan bağımsız olarak da bulunabilir.[1032] Tasavvuf döneminde bu benzerliklerden bahsetmekten ve zâhidi yeniden ele almaktan ziyade, iki tipin arasındaki ayrılık noktalarından ve zâhid tipinin bu dönemde nasıl algılandığından bahsetmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Bizim tesadüf ettiğimiz mukayeselerden biri, tasavvufun bir ilim olarak neşet etmeye başladığı hicrî IV. yüzyıla tekabül eder. Aynı zamanda bu dönem zâhid ve sûfîden münferit iki tip olarak bahsedilebilecek bir devredir. Mesela Ebû Abdillah et-Teruğbuzî'ye (ö. 350/961) sûfî ve zâhid hakkında sorulunca, "Sûfî Rabbi'yledir, zâhid nefsiyledir"[1033] cevabını vermiştir. Buna göre zâhid mücâhede yolunda nefsini mülâhaza eden, sûfî ise müşâhede yolunda yalnız Rabbi'ni bilendir. Kuşeyrî'nin, "Muhakkak ki zâhidler, keseden parayı Allah'a yaklaşmak için çıkarır. Safâ ehli ise halkı ve mârifeti kalpten, Allah'la tahakkuk etmek için çıkarırlar"[1034] şeklindeki karşılaştırması zâhid ve sûfî arasındaki amaç ve usûl farkına vurgu yapar. Yani zâhid, erdem arayışı sırasında bir mal ya da kaynaktan fedakârlıkta bulunma stratejisine inanırken, sûfî Allah'a ulaşmak için varını yoğunu ortaya koymak gerektiğine inanmıştır.[1035]

Tasavvuf ile zühd arasındaki farkı, "Tasavvuf zühdü aşan bir disiplindir ve kimse zühdü eleştirmezken, tasavvufu zemmedenler mevcuttur"[1036] sözleriyle dile getiren İbnü'l-Cevzî, "İblîs'in Zâhidler Cümlesinden Olan Sûfîlere Telbîsi" isimli bir bölümde sûfî ve zâhidi şu sözleriyle karşılaştırmıştır:

> *Sûfiyye, zâhidler cümlesindendir. İblis'in zâhidlere telbîsini zikrettik. Ne var ki sûfiyye, zâhidlerden, sıfatlar ve hâllerle ayrıldılar. Bazı özelliklerle damgalandılar. Onları ayrıca zikretmeye gerek duyduk. Tasavvuf, başlangıcı tam/küllî zühd olan bir yoldur…*[1037]

[1031] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 79.
[1032] Afifî, **Tasavvuf**, s. 97.
[1033] Sülemî, **Tabakāt**, s. 369.
[1034] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 633.
[1035] Hamiduddin, I, s. 357.
[1036] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 160.
[1037] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, ss. 155-156.

Öyleyse tasavvufun başlangıcı zühd olduğu hâlde, zühd tasavvuftan; zâhid de sûfîden birtakım niteliklerle ayrılmıştır. İbnü'l-Cevzî zâhidi sûfîler zümresinden görmek yerine, sûfî tipinin zâhidler zümresinden olduğunu düşünmesiyle de genel kanaatten ayrılmıştır.

Tasavvuf döneminde zâhid; pratik anlamda tatbik ve uygulamalara verdiği önemi aşamayan, tasavvufun mârifet ve tahakkuka dayalı tefekkür tarzından uzak, tahalluk boyutunda seyreden bidâyet ehlini temsil eden bir tip olarak varlığını devam ettirmiştir. Zühdsüz bir tasavvuf olamayacağını, her sûfînin öncesinde ve hâlâ bir parça zâhid olduğunu belirten tasavvuf ehlinin sözlerine göre, her ne kadar "sûfî"ye nazaran geride kalmış bir tip olsa da bu dönemde zâhidden konuşulmaya devam edilmiştir. Daha önce de söylediğimiz gibi bu tip, zühd devrindeki tahayyülden uzak olmakla birlikte, sûfî kavramının anahtar kelimeleri arasında yer almaya devam etmiştir. Bu durum zühd-tasavvuf; zâhid-sûfî karşılaştırmalarında daha çok görülür.[1038]

Tasavvuf döneminde zühd, sûfîler tarafından sûfîliğin olmazsa olmazı ve temel şartı olarak kabul edilmeye devam etmiştir. Fakat zâhid, dönem içinde mârifet ve tasavvufun esaslarını şiar edinen sûfî tipinin ön planda olması ve bazı zâhidlerin zamanla zühdün şiarına mugâyir bazı özelliklere bürünmeleriyle zühd dönemindeki konumunu koruyamamış ve sûfî tipinin gölgesinde, genelde de sûfî ile kıyaslanarak mevcûdiyetini sürdüren bir tip olmuştur.

3.2. ÂRİF

Ârif, sûfî semantik alanının anahtar kavramları içinde yer alır. *A-r-f* (عَرَفَ) fiilinin masdarı olan *irfân*/*mârifet* (عرفان/معرفة); esâsen bilgi, tecrübî ve amelî bilgi, tanımak, âşinalık gibi anlamlara gelir.[1039] Bu fiilin ism-i fâili olan *ârif* (عارف) sözlükte bilen, vâkıf, âşina, tanıyan, anlayışlı, kavrayışı mükemmel, irfan ve mârifet sahibi

[1038] Bu karşılaştırmanın yapıldığı çağdaş bir yorum şöyledir: *Zâhidane dindarlık (saygı) Allah Teâlâ'ya itaati vurgular. Tasavvufî dindarlık ise neredeyse Allah ile ruhsal bir iletişim içinde olmak ve tabiatın nesnelerinde ilham edilen Allah'ı bulmaktır. Allah'a her an ve her yerde itaat edilebilir. Zâhid, özel zamanlara ve yerlere sûfîden daha az alâka gösterir. Zâhidler karamsar olma eğilimindedirler ve kişisel olarak havf ve recâ arasında olma birbirini izleyebilir. Sûfîler ise aksine, iyimser olma eğilimindedirler ve sonsuz lütfun sırdaşı olmaya meylederler. Zâhidlik, genel manada öz disiplin ve sadeliği gösteren ve benzer şekilde, sûfîlerin pratiğini güzelce karakterize eden bir programdır.* Bkz. Melchert, p. 52.
[1039] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 236.

demektir.[1040] Ârif aynı zamanda münkirin zıddı olarak, inkâr etmeyen mânâsındadır. Âlim ile alîm arasındaki mânâ ilişkisi, *ârif* (عارف) ile *arîf* (عريف) arasında da vardır. Arefe fiilinin bir diğer mânâsı sabretmektir. Dolayısıyla *ârif, arûf* (عروف) ve *arûfe* (عروفة) kelimeleri sâbir, yani sabreden anlamına gelir.[1041]

Kur'ân'da arefe fiilinin, lâfzen ve temel mânâsıyla yer aldığı âyetler mevcuttur:

> *Peygamber'e indirilen Kur'ân'ı dinledikleri zaman, hakkı tanımalarından [عرفوا] dolayı gözlerinin yaşla dolup taştığını görürsün…* [1042]
> *Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar [يعرفونه] …*[1043]

Ancak içinde arefe fiili ve mârifet masdarının türevleriyle ilgili kelimeler bulunmasa bile, özellikle sûfîler tarafından mârifete işâret ettiği belirtilen pek çok âyet vardır. Bu âyetler genelde ilim, bilgi, idrâk, duyma, görme, Hakk Teâlâ ve nimetlerinden haberdar olma gibi konulardadır.[1044]

Mârifete dair hususlar, hadîs olduğu belirtilen bazı rivâyetlerde de yer alır. Ancak bunlardan bazılarının, tasavvuf klasiklerinde münferiden var olduğu ve daha sonra sûfîler tarafından tasavvuftaki mânâsına atfen nakledilidiği unutulmamalıdır. Mesela Harkûşî Hz. Peygamber'den "En faziletliniz mârifetçe efdâl olanınızdır"[1045] hadîsini nakletmiştir.[1046] Yine mârifetin önemine binâen şöyle bir hadîse yer vermiştir: Hz. Peygamber "Şayet Allah semâvât ve arz ehlinin tümüne birden azab etseydi, yine onlara karşı zâlim olmazdı"[1047] deyince "Ey Allah'ın Resûlü, Allah arz ehline günahları sebebiyle azâb eder de peki ya semavât ehline neden azâb etsin?" diye sordular. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah'ı gereği gibi bilmedikleri/tanımadıkları için veya O'nun hakkındaki mârifetlerinin azlığı sebebiyle azab görürler." Yüce Yaratıcı, bütün yarattıklarına "Allah'ı hakkıyla tanıyıp

---

[1040] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 44.
[1041] Cevherî, s. 759.
[1042] Mâide 5/83.
[1043] Bakara 2/146.
[1044] Mesela bkz. Zâriyat 51/56; Enfâl 8/29; Zümer 39/22; Kaf 50/37; Mülk 67/10… Enfâl 8/29'da geçen "Furkân" kelimesinin irfân şeklindeki tasavvufî yorumuna dair bkz. Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, I, s. 619.
[1045] Sözkonusu rivâyete, bu şekliyle ilk dönem hadîs kaynaklarında tesadüf edemedik. Ancak rivayet "Îmân olarak en faziletliniz mârifetçe faziletli olanınızdır" şekliyle, Muhammed b. Yahya İbn Ebî Ömer el-Adenî'nin (ö. 243/857) eserinde yer almaktadır. Bkz. **Kitâbu'l-Îmân**, tah. Hamed b. Hamdî el-Câbirî el-Harbî, ed-Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, 1407/1986, s. 133.
[1046] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 43.
[1047] Rivayetin bu kısmı için bkz. İbn Mâce, Kader, 10, s. 29 [nr. 77].

bilemediler"[1048] sözüyle yakınır.[1049] İlim-amel birlikteliğini vurgulayan, lâfzen olmasa da manen mârifete işaret eden ve sahih olduğu bilinen hadîsler de vardır. "Ben gizli (bilinmeyen) bir hazineydim, bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım. Onlara kendimi tanıtınca Beni tanıdılar/bildiler"[1050] mânâsındaki kudsî hadîs de sûfîler tarafından mârifetullahla ilgili konularda gündeme getirilir.

Bir tasavvuf terimi olarak *mârifet*, sûfîlerin rûhânî hâlleri yaşayamaları neticesinde müşâhede ve temâşâdan hâsıl olan bilgidir. Bu yoldan Hakk'a dair elde edilen bilgiye mârifetullah; bu bilgiye sahip olan şahsa da ârif/ârif-i billâh denir.[1051] Ârif ve mârifet kelimelerin bu şekildeki mânâları geçmişten günümüze geldiği şekliyle ve bugünkü ıstılah sözlüklerinde yer alan genel mânâsıyla böyle yorumlanmıştır. Tasavvufta ârif ve mârifet terimleriyle ilgili pek çok çalışma yapılmış ve bu kavramlar ayrıntısıyla tahkîk edilmiştir. Bizim ârif kavramını ele almadaki asıl gayemiz sûfî zümresi içerisinde bir tip olarak onun bazı belirgin özelliklerine değinmek olacaktır.

3.2.1. Ârif Kimdir? Alâmetleri Nelerdir?

Ârifin tanımı, ne anlama geldiği ilk sûfîlerden itibaren ele alınmıştır. Bunlardan Yahya b. Muâz'ın ilk defa *el-Luma*'da rastladığımız "Ârif kâin (var olan) bâin (ayrılan)'dir"[1052] tarifine göre ârif; halk içindedir, ama onlardan ayrıdır.[1053] Bedeni halk ile beraberken, kalbi onlardan uzaktır.[1054] Yahya'nın bu sözü birçok şekilde tefsir edilebilir:

1.Ârif zâhirinde halkla, bâtını ve kalbiyle onlardan uzaktır.

2.Ârif Rabbi ile beraberdir, nefsinden uzaktır.

3.Ârif âhiret çocukları ile birlikte, dünyâ çocuklarından ise uzaktır.

4.Ârif, muvâfakatıyla Allah ile beraber, muhâlefetiyle insanlardan uzaktır.

[1048] Zümer 39/67.
[1049] Harkûşî, **Tehzîb**, ss. 46-47.
[1050] Bkz. Aclûnî, II, s. 155 [nr. 2016]. İbn Teymiyye'ye göre bu söz, Hz. Nebî'nin sözü değildir ve onun hakkında sahîh bir sened de bilinmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. aynı yer.
[1051] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 44, 236.
[1052] Serrâc, s. 58; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 516; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 538. Yahya'nın bu tarifi de ârifi, kök anlamından uzak bir tarzda işarî olarak tanımlamaktadır.
[1053] Serrâc, s. 58. Tarif bu yönüyle *el-Luma*'da Yahya'ya hasredilirken; *et-Tarruf*'ta çok benzer bir cümleyle Zünnûn el-Mısrî'ye atfedilmiştir. Bkz. Kelâbâzî, s. 166.
[1054] Yorum için bkz. **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, (haz. Süleyman Uludağ), s. 403.

5.Ârif eşyaya dâhil ve eşyadan hariçtir.[1055]

Yahya "Ârif kimdir?" sorusuna başka bir seferinde "Emelinin nihâyeti Rabbinden bağışlanma olmayan ârif değildir"[1056] cevabıyla onu, gayesi ve nihaî hedefi Allah tarafından affa mazhariyet olan zât şeklinde tarif etmiştir. Kişi mârifeti elde etmiş bir ârif olsa dahî âkıbetinin ne olacağı kaygısını taşımalı ve her an bu bilinçle hareket etmelidir.[1057]

Kettânî'ye "Ârif kimdir?" diye sorulunca, "Marûf'una (Allah) işlerinde uyum gösteren, hâllerinde O'na bir şeyde muhalefet etmeyen, evliyâya muhabbetiyle O'na sevimli olan, zikrinden göz açıp kapama süresi bile gafil olmayandır" cevabını vermiştir.[1058] Ârif, Allah'ın rızasını gözeten, O'na hiçbir sûrette muhalefet etmeyen, O'nun dostlarına dost olan ve O'nu anmaktan bir lahza geri durmayan kişidir.

İlk tasavvuf klâsiklerinde ârifin alâmetleri ve özelliklerine dair de birçok nakil yer almıştır. Bunlar aynı zamanda "Ârif kimdir?" sorusuna da ayrıntılı bir cevap olarak düşünülmelidir. Ârifin alâmetine dair ilk rivâyetlerden biri, erken bir biçimde İbrahim Edhem'e isnad edilmiştir: "Ârifin alâmeti, sükûtunun nihâyetinin tefekkür ve ibret; kelâmının nihâyetinin senâ ve medh, amelinin nihâyetinin taat ve hizmet; nazarının nihâyetinin ise Rabbinin yarattığı aziz latîfeler olmasıdır."[1059] Buna göre ârif; her işinde, her faaliyetinde ya da îmâsında bir mânâ ve hikmet olan zâttır.

Tasavvuf dönemine doğru ârifin alâmetlerine dair ilk konuşan kişilerden birinin, mârifet hakkındaki düşünceleriyle bilinen Zünnûn el-Mısrî olması muhtemeldir. Ona göre ârifin alâmeti üçtür: "Mârifetinin nûru vera'ının nûrunu söndürmez, zâhirî hükme ters düşen bâtın ilme inanmaz. Allah'ın kendisi üzerindeki nimetlerini ve kerâmetlerini çok bahşetmesi onu haram perdelerini/sınırlarını aşmaya/yırtmaya sevketmez."[1060] Sülemî, kendisine gelen bir habere göre ârifte üç alâmet olduğunu nakletmiştir: "Ârifin dili hikmet ile konuşur. Kalbi mârifet ile sadık; bedeni ise sınırla (şeriat kanunları) muvâfıktır."[1061] Bu nakil, Zünnûn'un sözüne

[1055] Bkz. Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb İbn Kayyım el-Cevziyye, **Medâricü's-Sâlikîn**, tah. Rıdvan Câmiu Rıdvan, Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire, 1422/2001, II, s. 482.
[1056] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 93.
[1057] Yahya b. Muâz'ın mârifet ve ârif terimiyle ilgili söz ve düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çift, **Yahya b. Muâz,** ss. 151-155.
[1058] Sülemî, **Tabakāt**, s. 284.
[1059] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 50.
[1060] Serrâc, s. 61; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 516; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 539.
[1061] Sülemî, **el-Mukaddime**, s. 38.

benzer. Ârifin dilinde hikmet, kalbinde mârifet olsa bile o, zâhire ve şer'î kaidelere aykırı davranmayandır. Zünnûn mârifete sahip olan ârifin özelliği hakkında başka bir sözünde "Ârif dünyâda olduğu sürece fakr ve fahr arasında tereddüt eder. Allah'ı zikrettiğinde övünür (fahr), nefsini hatırlayınca/zikredince yoksullaşır (fakr)"[1062] tespitinde bulunmuştur. Buna göre ârifin övünmesine vesile olan şey her an Allah'la birlikte olması ve O'nu anmaktan bir an bile gafil olmamasıdır. Ârifi yoksullaştıran ve muhtaç hâle getiren şey, mâsivâllah olan nefsiyle baş başa bulunması, O'nun yerine nefsiyle meşgul olarak zafiyette olmasıdır. Zünnûn, ârifin sıfatı hakkında "burada idi şimdi gitti" demiştir.[1063] Yani ârifi iki vakitte bir hâlde göremezsin. Çünkü onun tasarrufu/idaresi başkası tarafından yapılır.[1064] Cüneyd'e bu sözün anlamı sorulunca şöyle cevap vermiştir:

> *Ârif, bir hâlin kendisini diğer hâlden kısıtlamadığı, bir menzilin, onu diğer menzillere intikal etmesini engellemediği kişidir. Böylece ârif her mekân ehli ile beraberdir ve onların bulduğu şeyleri bulur. O makamlarda bulunanların faydalanması için, makamların alâmetleri hakkında konuşur.*[1065]

Buna göre ârif sabit değildir, durmadan yol alır, bir menzilden diğerine varır, yürüyüş ve yükseliş hâlindedir.[1066] Ârif hâllerden biriyle anılmaz, bütün hâllere müstağraktır. Makamlardan biriyle de vasıflanmaz. Çünkü makamları aşmıştır. Ârifin hakiki mânâsı her sonda ve fazilette vasfedilen Ma'rûf'u biliyor olmasıdır.[1067]

Attâr eserinde, ârifin özelliklerine dair Zünnûn'a atfen birçok söz nakletmiştir:[1068]

-Ârif her an daha fazla huşu içindedir, zira her an daha yakın bir hâldedir.

-Ârifin vasfetmesi değil, korkması gerekir. Yani kendini mârifetle vasfeden ârif değildir, zira ârif olan korkar. 'Allah'tan ancak âlim kullar korkar.'[1069]

[1062] Ebû Nuaym İsfahânî, IX, s. 353.
[1063] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 54; Kelâbâzî, s. 164; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 516.
[1064] Kelâbâzî, s. 164.
[1065] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 516.
[1066] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 110.
[1067] Mekkî, I, ss. 240-241.
[1068] Bu atıfların toplu ve geniş şekilde geç dönem eseri olan *Tezkire*'de yer almasına dikkat etmek gerekir. Zira *el-Luma', Tehzîb, et-Taarruf, er-Risâle* gibi ilk eserlerde bunlara genelde rastlanmamıştır.
[1069] Fâtır 35/28. Âyette yer alan, Allah'tan korkmak bakımından ârif ve âlimin yakınlığına dair yorumlara ârif ve âlim karşılaştırmalarında değineceğiz.

-Ârif yalnızca bir hâle yapışıp kalmaz. Zira her an onun üzerine gayb âleminden ayrı bir hâl iner. Böylece o, hâl sahibi değil; hâller sahibi olur.[1070]

-Ârif görür ama ilimsiz, gözsüz, habersiz, müşâhedesiz, sıfatsız ve perdesiz. Onlar kendileri değillerdir. Onlar kendileriyle de değillerdir. Belki onlar, Hakk'la kendileridirler. Onların dolaşmaları Hakk'ın dolaştırmasıyladır. Onların sözü Hakk'ın sözü olup, kendi dilleriyle ifade edilir. Onların bakışı Hakk'ın bakışı olup, bakışı kendi gözleriyle îfa ederler. Hz. Peygamber Hakk Teâlâ'dan hikâye ederek şöyle demiştir[1071]: "Bir kulumu sevince Ben Allah olarak onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili ve tutan eli olurum."[1072]

Yahya b. Muâz yumuşak (naim) beden, coşkun (sevdalı) kalp, daimî şevki ârifin bazı sıfatları arasında zikretmiştir.[1073] Yahya'ya göre eğer ârif mârifeti sırasında edebi terk ederse, helâk ehli ile beraber helâk olur.[1074] Öyleyse ârif her an edebi muhafaza etmelidir. Bazı kaynaklarda "âriflerin sultanı" (سلطان العارفين) olarak bilinen Bâyezîd el-Bistâmî'nin[1075] ârifin özellikleri hakkındaki soruya verdiği cevab şöyledir: "Suyun rengi kabının rengini alır.[1076] Suyu beyaz bir kaba koyarsan beyaz, siyaha koyarsan siyah, sarıya koyarsan sarı ve kırmızıya koyarsan da kırmızı sanırsın. Onlar da böyle, hâlden hâle geçerler." Serrâc'a göre bu sözün mânâsı su, dışarıdan bakıldığında kabının rengine göre farklı renklerde görülse bile içinde olduğu kabın rengi, suyun saflığını bozmaz. İşte, ârif de böyledir. O'nun Allah'la olma özelliği içinde bulunduğu hâllere göre değişir. Sırrı O'nunlayken tek bir mânâ üzeredir.[1077] Bir başka seferinde yine ârifin alâmeti sorulunca, "Krallar bir yere girince orayı harap ederler ve halkının ileri gelenlerini zelil hâle getirirler"[1078] âyetini okur.[1079] Bâyezîd'e göre ârifin sıfatı ateş ehlinin sıfatıdır. O ateşte ölmez de dirilmez de.[1080] Bâyezîd bir

[1070] Attâr, s. 153, [**Evliya Tezkireleri**, s. 163].
[1071] Attâr, s. 154, [**Evliya Tezkireleri**, s. 164].
[1072] Buhârî, Kitâbu'r-Rikāk, 38, s. 1617 [nr. 6502].
[1073] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 57.
[1074] Serrâc, s. 61.
[1075] Bkz. Attâr, s. 163, [**Evliya Tezkireleri**, s. 171]; Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 108; Uludağ, **Bâyezîd-i Bistâmî**, TDV Yayınları, Ankara, 2006, s. 130.
[1076] Buraya kadar ki kısım, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'unda (s. 164) ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde (s. 515) Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilerek nakledilmiştir.
[1077] Serrâc, s. 57.
[1078] Neml 27/34.
[1079] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 37.
[1080] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 53.

başka sözünde ârifin alâmetlerini "zâhirinde durgun/ağır davranmaması; Hakk'dan bıkıp sıkılmaması, O'nun dışındakilerle ünsiyet kurmaması"[1081] olarak saymıştır.

Hüseyin b. Mansûr'a (Hallâc) göre ârifin alâmeti, dünyâ ve âhiretle meşgul olmamasıdır.[1082] Ârif ne dünyanın metâı ve oyalamasıyla meşgul olur, ne de âhirette vaat edilen nimetlerin özlemindedir. O, ikisinden de geçmiş olup, sadece Rabbiyle ünsiyet etmeyi diler. Cüneyd'e âriflerin aklı hakkında sorulunca şöyle demiştir: "Onların akılları, vasfedenlerin vasfından uzaktır."[1083] Yani onların hâlleri ve akılları hakkında konuşmak, bunu maddî lisanla ifade etmek imkân dâhilinde değildir.

Yukarıdaki tasvirleri ve ârifin özelliklerine dair söylenenleri müellif Kuşeyrî'nin ârif hakkında yaptığı kapsamlı değerlendirmeleriyle noktalayalım:

> *Bu kavme (sûfîlere) göre mârifet Hakk'ı esmâ ve sıfatlarıyla tanıyan, sonra Hakk ile olan muamelesinde sıdk sahibi olan, sonra kötü huylardan âfetlerinden temizlenip duru hâle gelen, ardından Hakk'ın kapısında uzunca duran ve kalbi ile O'na itikâfa devam eden, bunların neticesinde Allah'ın güzel teveccühüyle bir pay alan, bütün hâllerinde Allah'a sıdk üzere olan, kendisinden nefsinin hevacisi kesilen, kalbini, Allah'tan başkasına davet eden hiçbir hatıra yöneltmeyen, o vakit, halka yabancı, nefsinin âfetlerinden de beri olan, mâsivallahla sekine bulma ve O'ndan başkasını mülâhaza etme durumundan arı olan, Allah'la münâcâtı sırda/kalpte devam eden, her lahza Allah'a dönüşü gerçekleşen ve kudretinin tasarruflarından cereyan eden esrârının tarifiyle Hakk tarafından ilham edilen kişinin sıfatıdır. Bu kişi "ârif" olarak tesmiye edilir.*[1084]

Ehl-i tasavvuf dışından biri olarak V./XI. yy. bilginlerinden İbn Sînâ (ö. 427/1037) da *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin "Makāmâtu'l-Ârifîn" isimli bölümünde, ârifin özelliklerine detaylı şekilde yer vermiştir.[1085] Buna göre ârif ancak ilk hakikati ister, O'ndan başka bir şey istemez; irfân yerine de başka bir şeyi istemez. İbadeti sadece O'nun içindir. Çünkü ibadete lâyık olan Allah'tır.[1086] Ârif, neşeli, güler

---

[1081] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 108.
[1082] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 513.
[1083] Serrâc, s. 57.
[1084] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 510.
[1085] Bu risâle eserin dördüncü bölümündeki tasavvuf bâbında yer almaktadır. Bkz. Ebû Ali İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, tah. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts, 3. Baskı, IV, ss. 47-110. *Makāmâtu'l-Ârifîn* Dilaver Gürer tarafından incelenmiş ve tercüme edilmiştir. Bkz. **Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtu'l-Ârifîn**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2012. Sözkonusu bölüm ve eserin tamamının tercümesi için ayrıca bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Litera Yayıncılık, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul, 2013, s. 184. İbn Sînâ'nın ârif ve irfân hakkındaki görüşlerinin tahlili için bkz. Hayrani Altıntaş "İbn Sinâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan", **Uluslarası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Kitabı)**, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Ankara, 1990, (9-12/09/1985), ss. 109-117.
[1086] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât,** IV, s. 68.

yüzlü, büyüğe saygı gösterdiği gibi küçüğe de saygı gösterendir. Seçkin kimselerle kurduğu ünsiyeti basit ve sıradan kimselerle de kurar. O nasıl neşeli olmasın ki Hakk ile ferahlamıştır. Zira ârif her şeyde Hakk'ı görür. Ârif merak ve (fuzûlî şeyleri) araştırmayla ilgilenmez.[1087] Ârif cesurdur. Nasıl olmasın ki ölümden sakınmaz ve korkmaz; cömerttir, nasıl olmasın ki bâtıl sevgisinden uzaktır. O, hataları bağışlar; nasıl olmasın ki onun nefsi bir kişiyi incitmekten uzaktır. Ârif kinleri unutandır; nasıl olmasın ki zikri Hakk ile meşguldür.[1088] Onun ârife dair düşüncelerinin, sûfîlerin bu konudaki fikirleriyle benzer olduğu görülür.

Ârifi tasvir için yapılan tanımlar çoğu zaman, (velî veya) sûfî için yapılan tariflere benzer, hatta bazen o tariflerin aynısıdır. Bunun sebebi temel niteliği irfan ve mârifet olan ârifin, aynı zamanda bir sûfî olmasıdır.[1089] Sûfî-ârif arasındaki bu yakınlığa dair bir başka görüşe göre mârifet, sûfînin çalışmasının ve çabasının meyvesidir. Eşdeğerli kelimeler olarak ele alındığında bazen "ârif" kavramı "sûfî" kavramıyla yer değiştirir. Örneğin "sûfî vaktinin çocuğudur"[1090] yerine "ârif vaktinin çocuğudur"[1091] da denilmiştir.[1092] Ârif sûfî yakınlığına dair bu değerlendirmelerle birlikte, Nicholsan'a göre, "her sûfî ârif değildir. Henüz mârifete erme olgunluğuna ulaşmamış kimseler, ihtiyaçlarına uygun mânevî bilgiyi mürşidlerinden alırlar."[1093] Yani her sûfî ya da bu zümre içerisinde çeşitli vasıflarla yer alan kişiler, mârifeti elde etmiş değillerdir. Zira mârifet kolay elde edilecek ve herkese nasib olacak bir makām değildir. Mârifet yolunda olan, mârifete has bilgiyi alıp tahkik etmeden ârif olamaz.

Tasavvuf ehlinin ilk müntesipleri tarafından pek çok ârif tanımı yapılsa da bu konuyu sadece belli başlı tariflere yer vererek sınırlamak durumundayız. Bu sınırlamayı, özellikle sûfîler zümresinden bir tip olduğunu belirten tariflere öncelik vererek yapacağız. Bunlardan biri, Ebû Türâb en-Nahşebî'nin "Ârif, hiçbir şeyin kendisini bulandırmadığı, her şeyin kendisiyle safâ bulduğu kişidir"[1094] şeklindeki

[1087] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât,** s. 104.
[1088] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât,** s. 106.
[1089] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 106.
[1090] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 131; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 55.
[1091] İbn Kayyım, II, s. 481.
[1092] Amin Yousuf Oudeh, "Tasavvuf Kavramının ve Anlamlarının Etimolojik İncelenmesi", çev. Emine Ersöz, **Sûfî Araştırmaları**, Cilt: 2, Sayı: 3, Kış, 2011, s. 84.
[1093] Reynold A. Nicholson, **İslâm Sûfileri**, Çev. Kemal Işık ve diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 128.
[1094] Serrâc, s. 56; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 515.

tarifidir. Hâlbuki bu tarifin yine Nahşebî'ye atfen sûfî için de nakledildiği bilinir.[1095] Benzer şekilde, Cüneyd'in "Ârif, yer gibi olacak, insanların iyisi de kötüsü de onu çiğneyecek; bulut gibi olacak, her şeyi gölgelendirecek; yağmur gibi olacak, sevdiğini de sevmediğini de sulayacak ki ârif olsun"[1096] ifadeleriyle ârifi tarif eden sözleri, sûfî için söylediği sözlerin aynıdır.[1097] Bu, sûfî ve ârifin özelliklerinin benzerliği ile birlikte, birçok terimi analiz ederken gördüğümüz gibi, tarifleri verilen terimlerin birbiri yerine kullanılmak sûretiyle iç içe geçmiş olmasıdır. Böylelikle akla eş anlamlılık gelse dahî ârif ile sûfînin eş anlamlı olduğunu söylemek imkân dâhilinde değildir. Öte yandan bu ârif vasıflarındaki ifadelerin; kelimenin mârifet, bilgi, irfân gibi aslî mânâ taşıyan kelimelerden uzak ve daha bâtınî mânâlar içerdiği görülür.

3.2.2. Ârif Kavramının Semantik Alanındaki Terimler

Sûfî semantik alanının anahtar kavramlarından biri olarak ele aldığımız ârif, tasavvuf klasiklerinde tek başına yer almakla birlikte, başka terimlerle de karşılaştırılmıştır. Mesela Serrâc'ın naklettiğine göre İbnü'l-Mübârek'ten şöyle rivayet edilmiştir: "Ârif için edeb, müste'nif (sülûk hâlinde olan/devam eden) için tevbe menzilesindedir."[1098] Buna göre ârif müste'nife göre çok yol kat etmiştir. Hâl ve makam olarak da henüz bu yola yeni girmiş birine göre çok daha farklı bir merhaledir.

Tasavvuf döneminde ârif tipi, konum olarak öyle bir yerdedir ki mü'minle dahî karşılaştırılır olmuştur. Nitekim Şiblî'ye göre mü'minin sürûru mükâfatlarla; ârifin sürûru ise Allah iledir.[1099] Serrâc da eserinde "Mü'min ve Ârif Farkı" adlı bir başlık açmış ve bu iki tipi kıyaslamıştır. Buna göre, mü'min Allah'ın nûruyla bakar. Ârif Allah ile bakar. Mü'minin kalbi vardır. Ârifin kalbi yoktur. Müminin kalbi zikirle tatmin olur. Ârif Allah'tan başkasıyla itmi'nan bulmaz.[1100] Ruveym b. Ahmed ârif ile

[1095] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 467.
[1096] Kuşeyrî, **er-Risale**, s. 514.
[1097] Sûfî hakkındaki ifadeleri için bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 466.
[1098] Serrâc, s. 195.
[1099] Harkûşî, **Tehzîb,** s. 50.
[1100] Serrâc, s. 63.

(Allah'ı irâde eden) mürîdi karşılaştırmış ve "Âriflerin riyâsı, mürîdlerin ihlâsından efdâldir" demiştir.[1101]

Araştırmalarımız neticesinde sûfî zümresi içinde yer alan bir tip olarak ârifle birlikte anılan ya da menfî anlamda onun karşısında bulunan iki tipin âlim ve zâhid[1102] olduğunu gördük. Şimdi bu kelimeleri analiz edelim.

3.2.2.1. Âlim

Âlim, cehlin zıddı olan ilm teriminin ism-i fâilidir. İlm (âlim) kavramının genel mânâdaki tarifleriyle birlikte, bazılarına göre ilim ve mârifet arasında yakın bir ilişki vardır.[1103] Ne var ki mârifete ilim anlamı verebilmek için bazı şartlar gereklidir. İlmi mârifet olarak tarif etmenin de bazı gerekleri vardır. İlim kelimesinin pek çok mânâsı vardır. Şeyi bildim [علمت الشيء], onun alâmetini tanıdım [عرفت علامته] mânâsındadır. Sûfîlere göre ilim iki çeşittir. İlki, tahsil ve telkin yoluyla gelen kesbî ilimdir. Diğeri ise Allah'ın kulun kalbine attığı şey olan vehbî ilimdir. Böylece ilim, âlim ve ma'lûm meydana gelir. Vehbî ilim sûfîler tarafından "mârifet" olarak isimlendirilir. Vehbî ya da ledünnî olarak isimlendirilen bu ilim, ya sadece enbiyâya has olan vahiy ya da enbiyâ ve evliyâya has olan ilham olur.[1104]

Bazıları birtakım sebeplerle ilim ve mârifet arasında ayrım yapmışlardır. Ebû Saîd el-Harrâz'a göre Allah hakkındaki mârifet, Allah'ı bulmadan önce O'nu taleb etmenin ilmidir. Allah hakkındaki ilim ise O'nu bulduktan sonradır. Böylece Allah'la ilgili ilim, Allah'la ilgili mârifetten daha gizli ve daha incedir.[1105] Onun bu sözüne göre, ilim mârifetten daha husûsî ve seçkindir. Genel olarak sûfîler nazarında ise mârifet ilimden daha özeldir. Sûfîlerin; mârifetin kendisi, mâhiyeti ve mârifet ile ilim arasındaki fark hususunda ihtilaf ettiklerini belirten Kelâbâzî, ismini vermediği bir kişinin "Eşyânın zâhirine dair bilgilere ilim, eşyânın iç yüzünü keşf etmeye dair bilgilere mârifet denir" sözünü ve yine başka birinin, "Allah ilmi halka mübah kıldı,

---

[1101] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 515.
[1102] Tasavvufun gözde tiplerinden biri olarak ârif, bazı istisnalar hariç daha çok "zıt yöndeki" anahtar kelimeler olduğu düşünülen âlim ve zâhid ile karşılaştırılarak analiz edilirse mânâsı ve kapsamı daha iyi anlaşılacaktır.
[1103] Nitekim Cevherî, علم fiilinin mânâlarından birini عرف olarak vermiştir. Bkz. **es-Sıhah Tâcu'l-Lüga**, s. 808.
[1104] Şarkāvî, ss. 212-213.
[1105] Kelâbâzî, s. 82.

mârifeti ise evliyâsına has kıldı" ifadesini nakletmiştir.[1106] Bu örneklere göre mârifet daha özel; ilim daha geneldir. Alelâde bilgi, "ilim" tabiri ile gösterildiği hâlde, sûfîlere ait bilgiye "mârifet" veya "irfân" denilmiştir.[1107]

Mârifetin ilimden farkını îzah eden Hucvirî'ye göre, ulemâ ya da bunlar dışındaki zümrelerden insanlar Allah hakkındaki sıhhatli ilme "mârifet" demişlerdir. Tasavvuf yolunun şeyhleri ise Allah hakkındaki sıhhatli hâli 'mârifet' olarak addetmişlerdir. Bundan dolayı 'mârifet, ilimden daha üstündür' denilir. Zira sıhhatli ilim olmadan sıhhatli hâl olmaz. Yani Allah hakkında âlim olmayan, O'nun hakkında ârif olmaz. Ama ârif olmayan kimse âlim olabilir.[1108] Buna göre âriflik âlimliği kapsar ve ârif olmak daha özel bir konumda yer alır.

Usûl âlimlerinin ilimle mârifet arasında fark görmeyip, "Bunların ikisi arasında fark yoktur, birdir" dediklerini belirten Hucvirî, aynı ulemânın "Hakk Teâlâ'ya âlim denilmesi câizdir ama ârif denilmesi uygun değildir" sözlerini de nakletmiştir. Tasavvuf yolunun şeyhlerine gelince, muâmele ve hâl ile beraber bulunan ilme -ki onların hâllerini ifade eden ilim budur- mârifet; bu ilmin âlimine ise ârif ismini vermişlerdir. Mânâdan mücerred ve muâmeleden hâlî bilgiye ilim, bunu bilene de âlim adını vermişlerdir. Şu hâlde sûfîler sadece ifade ve ibareler konusunda bilgi sahibi olan, ifâde ve ibarelerin mânâlarını kavramadan lâfızlarını ezberleyen kimselere "âlim" ismini verirler. Bundan dolayı, bu tâife/sûfîler, akran ve emsali olan kişileri hafife almak istediklerinde, ona âlim ve molla diye hitap ederler.[1109] Buna göre, tasavvuf sistemi içinde âlim kavramının ârif karşısında irtifa kaybettiği söylenebilir.

Bazı sûfîler açısından ârif ve âlim arasında olumlu ilişki bulunur. Kuşeyrî'ye göre mârifet ulemânın dilinde ilimdir. Böylece her ilim mârifettir. Her mârifet de ilimdir. Allah'ı bilen her âlim, âriftir. Her ârif de âlimdir.[1110] Bu ilişki bazı şartlara da bağlıdır. Bu işin ehline (sûfîlere) göre mârifet, âlimin onun icabına ve gereğine göre hareket ettiği ilimdir. Onlar, marifeti yalnızca ilmin delâlet ettiği şeye hamletmezler. Aksine mârifetle ancak Allah'ı, O'na ulaştıran yolu, o yolun âfet ve engellerini bileni

[1106] Kelâbâzî, ss. 81-82. İbn Kayyım'ın mârifet ve ilim farkına dair düşünceleri için bkz. **Medâricü's-Sâlikîn**, II, s. 182.
[1107] Nicholson, **İslâm Sûfîleri**, s. 106.
[1108] Hucvirî, ss. 290-291, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 331-332].
[1109] Hucvirî, s. 432, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 439-440]. Aynı zamanda sûfîler, birinin amelsiz olduğunu ifade etmek için de ona âlim derler. Bkz. Süleyman Uludağ, "Arif", **DİA**, Ankara, 1991, III, s. 361.
[1110] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 510.

vasıflarlar. Onlara göre ârif; Allah'ı, isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini tanıyan kişidir. Ahmet b. Asım: "Allah'ı en çok tanıyan, O'ndan o derece korkandır" demiştir. Buna 'Kulları içinde ancak âlimler Allah'tan korkar'[1111] âyeti ile 'Ben sizin en çok Allah'ı bileniniz ve O'ndan en çok korkanınızım'[1112] hadîsi delildir.[1113]

Tasavvufta Allah'a dair olan bilgi başta olmak üzere bütün varlık ve olayların mâhiyeti hakkındaki bilgiye mârifet denilmiş, ârif ile âlim arasında açık bir ayrım yapılmıştır. Bu ayrım hem mârifet ile ilim arasındaki metot farkından, hem de ârif ile âlimin vasıflarının başkalığından ileri gelir. İlmin elde edilmesinde âlimin dînî ve ahlâkî şahsiyetinin önemi olmadığı hâlde mârifete ulaşmada şahsiyet, merkezî rol oynar.[1114]

Genel olarak ilim ve mârifet ayrımının tasavvufta, ârif ve âlim kavramının karşılaştırılmasına dönüştüğü anlaşılmaktadır. İstisnâî anlamda bu iki kavramı beraber ele alan müspet bakış açıları da görülmüştür. Ârif ve âlimin tasavvuftaki konumuna bakıldığında ise ilk sûfîlerden bu yana âlim genelde ehl-i rüsûm ve zâhir ehlinden, mukallidlere önder; ârif ise bâtın ve hakikatlere mâlik ve muhakkiklerin öncüsü olan bir tip olarak tasvir edilmiştir.

3.2.2.2. Zâhid

İlimlere ait bazı terimlerin zamanla bir gelişim, değişim ve hatta başkalaşım geçirdiği bilinir. Bir kısım terimler yüzyıllar içinde farklı mânâlar yüklendikleri gibi bazıları da değişik mecralara girerek yol ve yön değiştirmişlerdir. Zühd ve zâhid terimleri bu konunun en tipik örneğidir.[1115] Zâhid teriminin, mânâsından uzaklaşmış veya bir anlam kaymasına uğramış olduğu ve önceki dönemde sahip olduğu birtakım ideal sıfatlarla vasıflanmıyor oluşu, tasavvuf döneminden itibaren belirgin şekilde görülür. Bu bakımdan zâhidin, bazı tiplerle mukāyese edilmeye başlandığı anlaşılmaktadı ki bunlardan biri "ârif"tir.

[1111] Fâtır 35/28.
[1112] Bkz. Sehâvî, s. 167 [nr. 184]. Hadîs Buhârî tarafından "Ben sizin en takvalınız ve Allah'ı en çok bileninizim" lafzıyla nakledilmiştir. Bkz. Îmân, 13, s. 15 [nr. 20].
[1113] İbn Kayyım, II, ss. 378-379.
[1114] Uludağ, III, s. 361.
[1115] Mustafa Kara, "Fuzûlî'nin Rind ü Zâhid ve Türkçe Divânı'nda Züht ve Zâhit Tipi", **Fuzûlî Kitabı: 500.Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri**, İBB Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı, İstanbul, 1996, (24-26/10/1996), s. 183.

İlk sîfîler ârifi, zâhidden üstün tutmakla birlikte, yine de zühdsüz bir mârifetin hak olmayacağını, mârifetin başlangıcının zühd olduğunu da vurgulamışlardır. Nitekim Ma'rûf'un "hakikatleri almak ve halkın elindekilerden ümit kesmek" şeklindeki tasavvuf tarifinde ilk kısım, tasavvufun mârifet yönünün doğasına işaret eder ki bu, eşyanın hakikatlerinin ve zâhirinin verdiğiyle yetinmeyip, onun cevherlerini de bilmektir. İkinci kısma gelince, tanım zühd makamına işaret eder. Zühd, Allah'a rağbet edip, insanların ellerindeki mal ve mülklerden vazgeçmek ve uzak durmaktır.[1116] Bâyezîd'in, "Bu mârifeti neyle buldun?" sorusuna, "Aç karın ve çıplak bedenle" cevabı[1117]; "Kim Allah'ı tanırsa (عرف), kendisini meşgul eden her şeye karşı zâhid olur[1118] sözü, zühd ve mârifet arasındaki ilişkiyi gösterir.

Mârifet tasavvufî makāmların en yükseği kabul edilerek ibadet, zühd ve takvânın bu makama ulaşmanın vasıtaları sayılması, zamanla âriflerin amele ihtiyaçlarının kalıp kalmadığı tartışmasını doğurdu. Bazı aşırı mutasavvıflara göre, ibadetlerden maksat, kulun mârifetullaha ulaşıncaya kadar çaba göstermesidir. Mârifet hâsıl olunca vüsûl gerçekleşir, bundan sonra artık vasıta ve vesileye (ibadet ve ahlâk) ihtiyaç yoktur. Bu müfrit topluluk, tasavvuf tarihinde büyük âriflerden sayılan Cüneyd el-Bağdâdî, Ebû Tâlib el- Mekkî, Kuşeyrî, Gazâlî gibi sûfîler tarafından şiddetle eleştirilmiştir.[1119] Bu bağlamda Cüneyd el-Bağdâdî'ye dair bir olay anlatılır. Kendisine "Mârifet ehlinden bazıları dindarlık/birr ve Allah'a yakın olma türünden hareketleri terk ederek namaz kılıyorlar" denilince Cüneyd, bu sözün, amelleri ortadan kaldıran kişilerin sözü olduğunu belirtir. Ona göre bu çok ağır bir şeydir. Hırsızlık eden ve zina eden bile hâl olarak bunları söyleyenlerden daha iyidir. Ârifler amelleri Allah'tan almışlardır ve onlarla yine Allah'a dönerler. Bunun önemine binâen de "Eğer bin yıl yaşasaydım, herhangi bir engel olmadıkça birr ile ilgili amellerden zerre kadar eksiltmezdim" demiştir.[1120] İlk dönemden itibaren zühdsüz ve ibadetsiz bir mârifet anlayışının mahzurları açıkça dile getirilmiş ve ehl-i tasavvuf bundan sakındırılmaya çalışılmıştır.

Zühd ve mârifet ilişkisine değindikten sonra, tasavvufta ilk dönemlerden beri gündemde olan bir konuya, ârif ve zâhid arasındaki ayrıma değinelim.

[1116] Bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, s. 368; Teftâzânî, s. 100; Oudeh, s. 86.
[1117] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 513.
[1118] Sülemî, **Tabakāt**, s. 73; Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 37.
[1119] Uludağ, III, ss. 361-362.
[1120] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 357.

Zâhid, belki de ârif ile birlikte en çok anılan ve onunla karşılaştırılan tiptir. Semantik açıdan her anahtar kavram, kendi özel sahasında odak kelime olduğunda, etrafında yine çok sayıda anahtar kelime biriktirebilir. Nitekim sûfî odak kelimesinin anahtar kavramı olan ârif, bizâtihî odak kelime olursa; onun anahtar kavramlarından birinin zâhid olduğu görülür. Ârif kelimesinin odak kelimeye dönüşmesini, zâhidin de anahtar kavrama evrilmesini,

> *Hicrî ilk iki asırda bilgiden çok aksiyona değer verildiği için, dünyâyı önemsememeyi gerçek dindarlık sayan zâhid ile çokça ibadet ederek cenneti kazanmaya çalışan âbid en mükemmel dînî şahsiyet kabul ediliyordu. Tasavvufun gelişmesiyle birlikte gittikçe mârifete daha çok önem verilerek zühd ve ibadet mârifete ulaşmanın vasıtaları olarak kabul edilmeye başlandı. Bu yüzden ilk sûfîler, en yüksek iman ve ahlâk timsali olarak gördükleri ârifi, âbid ve zâhidden üstün tuttular*[1121]

cümleleri, açık bir şekilde ifade etmektedir.

III/IX. yüzyıldan sonra tasavvuf kavramının yaygınlaşmaya başlamasıyla zühd kavramı âdeta ikinci plana itilmiş, giderek mânâ değişikliğine uğramıştır. Yeni oluşan bu anlayışa göre zâhidin rakibi âriftir. Zâhid, işin başında olan mübtedîdir; ârif, ipi göğüslemiş olan müntehîdir. Zâhid zâhirperest; ârif hakikatperesttir. Zâhidlerin yemeği açlıktır; âriflerin gıdası zikirdir. Zâhid, gösterişe kurban gitmiş; ârif ihlâsa kurban olmuştur.[1122] Bu durumun mülâhazasını yapan ârifler, zâhidlerden bahsederken biraz da ironik bir dil kullanırlar. Zâhidler âhiretteki daha kaliteli, daha nefis ve kalıcı nimetlere ermek için dünyadaki fânî ve sınırlı nimetleri terk etmişlerdir.[1123] Onlar âhiret nimetlerini amaçlarken, ârif ikisinden de geçip yalnız Allah'ı taleb edendir. İlk sûfîler ve sûfî müelliflerin gündeminde olan bu türden karşılaştırmaların bazılarına kronolojik olarak yer vermek uygun olacaktır.

Zâhid ve ârif ile ilgili ilk mukayeselerden biri, Sülemî'nin nakline göre Ahmed b. Ebi'l-Havârî'ye aittir. Ahmed, "Kim dünyâyı tanırsa (arefe), ona karşı zâhid olur; kim âhireti tanırsa (arefe) ona rağbet eder. Kim de Allah'ı tanırsa (arefe) O'nun rızasını

[1121] Uludağ, III, s. 361.
[1122] Kara, "Fuzûlî'nin Rind ü Zahid ve Türkçe Divanı'nda Züht ve Zahit Tipi", s. 183; Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, s. 87.
[1123] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 114.

yeğler"[1124] diyerek zâhidi dünyâyı tanıyıp ondan uzaklaşan; ârifi ise Allah'ı tanıyıp, O'nun rızasını tercih eden bir tip olarak vasfetmiştir.

Mârifet ve ârif hakkında birçok sözüne rastladığımız Zünnûn, ârif ve zâhid hakkında muhtelif kıyaslamalarda bulunmuştur:

-Zâhid "nasıl yapayım?"; ârif "benimle nasıl yapılır?" der.[1125] Yani zâhid her işini kendi gözetir, ârif ise kendini ve iradesini Allah'a bırakmış teslimiyet sahibidir.

-Ârif zâhiri kirli, bâtını sâfî olan; zâhid zâhiri sâfî, bâtını kirli olandır.[1126] Yani ârif zâhirde harab ve pejmürde göründüğü hâlde, içini saflaştırıp duru hâle getirir. Zâhid ise zâhirde saf ve temiz görünür, şekle önem verir. Fakat bâtını kirli ve harabtır. Bu husus zâhid ve ârifin belki de en çok üzerinde durulan farklarındandır. Buna göre zâhid zâhir ehli; ârif bâtın ehlidir.

-Zâhidler âhiretin sultanlarıdır. Onlar âriflerin fakirleridir.[1127] Öyleyse ârif âhiret sultanı olan zâhidin de sultanı olarak bu mertebede âhiretten de öteye geçmiştir.

Serî es-Sakatî'ye göre zâhidin hayatı, nefsiyle meşgul olmadığı zaman hoş olmaz. Ârifin hayatı ise nefsiyle meşgul olduğu zaman hoş olmaz.[1128] Zira zâhid devamlı nefsiyle mücadele edip, onu kontrol etmeye gayret edendir. Ârifin ise bunlarla bir işi kalmadığı ve nefsini bineği yaptığı için ona dönüp bakmaz.

Ârif ve zâhid karşılaştırmalarında Yahya b. Muâz'ın da pek çok sözü nakledilmiştir:

"Dünyâ bir gelindir. Onu taleb eden onu güzelleştiren berberdir. Ona karşı zâhid olan ise dünyâya suratını asar, onun saçını başını yolar, giysisini yırtar. Ârif ise Efendisi ile meşguldür ve ona iltifat etmez."[1129] Zâhid dünyâyı kendinden uzaklaştırmak için mücâdele verir, kendisinden uzak durması için dünyâyı zemmeder. Zâhid adeta yolundaki engellerle uğraşan onların aldatmacasından sakınan bir kişidir. Ârif ise Allah ile olduğundan dünyânın bu aldatıcılığına ve telbîsine rağmen onunla uğraşmaz. Zira o yoldaki dikenleri çoktan temizlemiş ve amacına vâsıl olmuştur.

[1124] Sülemî, **Tabakāt**, s. 93.
[1125] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 242.
[1126] Ebû Nuaym İsfahânî, IX, s. 359. Bu söz Sülemî tarafından Yahya'ya, kirli kelimesi yerine bulanık (muhtalit) kelimesi kullanılarak atfedilmiştir. Bkz. **Tabakāt**, s. 101.
[1127] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 515. Bu ifade *Tezkire*'de "Âhiret sultanları zâhidlerdir. Zâhidlerin sultanları da âriflerdir" şeklinde geçer. Bkz. Attâr, s. 154, [**Evliya Tezkireleri**, s. 164].
[1128] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 221.
[1129] Serrâc, s. 61, 73; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 222; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 539.

"Zâhid seyyâr, ârif tayyârdır."[1130] Serrâc, onun bu sözüyle, ârifin amacına zâhidden daha hızlı ulaştığını kastettiğini belirterek, bunun câiz olduğunu söyler.[1131]

"Mârifet ehli Allah'ı yeryüzünde özler ve kimseyle ünsiyet kurmaz. Zâhidler dünyâda; ârifler ise âhirette gariptirler."[1132]

"Zâhid zâhiri sâfî, bâtını karışık/muhtelit; ârif bâtını sâfî; zâhiri karışık olandır."[1133]

"Zâhid burnuna sirke ve hardal sokar/çektirir. Arif ise sana misk ve amber koklatır."[1134] Buna göre zahid, Allah korkusu ve cehennem azabından, arif ise Allah sevgisi ve ilâhî nimetlerden bahseder. Biri celâlden; öbürü cemâlden dem vurur.[1135]

Ârif-zâhid kıyaslamalarına hicrî IV. asrı idrak eden sûfîler gözünden bakmaya devam edelim. Abdullah b. el-Harrâz (ö. 310/922'den önce) der ki: "Açlık zâhidlerin; zikir âriflerin azığıdır."[1136] Yani zâhidler açlıkla hedefledikleri yere ulaşırken, ârifler buna zikirle ulaşırlar. Muhammed b. el-Fadl el-Belhî'ye (ö. 319/931) göre ağlama iki çeşittir: Zâhidlerin gözleriyle ağlaması; âriflerin kalpleriyle ağlaması.[1137] Zâhid zâhirde gözyaşını akıtandır. Ârifin ise gözyaşı içine akar ve bunu kalben hisseder. Nasrabâzî'ye göre zühd, zâhidlerin kanının toplanıp birikmesi; âriflerin kanlarının ise dökülmesidir.[1138] Yani zâhid kendini, ârif ise Rabbini düşünür. Ârif fenâ mertebesine ulaşmıştır, zâhidde nefis kalıntısı bulunur.[1139]

Ârif-zâhid farkına değinen kişilerden biri de İbn Sînâ'dır. İki kavram arasındaki ayrımın İbn Sînâ tarafından genel itibariyle sûfî bir bakış açısıyla ele alındığı, aşağıdaki ibarelerde görülebilir:

-Dünyânın metâından ve güzelliklerinden yüz çeviren kimseye "zâhid" ismi verilir. Kalbinde [sırrında] sürekli Hakk'ın nûrunun doğması için düşüncesini "Ceberût'a" yönlendiren kimseye ise 'ârif' adı verilir.

[1130] Serrâc, s. 442. Bu söz Kuşeyrî tarafından Bâyezîd'e de atfedilmiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 513.
[1131] Serrâc, s. 465.
[1132] Sülemî, **Tabakāt**, s. 101; Ebû Nuaym, X, s. 60; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 93. Aynı söz *er-Risâle*'de (bkz. s. 220) Nasrabâzî'ye atfedilmiştir.
[1133] Sülemî, **Tabakāt**, s. 101. Aynı ifade Zünnûn'a da atfedilmişti.
[1134] Kuşeyrî, **er-Risale**, s. 221.
[1135] Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, s. 210.
[1136] Sülemî, **Tabakāt**, s. 223; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 98; Câmî, s. 208, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 290].
[1137] Sülemî, **Tabakāt**, 174.
[1138] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 223.
[1139] Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, s. 211.

-Ârif olmayana göre zühd dünya malı karşılığında âhiret malını almak kabîlinden bir tür ameldir. Ârife göre ise zühd, kalbini [sırrını] Hakk'tan alıkoyacak şeylerden bir çeşit uzaklaşmak ve O'nun dışındaki her şeyi küçümsemektir.

-İbadet, ârif olmayanlara göre âhiret hayatında ecir ve sevap almak için dünyâ hayatında îfa edilen bir tür ameldir. Ârif içinse himmetleri, evhamlı ve kuruntulu nefsin güçlerini, aldanmak tarafından Hakk tarafına yönelmeye alıştırmak yoluyla yapılan bir çeşit riyâzettir.[1140]

Zâhid ve ârif ile ilgili karşılaştırmalar hicrî III. yüzyılın ilk yarısından itibaren zuhûr etmiştir. Bu karşılaştırmalarda genel olarak ârifin zâhidden mertebe olarak üstünlüğü vurgulanırken, aynı zamanda bunun sebepleri üzerinde de durulmuştur. İki tip arasındaki bu kıyas sûfîler tarafından ele alınsa da aynı dönemde sûfîler arasında yer almayan İbn Sînâ gibi bazı âlimlerin de eserlerinde bu konuya yer vermeleri, ârif ve zâhid arasındaki bu ayrımın o dönemde gündemde olduğunu gösterir.

3.3. FAKÎR

İlk bölümde zâhid kelimesinin anahtar kavramlarından biri olarak *fakîr*i ayrıntılı şekilde ele almıştık. Buna binâen burada fakr kavramının mâhiyeti üzerinde tekrar durmayacağız. Orada zühd dönemine ait birkaç veriyle birlikte, bu kavram hakkındaki tespitleri genelde tasavvuf döneminde yaşamış olan sûfîler vasıtasıyla anlatmak durumunda kalmıştık. Bunun en büyük nedeni -daha önce de belirttiğimiz gibi- verilerin azlığı yüzünden konunun dar kapsamlı bir zaman ve mekânda inşasının mümkün olmamasıdır. Fakîrin tipik özellikleri belirli ölçütler çerçevesinde incelenirken, bütünü oluşturmaya yarayacak veriler değişik dönemlere ait olabilir. Bu yüzden tasavvuf dönemini de içine alan farklı dönemlere ait verilerin bir araya getirilmesiyle ve eksik parçaların tamamlanmasıyla, resmin bütününü ortaya çıkarabilmek adına bir tip analizi yapmak niyetindeyiz.[1141]

[1140] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât,** ss. 57-59.
[1141] Bu tespit Resul Ay'ın **Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)** kitabından esinlenerek yapılmıştır. Bkz. s. 12.

3.3.1. Sûfîlerin Fakr Algısı

İlk müslüman zâhidler, önceleri fakîrliği maddî anlamda ele alarak fakrı, esasen sahip oldukları mal ve mülkü terk etmek olarak görmüşlerdir. Ancak özellikle hicrî III. asırdan itibaren sûfîler, fakîrlik ve zenginlik kavramlarını felsefîleştirmişler, bunlara dair farklı ölçüler benimsemişlerdir. Bu ölçülerin mal veya insanların sahip olduğu dünyevî metâ ile alâkası bulunmaz. Bu devirde fakr ve gınâ [zenginlik]; insanın nefsiyle, sıfat ve arzularıyla, Allah'la ve kuluyla olan ilişkisiyle bağlantılıdır. Dolayısıyla fakr ve gına telakkileri, üzerinde derin mânevî temele dayanan "yüksek bir zühd sistemi" bina edilen, metafizik ve psikolojik bir bakıştır.[1142]

Tasavvuf döneminin başlangıcından itibaren fakîr ismi sûfîler arasında yayılmış ve âdeta sûfînin alâmet-i fârikası hâline gelmiştir. Her ne kadar bu tarzı benimsemiş sûfîler bulunsa da tasavvufî mânâsıyla fakîr, günlük yiyeceği olmayan, hırpanî, üstü başı yırtık ve yoksul kişi anlamına gelmez. Gerçek fakîr, Allah'a iftikārının bilincine hakkıyla varmış ve bunun gereklerini hayatında yerine getiren kâmil sûfîdir. Bu, onların fakra dair düşüncelerinin birinci esası ve fakrın "iftikār" mânâsında yorumlanmasıdır.[1143] Mânevî anlamdaki fakrın bir ifadesi olarak yalnız Allah'a muhtaç olma anlamındaki "iftekara ilallah (افتقر الى الله)" deyimiyle, hakikî fakr kastedilir. Daha önce fakrın sûrî ve hakikî olarak ikiye ayrıldığından bahsetmiştik. Surî fakr daha çok zühd dönemindeki fakr algısına, iftikāra dönüşen fakr ise sûfîler nazarındaki hakiki fakra işarettir.

İlk sûfîlerin "sâdık fakîr" diye bir tipten bahsetmeye başladıklarını ilk bölümde görmüştük. Bu tipin temel özelliği hakikî fakrın bir temsilcisi olarak, esâsen mâsivallahla bir bağının bulunmaması, bu konuda mâlik ve memlûk olmamasıdır. Bu, tarikatlar öncesi dönemde fakîrin bâriz özelliğiydi. Resmî fakr, kendisindeki zühdün sûreti ve işâretidir. Hakikî fakr, zühdden de öte bir şey olup, sıfatların hükmünden çıkmak ve hiçbir şeyi kendine tahsis etmeme durumuna gelmektir.[1144] Yine sûfîlere göre fakîr, yiyeceği olmayan yoksul değil; kalbini arzularından temizleyen kişidir. Onlara göre bu, fakrın negatif tarafına dair bir tariftir. Fakrın pozitif yönü ise fakîrin sadece Allah ile istiğnaya yani zenginliğe ulaşmasıdır. Tasavvufî bir terim olarak fakr,

[1142] Afifî, **Tasavvuf,** ss. 239-240.
[1143] Afifî, **Tasavvuf**, s. 240.
[1144] Camî, s. 18, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 74].

beşerî sıfat arzu ve istekler yok edilerek, sadece Allah ile ünsiyeti elde etmektir. Bu anlamıyla fakr, fenâ terimiyle yakınlaşır.[1145] Kavramın tasavvuf döneminde semantik açıdan kuvvetli bir mânâ değişikliğine uğradığı söylenebilir.

Gazâlî fakr/fakîr ismini, mânevî fakîrlik hâlini yaşayanın daha çok hak ettiği üzerinde durmuştur. Kim nefsini Allah'a muhtaç olmakla bilirse o, "fakîr" ismine daha lâyıktır. Bununla birlikte fakr bu iki mânâ (maddî-mânevî) arasında müşterek bir isimdir. Bu müştereklik bilindiği zaman; Resûlullah'ın, "Fakîrlikten Sana sığınıyorum[1146]", "Fakîrlik neredeyse küfr olacaktı"[1147] sözleriyle; "Beni miskîn(fakîr) olarak dirilt/yaşat, miskîn olarak öldür" duası arasında bir zıtlık olmadığı anlaşılır. Çünkü mecbur olan muhtacın fakîrliğinden (maddî fakr) Allah'a sığınmış; miskînliği, zilleti ve yalnız Allah'a muhtaç olmaktan oluşan fakîrliği ise ikrar edip bunu dualarında Allah'tan istemiştir.[1148]

Tasavvuf döneminde izâfî anlamı baskın olan fakr kavramı, bir kısım sûfîler tarafından geliştirilerek, "fakr mı yoksa zenginlik mi daha üstündür?" şeklindeki tartışmalara konu olmuştur. Burada geçen fakr ve zenginliğin maddiyatla alâkası yoktur. Bu sûfîler nefsin iki hâli olan fakr ve zenginlikten hangisinin sûfî için tercih edilmesi gerektiğinde ihtilaf etmişlerdir. Mesela Yahya b. Muâz, Ahmed b. Ebi'l-Havârî, Muhâsibî gibi kişiler, gınânın fakrdan üstün olduğunu düşünenler arasındaydılar. Bununla birlikte çoğu sûfî Kur'ân ve sünnette fakîrlerin övülmesi, Allah'ın en sevdikleri arasında olmaları ve fıtraten her insanın Allah'a muhtaç olması gibi nedenlerle, sûfînin fakrla vasıflanmasının daha üstün olduğu görüşündeydiler.[1149]

Mârifet ve fenâ etkisiyle geliştirilen bu teorilerle birlikte adı geçen asırlarda ve daha sonra fakrı zühd dönemindeki -ibtidâî- algıyla yorumlayan ve fakîre bu bakış açısıyla bakan sûfîler de yok değildi. Bunun ilk ve temel sebebinin, kişiye dair algı ve hâl neticesinde dile getirilen sübjektif değerlendirmeler olduğu söylenebilir. Nicholson bu durumu dile getirmiştir:

> *Mutasavvıf yazarlara âşinalığı olan kimse, onların ıstılahlarının muğlâk oluşu ve aynı kelimenin, bakış açısına göre değişen oldukça farklı anlamlarının birçoğunu olmasa bile, ekseriya belirli bir kısmını içine alışı hususunda bilgi edinmeye*

[1145] Afifî, **Tasavvuf**, s. 240.
[1146] Buhârî, ed-Deavât, 39, s. 1587 [nr. 6368].
[1147] Aclûnî, II, s. 126.
[1148] Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 175.
[1149] Afifî, **Tasavvuf**, ss. 241-242.

ihtiyaç duymayacaktır. İşte sûfî metinlerinde görülen bu karışıklık, bundan doğmaktadır. Söz gelişi fakr, bir yorumcu tarafından müteal bir görüş olarak; bir başkasınca da dînî hayatın amelî bir düsturu şeklinde açıklandığı zaman, anlamlar uyuşamaz. İkinci görüşe göre fakr, sûfîliğin sadece başlangıcını teşkil eder.[1150]

V./XI. yüzyılda ise Hucvirî, fakr ve zenginlik arasındaki bu karşılaştırmalara ek olarak, tasavvufta bir mertebe olan fakr ile tasavvuf arasındaki mukayeselere yer vermiştir. Buna göre tasavvuf yolu hakkında bilgi sahibi olan âlimler, fakîrlik ile sûfîliğin hangisinin daha üstün olduğu meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Bir gruba göre fakr safvetten; diğer bir gruba göre ise safvet fakrdan daha mükemmeldir.[1151]

Tasavvuf döneminde fakr ve fakîr kavramlarına bakış, artık zühd dönemindekinden farklıdır. Zira tasavvuf döneminde fakr kavramı çoğunlukla nazarî bağlamda ele alınmıştır. Bu bakımdan fakîr tipi de zühd dönemindeki özelliklerinden farklıdır. Kavramın etrafındaki anahtar terimler dahî tasavvuf döneminde daha başkadır. Mesela artık fakr, -belki de zühhden ziyade- gınâ ya da safâ terimleriyle kıyaslanır olmuş ve bunların benzerliği veya farkı hakkında çeşitli fikirler yürütülmüştür.

Daha sonra fakr kavramı, tasavvuf sistemi içinde makamlardan biri olarak kabul edilmiştir. Nitekim Serrâc'a göre fakr, tasavvufî makamların dördüncüsüdür.[1152] Fakat fakr çok defa tasavvufî bir makam değil; bir yol yahut metot olarak da görülmüştür.[1153] Fakrı "Belâlarının hepsi izzet olan bir belâ denizidir"[1154] şeklinde tarif eden Cüneyd el-Bağdâdî'ye göre tasavvufun bina edildiği sekiz şeyden biri fakrdır ve o, Hz. Muhammed'e aittir.[1155] İbrahim b. Ahmed el-Havvâs'a (ö. 291/903) göre de fakr şeref giysisidir. Peygamber libâsıdır. Sâlihlerin cilbâbı, müttakîlerin tâcı, mü'minlerin süsü, âriflerin ganimeti, mürîdlerin uyarıcısı, itaatkârların kalesi,

---

[1150] Nicholson, **İslâm Sûfîleri**, s. 73. İkinci görüşe dair Câmî eserinde Ebû Abbas en-Nihavendî'nin "Fakr tasavvufun başlangıcıdır" (bkz. **Nefehât**, s. 18, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 73]) sözünü nakletmiştir. *Tezkire*'de bu söz, "Fakrın nihâyeti, tasavvufun bidâyetidir" şeklinde geçmektedir. Bkz. Attar, s. 771, [**Evliya Tezkireleri**, s. 708].

[1151] Bu konuya ayrıntılı olarak yer vereceğiz. Bu tartışmalar için bkz. Hucvirî, ss. 55-58, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 118-120].

[1152] İlk üç makam tevbe, vera' ve zühddür. Bkz. Serrâc, ss. 68-74. Bu kavram *et-Taarruf*'ta tevbe, zühd, sabır, fakr şeklinde yine dördüncü sırada ama sabırdan sonra yer alırken (bkz. ss. 111-113); *er-Risâle*'de daha sonraki sıralarda bulunur. Bkz. s. 451 ve devamı.

[1153] Süleyman Uludağ, "Fakr", **DİA**, Ankara, 1995, XII, s. 133.

[1154] Serrâc, s. 231, 292. Hucvirî aynı sözü Şiblî'ye atfederek rivâyet eder. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 27, [**Hakikat Bilgisi**, s. 92].

[1155] Hucvirî, s. 39, [**Hakikat Bilgisi**, s. 102]. Muhammedî fakr için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'ân'ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf,** Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1979, ss. 333-352.

günahkârların zindanıdır.[1156] Fakr, (yalnız O'na muhtaç olma anlamında) evliyânın sıfatındandır.[1157]

Istılahların geliştiği ve yerleştiği sonraki dönemlerde fakr kavramına dair kayda değer bir hususu dile getirelim. İlk dönemde genelde fakr ve zühdü çok yakın anlamda tarif edenlere mukābil; bir süre sonra bu iki kavramın aynı şey olmadığını savunan görüşler de zuhûr etmiştir. Sühreverdî bu konuda şöyle diyor: "Bazen fakr hakkındaki işaretler zühd mânâsına benzer ve dâhilken; öte yandan tasavvufun anlamına da benzer. Müsterşid (işin başında olan mürîd) bunları birbirinden ayırt edemez… Zühd başka, fakr başkadır."[1158] Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî'ye (ö. 563/1168) göre de zühd, fakr demek değildir. Çünkü onlara (sûfîlere) göre fakr, sadece yokluk ve yoksunluk anlamında değildir. Aksine övülen fakr, Allah'a güvenmek ve taksim ettiğine razı olmaktır.[1159]

Sûfîler arasında fakr algısının zühd dönemine nazaran daha farklı ve gelişmiş olduğu söylenebilir. İlk dönemde daha çok zühd ve fakr ilişkisi kurulurken, artık ehl-i tasavvuf fakr ve safâ kavramlarının mâhiyeti ve birbiriyle alâkası hususuna yönelmişlerdir. Öyle ki bir müddet sonra fakîr denilince sûfî anlaşılmaya başlanmıştır. Şimdi tasavvuftaki bu ilişkiye yer verelim.

3.3.2. Sûfî ve Fakîr

Tasavvuf dönemindeki fakr algısına bir giriş yaptıktan sonra, fakîrin sûfî terimi ile bağlantısını ve ilk sûfîler ve sûfî müellifler tarafından fakîr tipinin nasıl anlaşıldığını analiz etmeye çalışalım.

Öncelikle fakîrin safâ ve tasavvuf yönüne dönük bazı tespitleri ortaya koymak istiyoruz. Sûfî ve fakir arasında doğrudan bir ilişki kuran ve İbnü'l-Cellâ'ya atfedilen bir rivâyete göre, kendisine "Sûfî ne demektir?" diye sorulduğunda o, şöyle cevap vermiştir: "Bu ilmin şartını bilmiyoruz. Ama onu (sûfîyi) sebeplerden soyutlanmış, mekânsız olarak Allah ile beraber ve Hakk'ın her mekânda ilimden mahrum etmediği

[1156] Serrâc, s. 74.
[1157] Ebû Amr el-Mervezî'ye ait bu söz için bkz. Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 155.
[1158] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 54.
[1159] Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî, **Âdâbu'l-Mürîdîn**, tah. Asım İbrahim el-Kiyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 2005, s. 13.

fakîr olarak biliriz. Böylece o, sûfî olarak adlandırılmıştır."[1160] İbnü'l-Cellâ sûfîyi Allah dışındaki her şeyden ve alâkadan soyutlanan, her an O'nunla olan ve tasavvuf ilminden mahrum edilmeyen fakîr olarak tarif etmiştir.

Sûfîlere fakîr denmesinin birtakım sebepleri vardır. Kimi müellifler bu hususa değinmişlerdir. Nitekim daha önce yer verdiğimiz üzere Serrâc, bazı âyetlerden hareketle bu ismi sûfîlere Allah'ın verdiğini nakletmiştir. Şöyle ki Şam halkı sûfiyyeyi fukarâ olarak tesmiye etmişler bazı âyetleri dikkate alarak "Bu ismi onlara Allah verdi" demişlerdir.[1161] Kelâbâzî ise sûfîlerin, mallardan hâlî olup, onları bıraktıkları için "fukara" olarak isimlendirildiklerini söyler.[1162] Eserinin "Sûfîlerin Makām ve Hâlleri" bahsinde fakrın ardından tasavvufa yer veren Kuşeyrî[1163]; fakrın, asfiyânın yani safâ sahibi olanların süsü olduğunu belirterek, sûfîlik ve fakîrlik arasındaki alâkayı ifade etmiştir.[1164]

Sûfî ve *fakîr* terimlerinin birbiri yerine kullanıldığına dair yukarıdaki verilerle birlikte, bazen bu terimlerin girift hâle geldiği ve nakleden kişi ile asıl söz sahibinin farklı terimler kullandığı görülür. Nitekim Kuşeyrî'nin naklettiği bir anektota göre, şeyhin huzuruna varan kişi önce fakîr olarak vasfedilmiş, şeyhin yani İbn Hafîf'in kendisine cevabında ise aynı kişi sûfî zümresine hasredilmiştir. Günlerden bir gün bir 'fakîr' gelir ve İbn Hafîf'e "Bende vesvese var" der. Şeyh ise şöyle cevap verir: "Öyle bir zamana ulaştım ki sûfîler (sûfiyye) şeytanla alay ederdi. Şimdi, şeytan onlarla alay ediyor."[1165] Bu örnekte de tasavvuf mensuplarının, fakîr için sûfî ya da sûfî için fakîr dedikleri anlaşılır.

Sûfîler *fakr* ve *safâ/safvet* arasında müspet yönde alâka görmekle ve bazen iki kavramı birbirinin yerine kullanmakla birlikte, bunlarla ilgili karşılaştırma da yapmış ve hangisinin daha üstün olduğu hakkında konuşmuşlardır. Bu hususun, tasavvuf döneminin sonlarında terimlerin iyice belirginleştiği ve yerleştiği bir dönemde genelde

---

[1160] Serrâc, s. 46; Harkûşî, **Tehzîb**, s. 33; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 468. İbare *Tezkire*'de "Sûfî, sebeplerden soyutlanmış fakîr kişidir" şeklinde tek cümle olarak yer almıştır. Bkz. Attar, s. 477, [**Evliya Tezkireleri**, s. 455].

[1161] Serrâc, s. 46. Âyetler için bkz. Haşr 59/8; Bakara 2/273.

[1162] Kelâbâzî, s. 30.

[1163] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 451-463.

[1164] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 452.

[1165] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 120-121. Buna benzer bir rivayet İbnü'l-Cevzî tarafından şöyle nakledilmiştir: Bana kadar ulaşan bir habere göre Ebû Hamid eş-Şîrâzî bir fakîre: "Nereden abdest alırsın?" diye sorunca fakîr: "Nehirden, bende taharet konusunda vesvese var" der. Bunun üzerine eş-Şirazî şu cevabı verir: "Benim zamanımda/bildiğim sûfiyye şeytanla alay ederlerdi; şimdi ise şeytan onlarla alay ediyor." Bkz. **Telbîsü İblîs**, s. 168.

müelliflerce ele alındığını belirtmeliyiz. Bu konuya değinenlerden biri olan Hucvirî, "Sûfîlerin Fakr Meselesinde İhtilâfları" isimli bir bölümde tasavvuf yolu hakkında bilgi sahibi olan âlimlerin, fakîrlik (dervişlik) ile sûfîliğin hangisinin daha üstün olduğu meselesinde ihtilaf ettiklerini, bir grubun fakrı safvetten daha mükemmel gördüklerini, başka bir topuluğun ise safveti fakrdan daha mükemmel gördüklerini belirtir. Fakrı safvetten önde tutanlara göre fakr küllî bir fenâdır, safvet ise makamlardan bir makamdır. Fenâ zuhûr edince makamların hepsi tümden yok olur.[1166] Buna göre fenâ hâli yani fakr, her şeye galebe çalıp yok ettiği gibi safveti de yok eder.

Safvet ve fakr konusunda, kendi zamanında sözün uzayıp gittiğini belirten Hucvirî, bir de safveti fakra tercih edenlerden bahsetmiştir. Mesela o, Bağdatlı sûfî Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'ye[1167] nispet edilen "Nûriyye"nin şiârının, tasavvufu fakrdan (ve sûfîliği zâhidlikten) üstün tutmak olduğunu belirtmiştir.[1168] Safveti tercih edenlere göre fakr vardır ve isim almıştır. Safvet ise tüm varlıklardan arınmaktır. Safâ fenânın aynıdır. Hâlbuki fakr, gınânın aynıdır. Buna göre fakr makamlardan bir isimken, safvet kemâl isimlerindendir. Safvet ismini daha önde görenlerin gönüllerinde o, tazime daha çok lâyık görülmüştür. Çünkü keder ve bulanıklığın kaybolması ve âfetlerin yani nefsanî arzuların sona ermesi için en münasibi safvettir. Sûfîlerin bu iki adlandırmayla amaçları sözle anlatmaya imkân vermeyen mânâyı bildirmek ve ona işarette bulunmaktır. Hâlbuki bu mânâyı ister fakr, ister safvetle anlatsınlar, bir fark yoktur. Bunlardan birini takdim diğerini te'hir edenler ise bu mânânın aslını ve hakikatini bilmeyen lisan ehlidir. Oysaki bu mânâyı tahsil edip de onu kalbinin kıblesi hâline getiren kişiye göre kendisine fakîr ya da sûfî denmesi eşittir.[1169]

Fakr ve safvet arasındaki farkı belirttikten sonra, her sûfînin fakîr olarak isimlendirilemeyeceğine dikkat çeken Hucvirî bir olay nakletmiştir: Şeyh Ebû Müslim Fârısî'den şöyle anlattığını duydum:

> *Ebû Saîd'e karşı sürekli bir husumetim vardı. Bir gün onun yanına gittim, üstümde, kirden deri hâline gelmiş bir abâ vardı. Yanına girince, kendisini bir sedirde oturmuş ve Mısır işi bir elbise giymiş bir hâlde gördüm. Kendi kendime: '(Kendisini dünyaya bağlayan) bütün bu bağlara rağmen, bu adam fakîrlik*

[1166] Hucvirî, s. 55, [**Hakikat Bilgisi**, s. 118].
[1167] Nûrî hakkında ayrıntılı bilgi bkz. Mustafa Kara, "Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî", **DİA**, Ankara, 1994, X, ss. 328-330.
[1168] Hucvirî, s. 199, [**Hakikat Bilgisi**, s. 253]. Ayrıca bkz. Attâr, s. 459, [**Evliya Tezkireleri**, s. 426].
[1169] Hucvirî, ss. 55-56, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 118-119].

davasında bulunuyor. Ben ise bütün bu tecrid ve terk hâliyle fakirlik davasında değilim. Ben bu adama nasıl muvâfakat edeyim?' dedim. Hemen kafamda dolaşan düşüncelere vâkıf oldu, başını kaldırdı ve bana dedi ki: "Ey Ebû Müslim! Kalbi, Hakk'ın müşâhedesinde kāim olan bir kimseye fakîr isminin verileceğini sen hangi divanda ve kitapta gördün?

Ebû Müslim diyor ki: 'Ona karşı beslediğim zandan dolayı pişman oldum, hüsnü zanna yakışmayan düşüncelerden dolayı ondan özür diledim."[1170] Öyleyse fakr, tasavvufun yani müşâhedenin başlangıcı mesabesindedir. Bu örnekte vurgulanan diğer bir husus, hakiki fakrın dıştaki görünüşte olmadığıdır.

İlk sûfîlerin söylemlerinde Nûriyye yolu hariç, fakr-safvet ayrımı net olarak görülmezken; özellikle Kuşeyrî, Hucvirî gibi müelliflerin görüşlerinden öğrendiğimize göre, tasavvuf döneminin sonuna doğru fakr ve tasavvuf karşılaştırmaları üzerinde sıkça durulmuş ve genelde tasavvuf ve sûfî üstün tutulmuştur.[1171]

Fakîr tıpkı zâhid gibi, bu dünyadaki zühdü, fakrı ve birtakım mahrumlukları sebebiyle âhiretten bir pay umar. Yani bir beklenti içindedir. İşte onun bu hâli Allah Teâlâ ile arasında bir engel oluşturmuş ve böylece sûfînin gerisinde kalmasına neden olmuştur. Zira sûfînin, Hakk Teâlâ karşısında, bu hazların farkında olup taleb edecek bir irâdesi kalmamıştır. O, fenâ hâlinde irâdesini Hakk'a teslim ettiğinden, Allah'la sûfî arasında herhangi bir engel yoktur. Bununla ilgili olarak Câmî, İbn Hafîf'in şu sözünü nakleder:

Sûfî, Hakk Subhânehu ve Teâlâ'nın severek onu Kendisine dost edindiği kimsedir. Yani onu fânî kılmıştır. Fakîr o kimsedir ki kendi nefsini fakr içinde Allah'a yakın olmak için tamamen fânî kılmıştır, yani Allah sûfîyi severek Kendine dost edinmiştir. Oysa fakîrin, fakr hayatı yaşamasından maksadı, Allah'a yaklaşarak nefsini kurtarmaktır.[1172]

Henüz hicrî IV. asırda fakîr ve sûfînin mertbelerine dair net ayrımların zuhûr ettiği görülür. Daha sonra bu nevi görüşler sistematize edilmiştir.

Tasavvuf döneminde fakrın zühd dönemindekinden farklı olarak daha teorik şekilde îzah edildiği anlaşılmaktadır. Fakr kavramına farklı nitelik kazandırılmış,

[1170] Hucvirî, s. 172, [**Hakikat Bilgisi**, s. 226].
[1171] Sonraki dönemlerde Câmî'nin bu yöndeki görüşleri için bkz. **Nefehât**, s. 17, [**Evliya Menkıbeleri**, ss. 72-73].
[1172] Câmî, ss. 17-18, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 73].

tasavvuf döneminde sûfîlere, öne çıkan bazı özellikleri nedeniyle ya da bölgeye göre bazen fakîr adı verilmiştir. Fakîr, çeşitli özellikleriyle sûfîler zümresine dâhil olsa da "her fakîr sûfî; her sûfî de fakîrdir" demek iddialı olabilir. Zira fakr bazen sûfîliğin başlangıcıdır, bazen de sûfînin hâllerinden bir hâl olup, onun öne çıkmayan bir niteliği olabilir. Ayrıca fakîrin, tıpkı zâhid gibi bazı özellikleriyle sûfînin gerisinde kaldığı ve dönemin sonuna doğru, eleştirilmeye başlandığı anlaşılmaktadır.

3.4. VELÎ

Sûfî kelimesinin anahtar kavramlarından biri "velî"dir. Feîl veznindeki *velî* (ولـيّ), nâsır, yardımcı anlamındadır. Velînin zıddı *adüvv* (عدوّ) yani düşmandır. *V-l-y* (وَلِىَ) fiilinin masdarı *velâyet*tir (وَلاية). *Vilâyet* (وِلاية) ise imâret, yani emirlik, otorite ve güç mânâsındadır. Velâyet ve vilâyet Nusret yani yardım anlamına da gelir. *Mevlâ* (مولى); efendi, sorumluluk üstlenen dost, arkadaş, komşu ve yakın demektir.[1173] Ferrâ'ya göre Arab'ın kelâmında velî ve mevlâ birdir. Mesela ذٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ (Bu, inananların Allah'ın dostu/yardımcısı olmasından sebebiyledir. İnkârcıların ise hiçbir dostu yoktur)[1174] âyetinde "lâ mevlâ", "lâ veliye" demektir. Hz. Peygamber, "Ben kimin mevlâsıysam, Ali de onun mevlâsıdır"[1175] sözüyle ben kimin velîsiysem, Ali de onun velîsidir demek istemiştir.[1176] Dost ve yardımcı anlamlarının yanı sıra velî, sözlükte "ard arda yağan yağmur" mânâsına da gelir. *Vellâ* (ولىّ) yönelmek, *tevellâ* (تولىّ) bir işi üstlenmek anlamındadır. Tevellâ (عن) harf-i ceriyle yüz çevirmek demektir. *İstevlâ* (استولى) ise ele geçirmek, işgal etmek mânâsına gelir.[1177]

Kur'ân-ı Kerîm'de[1178] yirmiden fazla âyette velî sıfatı Allah'a nisbet edilerek O'nun müminlerin dostu, hâmisi olduğu bildirilmiş, bunların bir kısmında peygamberlerin ve mü'minlerin Allah'ı velî edindikleri belirtilmiştir. Bazı âyetlerde ise velî kelimesinin yanında "nasîr" (yardımcı), "şefî", "vâkı" (koruyan) sıfatları yer

[1173] Cevherî, s. 1270.
[1174] Bkz. Muhammed 47/11.
[1175] İbn Mâce, Mukaddime, 11, s. 37 [nr. 121].
[1176] İbn Manzûr, XV, ss. 406-408, 411.
[1177] Bkz. Cevherî, s. 1270.
[1178] Kelimenin Kur'ân'daki kullanımı için bkz. Mehmet Sürmeli, "Kur'ân-ı Kerîm'de Velâyet Kavramı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 9, 2002, ss. 303-336.

almıştır. Dokuz âyette velînin çoğul şekli olan evliyâ da bu mâhiyette yer almıştır.[1179] Ayrıca Kur'ân'da *sâih, rabbânî, sâlik, şehîd, sıddîk, berr-ebrâr, ahyâr, mukarreb, sâbik-sâbikûn, kānit* gibi kelimeler de dindar ve Allah'ın yakını olan mümin mânâsında kullanılmış olup, bunların hepsi velilerin sıfatları arasındadır.[1180] Bu âyetlerle birlikte, "şeytanın dostları" olarak Allah'ın karşısında bir araya gelip birbirlerini dost edinenler için de velî lafzının geçtiği âyetler vardır.[1181]

Kur'ân'daki âyetlerin yanı sıra, bazı hadîslerde de velî terimi geçer.[1182] Bunlardan biri: "Allah'ın velîsi cömertlik ve güzel ahlâk üzere yaratılmıştır"[1183] şeklindeki rivâyettir. Velîlik hakkında kudsî hadîs olduğu belirtilen bazı rivâyetler şöyledir:

> *Hz. Peygamber'den rivâyet edildiğine göre şöyle buyurulmuştur: Cebrâil, Ulu ve Yüce Allah'ın şöyle dediğini haber vermiştir: "Evliyâm ve dostlarım kubbelerimin altındadır. Onları sadece ben ve bir de velîlerim tanırlar."*[1184]
> *Benim katımda kendilerine en çok gıpta edilen velîlerim, malları az olan, namazdan haz alan, Rabbi'ne en güzel şekilde kulluk/ibadet ve itaat eden, (hâli) insanlardan gizli olandır. Ortalıklarda çok görünmez. Rızkı kendine kıt kanaat yeter ama o buna sabreder…*[1185]
> *Kim benim bir velîme düşmanlık ederse, ben ona mutlaka savaş açarım. Kulum üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla Bana yaklaşamaz. Kulum nâfilelerle de Bana yaklaşmaya devam eder, nihayet Ben onu severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum; Benden bir şey isterse veririm, Bana sığınırsa onu korurum. Ben yapacağım bir hususta mü'min kulumun canını almadaki tereddüdüm kadar tereddüte düşmem. O,*

[1179] Bekir Topaloğlu, "Velî", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII, s. 24. Kur'ân'da velî ile ilgili âyetler: Yûnus 10/62; Fussilet 41/31; Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68; Mâide 5/55; A'râf 7/196; Şûrâ 42/9; Tevbe 9/71; Enfâl 8/40, 73; Bakara 2/286; Âl-i İmrân 3/150; Hac 22/78; Muhammed 47/11; Tahrîm 66/2. Velî kelimesinin ve farklı türevlerinin Kur'ân'daki kullanımı için ayrıca bkz. Isfahânî, ss. 533-535.
[1180] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 48.
[1181] Mesela bkz. Enfâl 8/73; Nahl, 16/100; Kehf 18/50; Hac 22/4; Ankebût 29/41.
[1182] Velâyet hadîsleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları,** ss. 129-177. Yıldırım'a göre sûfîler hadîslerde geçen velî kelimesini her ne kadar kendi anlayışları doğrultusunda algılamış olsalar da velî teriminin geçtiği bütün hadisleri böyle algılamak doğru değildir. Genel olarak bu tür hadislerde velî kelimesini terim mânâsıyla anlamak daha uygundur. Zira hadîslerin siyak, sibak ve sevkedilişleri sûfîlerin anladığı mânâda kesin konuşmaya imkân verecek güç ve kesinlikte değildir. Hadîsler daha çok genel ifadeleri içermektedir. Bkz. aynı eser, s. 142.
[1183] Serrâc'ın yer verdiği bu rivayetin (bkz. **el-Luma'**, s. 163) mevzû olduğu, onu Kuşeyrî'nin *el-Erbaîn*'inde; el-Felâkî'nin *el-Fevâid*'inde yer aldığı, İbn Asâkir'in de naklettiği belirtilmiştir. Bkz. Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî, **Sisiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevzûa**, II, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1412/1992, II, s. 88 [nr. 622].
[1184] Hucvirî, s. 60, [**Hakikat Bilgisi**, s. 123]. Kaynağı bulunamayan, hiçbir hadîs mecmuasında yer almayıp sadece tasavvuf kitaplarında yer alan bu hadîsin, sûfîlerin sözüne benzeyen uydurma bir rivâyet olduğunu belirtmiştir. Bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 148; Muhittin Uysal, **Tasavvuf Kültüründe Hadis**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 433.
[1185] Tirmizî, Zühd, 35, IV, s. 168 [nr. 2347]. Hâkim rivâyeti "…en çok gıpta edilen insanlar…" şeklinde nakletmiştir. Bkz. **el-Müstedrek**, IV, s. 137 [nr. 7148].

ölümden hoşlanmaz ve aslında Ben de onun hoşlanmadığı şeylerden hoşlanmam.[1186]

Velâyet ve velîlik kelimeleri fıkhî bir ıstılah olarak, hukukî yetki anlamına gelir.[1187]

Tasavvufta velî Allah'ın koruması altındaki dostu ve sevgili kulu demektir.[1188] Velî, feîl vezninde ism-i fâil sigasında, ibadet ve taat işini üstlenen ve devamlı olan taatine herhangi bir itaatsizliğin ve isyanın karışmadığı kimsedir. İsm-i mef'ûl sîgasındaki hâliyle ise kendisi üzerinde Allah'ın iyilik ve ihsanının devam ettiği ve işlerini Allah'ın gördüğü kişidir.[1189] O, en başta Allah'ın dostu olmakla birlikte, sûfî, gayb ereni, ârif gibi özellikleriyle birçok kâmil sıfatı bünyesinde barındıran bir tiptir. Tasavvufî tipler arasında Kur'ân ve hadîslerde, hakkında en çok mâlumat bulunan tipin de velî olduğu söylenebilir.

Afîfî velâyet düşüncesinin tasavvufta birden ortaya çıkmayıp İslâm'dan önce de var olan kadîm bir inanış olduğunu belirtmiştir.[1190] Kendisi, ileri sürülen bir görüşe göre cehâletin ve bâtıl inançların yaygın olduğu bölgelerdeki pek çok müslümanın Allah ile bağının sadece zayıf bir manevî ilişkiden ibaret olduğuna işaret etmiştir. Onların bütün dînî ilişkileri, velîlerdir. O Müslümanlar, bu velîler aracılığıyla Allah ile irtibat kurarlar. Ancak velînin gücüne dair bu tarz inançların tarihsel olarak tasavvuftan önceye dayandığı unutulmamalıdır. Zira velâyet telakkisi ya da onun karşılığı olan inançlar, müslümanların fethettiği yerlerde İslâmiyet kadar yaygındı. Tasavvuf, İslâmlaşan bölgelerde zuhûr edince buraların mânevî kültürünün bir parçası olan düşüncelere, tasavvufî bir boyutla yön verir.[1191]

İslâm öncesinde velî kültünün var olduğuna ve İslâmdaki, tasavvuftaki ve Şîa'daki velâyet düşüncesine etki ettiğine dair bazı tespitler de vardır. Buna göre erken bir devirde kadim kültürlerin ve beşerî mirasın beşiği olan Filistin, Suriye, Mezopotamya, İran, Harizm, Maveraünnehir, Mısır gibi yerler müslümanlar tarafından fethedilmiş, halkları da genellikle müslüman olmuşlardı. Bu toplumlar

---

[1186] Buhârî, Rikāk, 38, s. 1617 [nr. 6502]. Mutasavvıflar velîlik konusunda genelde bu hadîse atıfta bulunurlar. Bkz. Süleyman Uludağ, "Velî", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII, s. 25.
[1187] Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "Velâyet", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII, ss. 15-19.
[1188] Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 379. Ayrıca bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, ss. 697-698.
[1189] Cürcânî, Ta'rîfât, s.213; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 436; Hucvirî, s. 226, [**Hakikat Bilgisi**, s. 274].
[1190] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 255.
[1191] Afifî, **Tasavvuf**, ss. 258-259.

arasında çok eski zamanlardan beri bir evliya kültü ve bununla ilgili ritüeller vardı. Bu halkların İslâm'a girerken, daha önce sahip oldukları evliyâ kültlerini ve ritüellerini beraberlerinde İslâm'a getirip getirmedikleri, getirmişlerse de bunların sûfîlikteki velîliği veya Şiîlikteki velâyeti ne miktarda etkilediği merak konusudur.[1192] Tasavvuf, mârifet, fenâ gibi kavramlar hakkında söz konusu edilen farklı kültürlerden etkilenme meselesi, velâyet hakkında da gündeme gelmiştir. Mesela Fazlur Rahman'a göre Kur'ân menşe'li velî kelimesine Doğu Hristiyan mistisizmi, gnostisizm ve Yeni Eflatunculuk'tan alınan bir muhtevâ kazandırılmıştır.[1193]

İslâm kültüründen önce eski kültürlere atfedilen velî ve bu kökten türeyen kelimeler, temel İslâm kaynaklarında yer almasıyla İslâmî bir veche ve anlam kazanmıştır. Velî olmak, Kur'ân ve hadîslerdeki anlamıyla ilk dönemlerde Allah'ın dostu ve müttefiki olan ve her an O'nun rızâsına göre hareket etmeye gayret eden müttakî müslümanın vasfıydı. Zühd dönemiyle birlikte velî ve evliyâ kavramı ibadet veya zühd hayatının bir parçası olarak görülmeye başlandı. Daha sonra sûfîlik ve tasavvufun ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte bu sefer velî-evliyâ terimleri tasavvuf merkezli bir dindarlığın temeli hâline geldi ama eskisine göre daha zengin bir içerik kazandığından önemi ve değeri de artmış oldu.[1194]

Özellikle ilk zâhidleri de içine almak sûretiyle evliyâullahtan sayılan zümrelere çeşitli isimler verilmiştir. Bunlar arasında sûfî, mutasavvıf, fakîr, ârif gibi isimler de bulunur.[1195] Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakātu'l- Asfiyâ'*sında, Sülemî'nin *Tabakātu's-Sûfiyye*'sinde, Ferîdüddîn Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sında geçen zâhid, âbid, nâsik, kurrâ, sûfî ve mutasavvıfların ortak noktası evliya zümresi arasında bulunmalarıdır.[1196] Öyleyse velînin, tasavvufta idealize edilmiş olan birçok tipin ortak adı olduğu söylenebilir.

[1192] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 52.
[1193] Bkz. Rahman, s. 170.
[1194] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 52.
[1195] Tarih boyunca çeşitli İslâm beldelerinde evliyâullaha verilen bazı isimler arasında *ehlullah, halifetullah, abd-kul, safî-asfiyâ, ricalullah, merdân-ı Huda, Allah adamı, hak erenler, sıddîk, sâlih, mustafa, mücteba, hasse, hassetullah, havâs-ı Huda, er, eren, ermiş, yatır, baba, dede, ata, aziz, ârif, fakîr, garîb, miskîn, şeyh, mürşid, meczûb, mecnûn, divane, abdâl, büdela, kutub, gavs, gayberenler, işan, rehber, delil, kılavuz, pir, halîl, habîb, sûfî, mutasavvıf, derviş* bulunmaktadır. Bkz. Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 60. Velîler için dillere ve bölgelere göre kullanılan diğer isimler hakkında bkz. Uludağ, XLIII, s. 25.
[1196] Uludağ, XLIII, s. 25.

Velî kavramının geçtiği âyet ve hadîslerde kelimenin öncelikle dost, yakın, yardımcı gibi mânâlarda kullanıldığı unutulmamalıdır. Daha sonra bu âyetler ve hadîsler sûfîler tarafından tasavvufta ifade ettiği mânâ üzere yorumlanarak, tasavvuf eserlerinde velî ve velâyet konusunu işleyen bölümlerde yer almıştır. Dolayısıyla kelime, sisteme dâhil olarak semantik bir değişime uğramıştır. Kavramın bu özel mânâyı kazanma süreci ele alınarak, onun sûfîler zümresi içerisinde yer alan bir tip olarak ne anlam ifade ettiği daha iyi anlaşılabilir.

3.4.1. Velînin Özellikleri

Velî kavramının İslâm'da ve tasavvuftaki mâhiyetini anlattıktan sonra bir tip olarak velînin bazı özelliklerine yer vermek istiyoruz. Bu nedenle erken dönem klasiklerinde geçen bazı tasvirlere değinmek uygun olacaktır.

Velî tipinin nasıl olması gerektiğine dair İbrahim b. Edhem'e atfedilen bir hikâyeye Kuşeyrî ve Hucvirî yer vermişlerdir. İbrahim b. Edhem bir adama "velî olmak ister misin?" diye sorar. Adam "evet" der. Bunun üzerine İbrahim: "Öyleyse dünya ve âhiretten hiçbir şeye rağbet etme, kendini sadece Allah'a ada, O'nun sana teveccüh etmesi ve yardımını göndermesi için yüzünle O'na yönel" tavsiyesinde bulunur.[1197] Buna göre velî, dünya ve âhiretin kalbinde yer etmesine izin vermeyen, kalbini sadece Hakk'a yönelten kişidir.[1198]

Hucvirî'nin nefsle mücâhede, çile ve riyâzeti esas alan "Sehliyye" yolunun önderi olarak belirttiği Sehl b. Abdillah'a[1199] göre velî, fiilleri sürekli muvâfakat (Allah'ın irâdesine muvâfık) üzere olan kişidir.[1200] Fiilleri Allah'ın rızâsına ve irâdesine uygun hâle getirmek ise ancak tam bir nefs mücâhedesi ve riyâzet ile mümkündür. Zira bu temrinlerle nefsin zıddına hareket etmek her şeyin Allah'ın iradesine uygun olması demektir.

[1197] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 438; Hucvirî, s. 233, [**Hakikat Bilgisi,** s. 279].
[1198] İbrahim b. Edhem'in bu sözünün yorumu için bkz. Hucvirî, ss. 233-234, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 279-280].
[1199] Sehl'in yolu hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Hucvirî, ss. 206-225, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 258-273].
[1200] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 439.

Yolunun şiârı "velâyeti ispat" olan ve tasavvuf tarihinde velâyet üzerinde duran ilk sûfîlerden Hakîm et-Tirmizî[1201] *Hatmu'l-Evliyâ* adlı meşhur eserinde velîlerin alâmetlerini şöyle sıralar:

> *İlki, rivayete göre Resûlullah'a "Allah'ın velîleri kimlerdir?" denildiğinde verdiği şu cevaptır: "Görüldüklerinde Allah'ı hatırlatan kişilerdir."*[1202] *Mûsâ'nın (a.s), söylediği rivayet edilen şu ibaredir: "Ya Rabbi! Senin velîlerin kimlerdir?" Allah şöyle buyurmuştur: "Öyle kişilerdir ki Ben anıldığımda onlar hatırlanır, onlar anıldığında ben hatırlanırım." İkincisi, onlarda Hakk'ın kudreti vardır. Bu nedenle hiç kimse onlara karşı koyamaz. Üçüncüsü onlar firâsete sahibtirler. Dördüncü alâmetleri ilham sahibi olmalarıdır. Beşincisi, onlara eziyet edenin çıldırması ve kötü bir sonla cezalandırılmalarıdır. Altıncısı, onları kıskananlar hariç, diller onları övme hususunda ittifak eder. Yedincisi, dualarının müstecâb olması, kendilerinden an içinde bir yerden başka bir yere gitme, su üstünde yürüme, Hızır'la sohbet etme… kerâmetlerinin zuhûr etmesidir.*[1203]

Velînin ilk sûfîler tarafından tespit edilmiş en temel özelliklerinden biri şüphesiz, Allah'ın destek ve yardımını alması ve O'nun gözetiminde olmasıdır. Velî Allah'ın nusretine muhatap olurken, yine Hakk'ın ona bahşettiği birtakım kerâmet ve olağanüstü hâllerle desteklenebilir. Bunlar bir bakıma Allah'ın velîye özel ikramıdır. Ancak sûfîler, Allah'tan kuluna bir ibtilâ ve imtihan olur endişesiyle; kerâmete tevessül edip, bununla gururlanmaktan kaçınmışlardır.[1204] Ebû Hafs el-Haddâd en-Nîsâbûrî'ye velînin kim olduğu sorulunca: "Kerâmetlerle desteklenen ama onlardan gizlenendir/uzaklaştırılandır" cevabını verir.[1205] Yani Allah tarafından kerâmet ikram edilse dahî ondan sakınmak ya da bunu gösteriş malzemesi olarak kullanmamak, hakiki velînin şiarıdır.[1206]

[1201] Hakîmiyye, Hucvirî'nin hicrî III. ve IV. yy fırkaları arasında saydığı yollardan biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, ss. 225-263, [**Hakikat Bilgisi,** ss. 273-304].

[1202] Hadîs için bkz. Muhammed b. Alî b. el-Hasen b. Bişr el-Hakîm et-Tirmizî, **Nevâdirü'l-Usûl Fî Ehâdîsi'r-Resûl**, tah. Abdurrahman Amîra, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, II, s. 39; İbn Mubârek, s. 100, [nr. 217-218]; Ebûbekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'd- Dünya, **el-Evliyâ**, tah. Abû Hâcer Muhammed- es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekāfiyye, Beyrut, 1993, s. 14, 18.

[1203] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, s. 361. Fazlur Rahman'a göre "IV/X. yüzyılda velîlerin kerâmet sahibi oldukları inancı o kadar geniş bir çevrede kabul gördü ki İbn Sînâ gibi tam anlamıyla akılcı bir filozof bile 'atomcu olmayan' felsefî sisteminde ona bir yer buldu. İbn Sînâ, keramet olarak kabul edilen fiilleri, zihin gücünün madde üzerindeki 'tabîi' etkileri olarak açıkladı…" Bkz. **İslâm**, s. 175.

[1204] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 261.

[1205] Sülemî, **Tabakāt**, s. 107; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 120.

[1206] Sûfîlerin, velîlerin kerâmeti hakkındaki görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kelâbâzî, ss. 87-96.

Velînin bir vasfı da velî olduğunu bilse dahî hâlinin hem Allah hem kendisi tarafından gizlenmesi ve yabancıya izhâr edilmemesidir. Bâyezîd bununla ilgili "Evliyâullah Allah'ın gelinleridir. Bu gelinleri sadece mahremleri görür. Onlar Allah katında üns perdesi ardında örtülmüşlerdir. Dünyâ ve âhirette kimse onları göremez" demiştir.[1207] Nitekim Cüneyd'in bir arkadaşına yazdığı mektupta yer verdiği "Allah sana taatiyle ikram etsin. Sana velîlik bahşetsin, seni setriyle (gizleme) yüceltsin"[1208] duasında, velîlik ikram olunan kişinin bu hâlinin Allah tarafından gizlenmesi ve ulu orta açılmamasının, velî için bir izzet olacağını belirtmiştir. Velînin velî olduğunu bilip bilmemesinin câizliği hakkında erken dönemlerden itibaren bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bir kısım sûfîlere göre bunu bilmesi velîyi mekre düşüreceğinden câiz değildir. Bazılarına göre ise Allah'ın onları gözetmesinden ve korumasından dolayı bunu bilmesinde bir beis yoktur.[1209]

Kişiye velî olduğu malûm olsa bile bunu vasıta olarak kullanmamalı, bu konuda iddia sahibi olmamalıdır. Şah b. Şucâ el-Kirmânî'ye (ö. 270/884) göre nasıl ki fazilet ehli, faziletlerini görmedikleri sürece faziletliyse; velâyet ehli de velâyetlerini görmedikleri sürece velîdirler, velâyetlerini gördüklerinde onlar için velâyet kalmaz.[1210] Hakîm et-Tirmizî'ye göre velî daima hâlini gizler ama her şey onun velî olduğunu söyler. Müddeî yani iddiacı kendisinin velî olduğunu ifade eder, ama her şey onu inkâr edip yalanlar.[1211] Burada velînin velâyet hâlini kendi irâdesiyle saklaması gerektiğine de işâret vardır. Ebu Amr ed-Dımaşkî'nin (ö. 320/932) "Allah inansınlar diye enbiyaya âyet ve mucizeleri izhâr etmelerini farz kıldığı gibi, halk fitneye düşmesin diye de evliyâya sırları saklamalarını farz kıldı"[1212] ifadesinde de velîlerin bu hâllerini öncelikle bizzat kendilerinin sır olarak addedip ona göre hareket etmelerine işâret vardır.

Bazılarına göre velînin en önemli özelliklerinden biri, Allah'la birlikte iken zuhûr eden fenâ hâlidir. "Bir müslümanı, ne derin bir ulûhiyet bilgisi, ne iyi amellere

---

[1207] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 438.
[1208] Serrâc, s. 313.
[1209] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kelâbâzî, s. 90; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 437; Hucvirî, ss. 229-230, [**Hakikat Bilgisi,** s. 277].
[1210] Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemi, **el-Fütüvve**, tah. İhsân Zünûn es-Sâmirî-Muhammed Abdullah el-Kadehât, Dâru'r-Râzî, Amman, 2002, s. 74; Attar, s. 377, [**Evliya Tezkireleri**, s. 355].
[1211] Sülemî, **Tabakāt**, s. 218; Attar, **Evliya Tezkireleri**, s. 484. Ona atfedilen bu cümle *Tezkire*'nin aslında yer almayıp, tercümesinde mevcuttur.
[1212] Sülemî, **Tabakāt**, s. 215.

yönelme, ne zühd ve ne de ahlâk temizliği velî yapabilir ama bir tek lüzûmlu nitelik vardır ki o da nefs-i emmârenin fenâ bulmasının bir zâhirî işâreti olan vecd ve cezbedir"[1213] diyen Nicholsan'a göre, müslümanın velîye dönüşmesindeki ayırt edici özellik, fenâ hâlinin neticesi olan bazı durumlardır. Nitekim fenâ sûfîlere göre, yolun sonu, Allah'a vuslatın zirvesi, velâyetin makam ve kapısıdır. Onlara göre velî, ilâhî sevginin kendisini kapladığı ve kalbine, sevdiğinden başkası için bir yer bırakmayan kimsedir. Velî, Hakk'la bâki varlığıyla, kendi izâfî varlığından fenâ bulan kişidir.[1214] Tasavvuf dönemini zühd döneminden ayıran düşünce tarzı olan fenâ telakkîsi, ilk sûfîlerden itibaren velâyet düşüncesinin temel unsurlarından biri olarak görülmüştür. Bu ise velî kavramının temel anlamından ayrılarak, tasavvuftaki izâfî mânâsını kazandığını gösteren önemli delillerden biridir. Bu anlamda velî denildiğinde; Allah dostu, Allah'ın yardımına düçar olan, O'nu destekleyen ve O'nun desteğini alan kişi gibi anlamlarla birlikte, -tıpkı sûfî gibi- kendi irâdesini ve benliğini O'nun irâdesinde yok etmiş kişi akla gelir.

Velînin yukarıda belirtilen ve öne çıkan bazı özellikleriyle birlikte, üç alâmetinden bahsedenler olmuştur. Bunlar, söyleyen kişiye özel olup sübjektif tespitlerdir. Mesela Ebû Abdillah es-Siczî'ye* göre evliyânın alâmeti üçtür: "Yüksek mertebede tevâzu, kudrete karşı zühd, kuvvette insaflı olmak."[1215] Ebû Amr el-Mervezî'ye göre ise "her şeyde Allah'a rücû, her şeyde Allah'a muhtaç olma (fakr), her şeyde Allah'a güvenme" evliyânın üç sıfatıdır.[1216] Kuşeyrî, velînin üç alâmetinin olduğu söylendiğini belirtir: Onun meşguliyeti Allah iledir, firarı Allah'adır ve derdi tasası Allah'tır.[1217] Sûfîlerin bu özellikleri ve alâmetleri saymaları, muhtelif nitelikleriyle idealize edilmiş bir velî tipi sunması açısından dikkat çeker.

Ebû Nuaym'ın, velînin sıfatlarına ve alâmetlerine dair bazı düşüncelerine yer vermek istiyoruz:

> *Bil ki evliyâullahın zâhirî sıfatları ve meşhur alâmetleri vardır. Akıllı kimseler ve salihler onlara uyarlar, onların şehîdler ve nebîler menzilesindeki hâllerine gıbta ederler. Onlar dostlarına tamamıyla Allah zikrini ve O'nu her an hatırda tutmayı*

[1213] Nicholson, **İslâm Sûfîleri**, s. 156.
[1214] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 263.
* Sülemî, bu zatın Ebu Hafs'ın sohbetinde/meclisinde bulunduğu bilgisini vermiştir. Bkz. **Tabakāt**, s. 201.
[1215] Sülemî, **Tabakāt**, s. 202.
[1216] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 155.
[1217] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 439.

miras bırakmışlardır. Yakınlarına da genel mânâda birr ve takvayı bildirir ve öğretirler. Onlar fitnelerden salim olup, zorluk ve sıkıntılardan korunmuşlardır. Yiyecek ve giyimde az olanla yetinirler. Yakînleri sebebiyle kayalar parçalanır ve yeminleriyle denizler yarılır. Onlar ümmetlerin ve çağların öncüleridir. İhlâsları sebebiyle yağmurlar yağdırılır ve yardım olunurlar. Dünyanın rezilliğine aldanma gözüyle bakmaktan beridirler. Onlar Allah'ın yaratıklarına tefekkür ve ibret gözüyle bakarlar.[1218]

Velî, bir tip olarak bunlardan başka pekçok özelliği de hâiz olmakla birlikte, onda aranılan en temel vasıflardan biri, sünnete ittibâ etmesidir. Bu, hem genel olarak velînin özelliği, hem de izafî mânâsıyla velînin velâyetinin temel taşlarından biridir. Zira Hz. Peygamber'in sünnetine uymayan, onun edeb ve erkânını önemsemeyen ve bu yönleriyle velîlik iddiasında bulunan kişi, sûfîler tarafından velîlik halkasından dışarı atılmıştır. Bu konuda Bâyezîd el-Bistâmî'yle ilgili anlatılan meşhur hikâye velîlik ve sünnete riâyetin önemini açıkça dile getirmiştir. Rivayete göre Tayfur el-Bistâmî, Mûsâ b. İsa'nın kendisine anlattığı olayı (Serrâc'a) şöyle nakletmiştir:

Bâyezîd el-Bistamî'yi şöyle derken duydum: "Haydi kalkın, velâyetle meşhur olan bir adamı görelim." Bu adam, kenar mahallede oturan, zühd ve ibadetiyle meşhur biriydi. Tayfur adını da söylemişti ama unuttum. Oraya vardık. Adam evinden çıkıp mescide girdiği sırada, kıble tarafına tükürdü. Bâyezîd "Haydi gidelim" dedi. Ona selâm vermeden yanından ayrıldı ve şunları söyledi: "Bu, Allah Resûlü'nün âdâbından birine uymayan bir adamdır. (ve iddia edildiği gibi) Evliyâ ve sıddîkların makamına nasıl riâyet edebilir ki?"[1219]

Hakîm et-Tirmizî evliyânın kişisel özelliklerini niyet, hidayet, hayâ, her şeyde hakkı gözetme, nefs cömertliği, ezâya tahammül, merhamet, nasihat, gönül ferahlığı, Allah'ın tedbiri ve halkın davranışları karşısında muhafaza edilen güzel ahlâk[1220] olarak sıralar. Bazı insanlara göre velî, Allah'ın kaftanının [kabâ] altında olduğundan görülemez. O, Allah'ın peçesi ile de örtülmüştür. Ot yer, dünyâ işleriyle ancak zarûrî ihtiyaçlarını karşılayacak kadar ilgilenir. Hiç kimseyle konuşmaz. Halka nispetle kendisinin kötü olduğunu düşünür ve onu kötü gösterir.[1221] Eseri tercüme eden Salih Çift'e göre Tirmizî'nin bu ifadeleri aynı zamanda onun yaşadığı dönem ve coğrafyanın önemli tasavvufî akımlarından Melâmetiyye'nin özelliklerine işaret eder. Buradan

[1218] Ebû Nuaym İsfahânî, I, ss. 5-8, 10.
[1219] Serrâc, ss. 144-145; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 63, 348; Hucvirî, s. 234, [**Hakikat Bilgisi**, s. 280].
[1220] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, s. 362.
[1221] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, ss. 362-363.

yola çıkarak onun Melâmetiyye'nin kabul ettiği bazı esasları tenkit ettiği söylenebilir.[1222] Oysaki Tirmizî'nin Melâmetiyye hareketinin diğer meşhur sîmâlarının birçoğuyla görüştüğü gibi, özellikle melâmetî şeyhi Ebû Türâb ile görüştüğü ve onun sohbetlerinde bulunduğu bilinir. Kendisi nefs karşısında takındığı olumsuz tutum ve onun sıkı bir şekilde te'dib edilmesiyle ilgili kanaatlerinde Melâmetiyyeye benzer bir tavır sergilese de[1223] Tirmizî, Melâmetiyye'nin nefs hakkındaki birtakım katı görüşlerine karşı çıkmış ve onları bu hususta eleştirmiştir. Özellikle nefse takılıp kalmaları ve bunun ötesine geçip esas ulaşılması gereken noktayı gözden kaçırmış olmaları, yani Allah'a dair olan ilmi elde etme gibi bir hedeflerinin olmayışı onun eleştirdiği hususların başında gelir.[1224]

Velî, sûfîler tarafından kabul edilen İslâm esasları ve mu'tedil tasavvufa muvâfık özellikleri ve alâmetleriyle bilinen bir tiptir. Bu esaslara muhâlif eylemler, onun yozlaştığına delâlettir. Velî olarak tabir edilen bazı zümrelerin, velâyetin esaslarına uymayan, hakikatten uzak ve müfrit olarak değerlendirilmesine sebep olan olumsuz vasıfları da mevcuttur. Bu mesele baştan beri ehl-i tasavvufun gözünden kaçmamıştır. Mesela Hakîm et-Tirmîzî eserinde bunlar için "Sahte Velîler" diye bir başlık ayırmıştır.[1225] Hucvîrî de mülhidlerden bir taifenin, tehlikeli bir yol tutarak, "Kula velî oluncaya kadar hizmet (ibadet, taat…) lâzımdır. Kul velî olunca, hizmet ortadan kalkar" dediklerini nakleder. Bu, sapıklıktır. Hakk'ın yolunda, hizmet unsurlarından birinin ortadan kalktığı herhangi bir makam mevcut değildir.[1226] Ehl-i tasavvuf arasında velî ideal bir tip olarak makbul olmakla birlikte, bu zümre içinde yer alıp da aslında sahte olan, velâyetin düsturuna uymayan ve en önemlisi de velîlik mertebesini suistimal edip kullanan olumsuz velî profilinden de uyarıcı mâhiyette söz edilmiştir.

İslâm'da velînin iki anlamı vardır. Birincisi, ıstılâhî olmayan genel anlamdır. Bu, bahsettiğimiz âyetlerde geçtiği üzere, Allah'ın kendisine yakınlaştırdığı mümin kullarının velâyetidir. İkincisi, özel bir tanımı ve kendisine has bir sistemi olan özel

---

[1222] Tirmizî, **Hatmu'l-Evliyâ Veliliğin Sonu/Velayet-Nübüvvet Tartışması**, çev. Salih Çift, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, 113, 389 nolu dipnot.
[1223] Hatta Hakîm Tirmizî Melâmet ehli arasında da gösterilmiştir. Bkz. Ali Bolat, **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametîlik**, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 76.
[1224] Bkz. Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 118. Ayrıca bkz. Meier, p. 205; Sviri, s. 467.
[1225] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, ss. 423-429.
[1226] Hucvirî, s. 234, [**Hakikat Bilgisi**, s. 280].

mânâdaki velâyettir. Yukarıda bahsettiklerimiz, ikinci anlamdaki velîliğin özellikleri olup, onun büyük oranda tasavvuf sistemi içinde telakki edilen yönüne dairdir. Tabi ki bu özellikler çoğunlukla benzer tarzda birinci velâyette de bulunur.[1227] Tirmizî'ye göre de velîler iki sınıftır: Birincisi evliyâu hakkillah, ikincisi evliyâullah. Her iki grupta yer alanlar da kendilerini Allah'ın velîleri olarak kabul eder.[1228] Daha özel bir konuma yerleştirdiği evliyâu hakkillahın tamamı Tirmizî'ye göre, Allah'ın hukūkunun velîleridir. Onlar mertebelerine göre Allah'a doğru yol alan evliyâullahtır. Orada yerleşirler. Kurbet rûhunu teneffüs ederler, tevhîd ferahlığında/alanında yaşarlar ve nefsin köleliğinden çıkarlar. Mertebeleri gereğince, amellerden kendilerine izin verilenin dışında hiçbir şeyle meşgul olmazlar.[1229]

Özel ve genel velîliği mârifet derecelerine göre tasnif eden Cüneyd, "Allah'ı Bilme" nazariyesinde şöyle der: "Velîlerden hâss olanlar, mârifetin en yüksek derecesindedirler ama onun ne gayesine ne de sonuna ulaşmışlardır. Umum mü'minler ise mârifetin evvelindendirler."[1230] Öyleyse özel anlamda velîlik, mârifetullahın da en üst derecesini tecrübe etmeyi gerektirir. Velîliği avâma ve havâssa ait olarak ikiye ayıran Kelâbâzî'ye göre avâma ait genel velâyet, Allah'a düşman olmaktan çıkmaktır ki bu mü'minlerin geneli içindir. Velîliğin bu türü kişide velâyetin bilinmesini ve tahakkuk etmesini gerektirmez. Ancak genel mânâda "Mü'min Allah'ın velîsidir" denir. Havâssa ait/ikinci tür velîlik ihtisâs (tahsis etmek), istıfâ (seçmek) ve ıstına' (seçip ayırmak)[1231] anlamındaki velîliktir. Bu ise velîliğin bilinmesini ve onunla (mârifetle) tahakkuk etmesini gerektirir. Bu dereceye ulaşan bir velî, kendini görmekten korunmuştur. Onda kendini beğenmişlik ve ucub yer bulamaz. Haz yani bir pay almak için halka bakmaz, onlardan uzak durur. Bu yüzden de halk onu fitneye düşüremez. Beşeriyetin âfetlerinden de mahfûzdur.[1232]

Saydığımız velâyet türleri dışında ayrıca Allah'ın, nebîlerin ve müminlerin velâyeti[1233] şeklinde ya da Velâyet-i Suğra, Velâyet-i Kübra, Velâyet-i Ulya[1234] gibi farklı velâyet tasnifleri mevcuttur.

[1227] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 260.
[1228] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, s. 117.
[1229] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, s. 139.
[1230] Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 101.
[1231] Tâhâ 20/41'de Allah Hz. Mûsâ'ya: "Seni kendim için seçip yetiştirdim" der.
[1232] Kelâbâzî, ss. 90-91.
[1233] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 44
[1234] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 47.

Velî, öncelikle sözlük ve sonra terim anlamı olarak Allah'a yakın olan tipi ifade eder. Nitekim o, bu yakınlığa Allah'tan gayrı hiçbirşeye rağbet etmeyerek, nefsiyle mücâhede ederek nâil olan kişidir. Velî, görüldüğünde Allah'ı hatırlatır. Allah'ın kendisine bahşettiği yardım ve kerâmet nev'inden şeyler olsa da velî bunları gizleyendir. Hatta o velîliğini bile gizler. Onun zühd, tevâzu gibi birtakım ahlâkî ve mânevî özellikleri de malûmdur. Bununla birlikte velînin sahip olduğu velâyet makamının da özel, genel, küçük, büyük gibi türleri bulunur. İlk sûfîler velî tipinin bu özelliklerinden bahsederken onun çeşitli yönlerini ele almışlardır. Tasavvuf döneminde velî tipi için muhtelif ve bazen birbirine zıt profiller çizilse de aslında bunlar, kavramın idealize sürecini oluşturan unsurlardır.

Ehl-i tasavvuf, bazen velîyi doğrudan sûfî ile ilişkilendirerek ve bu zümre içine dâhil ederek bazı tespitlerde bulunmuştur. Özellikle sûfî müellifler velînin konumunu, sûfîlerin kâmil olanları ve belirli bir mertebeye ulaşmış olan seçkinlerinin mertebesinde görmüşlerdir. Sûfîlerin çoğunluğu velî ismini, mânevî fazilet, vera' ve muhabbetullahta fânî olmasıyla Allah'a kurbiyet makamına ulaşan sûfî için kullanmışlardır. Onlar "Sûfîler, müslümanların; velîler, sûfîlerin seçkinleridir" derken, velîlerin müslümanların seçkinleri olduğu ve velâyetin bir müslümanın ulaşabileceği en üstün mertebe olduğunu ifade etmek istemişlerdir.[1235] Öte yandan Hucvirî'ye göre, velî sûfînin seçkini değil; sûfî velînin seçkin olanıdır. Yani "Sûfî, evliyânın muhakkık olanlarına ve velâyette kemâl derecede bulunanlara verilen bir isimdir."[1236] Bu şekilde düşünüldüğünde, velî genel bir tip olarak sûfîyi de içine almış ve sûfî tipi velîden daha özel hâle gelmiştir. Hucvirî'nin bu tespiti tasavvuf dönemimin sonuna doğru velâyetin ve velînin daha geniş bir yelpazeye yayıldığını ve yerine göre sûfîyi de içine alan bir dairede ehl-i tasavvufa isim olduğunu düşündürür.

Velî ve sûfî terimlerinin bazı açılardan birbirine yakın anlamlı oldukları görülür. Velînin, işin pratik yönünü temsil eden ve aksiyon boyutu önde olan sûfî olarak telakkî edildiği söylenebilir. Mesela sûfî ya da ârif denildiğinde çoğu zaman belirli bir intizam, sistem ya da doktrinin temsilcisi akla gelirken, velî dendiğinde -özellikle sonraki dönemlerde- daha çok işlevselliği, heyecanı, cezbesi ve çeşitli pratik

[1235] Afîfî, **Tasavvuf**, ss. 257-258; Nicholson, **İslâm Sûfîleri**, ss. 154-155.
[1236] Hucvirî, s. 35, [**Hakikat Bilgisi**, s. 98].

uygulamalarıyla öne çıkan bir tasavvufî tip akla gelir.[1237] Ancak yine de tipler hakkında genel geçer ifadelerden kaçınmak gerekir. Zira bu ilişkiler değişken olabilmektedir.

3.4.2. Ricâlü'l-Gayb Velîler

Velînin özellikleri arasında, velînin kim olduğunun bilinip bilinemeyeceği ve hatta kendisi tarafından bile velâyetinin bilinemeyeceği gibi hususların olduğu hususlarından bahsetmiştik. Velînin bu yönü, tasavvufta özel bir anlam kazanarak *ricâlü'l-gayb* terimiyle ifade edilmiştir. Bu terim aynı zamanda velînin bir çeşidini dile getirmeketedir.

Ricâlü'l-gayb, genel olarak sûfîler zümresi içerisinde yer alan bir topluluktur. Bununla birlikte özelde, farklı mertebelerde ve isimlerde bir araya gelen velîler topluluğunu temsil eden bir zümredir. Bazılarına göre velî, ricâlü'l-gayb zümresi içerisinde yer alır. Ancak birçok eserde karşılaştığımız üzere biz de bu zümrenin velîler zümresi içinde bir topluluk oluşturduğunu düşünüyoruz. Tasavvuf literatüründe ricâlü'l-gayb konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Dolayısıyla burada sözkonusu kavram, ayrıntısıyla işlenmekten ziyade, bir velî ve dahî sufi olarak ele alınacak ve konu bu şekilde sınırlandırılmaya çalışılacaktır.

Ricâlü'l-gayb terimi sözlükte "erkek; mert ve yiğit" anlamlarındaki racul kelimesinin çoğulu *ricâl* ile *gayb* kelimelerinden oluşmuştur.[1238] Gaybî boyutuna işâret eder tarzda, bilinmeyen Hakk dostları, gayb erenleri gibi isimler de verilen bu zümreye, herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikat ve sırlara vâkıf oldukları için ricalü'l-gayb denilmiştir.[1239] Yine bu minvalde Arapça'da ricâlü'l-gayba "mestûrûn", "mektûmûn", "ahfiyâ" (örtülü, gizli ve saklı olanlar) gibi isimler de verilir.[1240]

[1237] Bu yorum, J. Spencer Trimingham'ın sûfî ve fakîr/derviş tipleri arasındaki ayrıma dair ortaya koyduğu tespitten esinlenerek yapılmıştır. Bkz. J. Spencer Trimingham, **The Sufi Orders in Islam**, Oxford University Press, New York, Oxford, 1998, p. 264.
[1238] Süleyman Uludağ, "Ricâlu'l-Gayb", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV, s. 81.
[1239] Bkz. Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb-İbn Arabî'nin Görüşleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 5, 2001, s. 162.
[1240] Bkz. Uludağ, XXXV, s. 81.

Ricâlü'l-gayb için mutasavvıfların dayandıkları bazı âyet ve hadîsler bulunur. Kur'ân'da ticaret ve alışverişin Allah'ı zikretmekten, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı kişiler,[1241] Allah'a verdikleri söze sâdık kalan müminler[1242], arınmayı seven insanlar,[1243] erkek ve kadınları kapsayacak biçimde "ricâl" (erler) kelimesiyle karşılanmış, tasavvuf literatüründe "ricâlullah" tabiriyle özel anlamdaki velîlere işaret edilmiştir.[1244] Ricâlü'l-gayb bahsine dair hadîslere bakıldığında genelde bunların muteber kaynaklarda yer almadıkları ve sıhhaten zayıf hükümlü hadîsler arasında oldukları görülür. [1245]

Ricâlü'l-gaybın, tasavvuftaki Allah dostluğunun gizliliğine delâlet ettiği düşünülür. Onların, sayılarına ya da mertebelerine göre hiyerarşisi vardır. Farklı rivâyet ve kaynaklarda bu zümrenin isim ve sayıları değişebilir.[1246] Bu hiyerarşiye dair rivâyetlerden biri Kettânî'ye atfedilir. Buna göre ricâl aşağıdan yukarıya doğru *nükabâ* (300 kişi), *nücebâ* (70 kişi), *büdelâ/abdâl* (40 kişi), *ahyâr* (7 kişi), *umed* (4 kişi) ve *gavs*tır.[1247] Tasavvufta ricâlü'l-gaybı ifade eden muhtelif isimler arasında yerel ve genel olanları bulunur. Mesela ehlullah, evliyâullah, Allah adamları, hak erenler, gayb erenler gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Zamanla ricâl, sayılarının sabit ve değişken olmasına göre de tasnif edilmiştir: *Ricâl-i adedî* sayıları belli ve sabit olanlardır. Kutup (Gavs)[1248] bir tanedir, imam on iki, veted dört, abdâl-bedel yedi, nakip-nükebâ on iki, havarî bir, recebî-recebiyyûn kırk, hatm bir, müctebâ-mustafa üçyüz, ricâlü'l-gayb on iki tanedir ve on yedi çeşittir. İkinci gruptaki *ricâlü'l-merâtib* ise makam ve mertebe sahipleridir. Bunların sayıları sabit olmayıp, azalır veya çoğalabilir. Melâmetîler, fukara, sûfîler, âbidler, zâhidler, efrâd, ümena, kurrâ, ahbâp, verese ve evliyâ bu

[1241] Nûr 24/37.
[1242] Ahzâb 33/23.
[1243] Tevbe 9/108.
[1244] Uludağ, XLIII, s. 25. Ancak bu âyetlerde sonradan tasavvuf geleneğinde ihtiva ettiği mânâ ile lâfzen ricâlu'l-gayb ve hiyerarşisine rastlanmaz. Bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 154.
[1245] Bu hadîslerden bazılarına konu akışı içerisinde yer verilecektir. Ricâlü'l-gayba dair hadîsler ve değerlendirmeleri için bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, ss. 159-177; Uysal, ss. 442-446.
[1246] Bkz. Ögke, s. 162.
[1247] Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdat**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., III, s. 75.
[1248] Hucvirî'nin aktardığı bir rivâyete göre, İbn Mesrûk'a "Kutub kimdir bize söyle" denilince, "Zâhir değildir ama işâretin hükmü ile öyle görünüyor ki Cüneyd'dir" der. Bkz. Hucvirî, s. 154, [**Hakikat Bilgisi**, s. 209].

gruptadır.[1249] İkinci grupta yer alan sûfî, melâmetî, velî, âbid, zâhid, kurrâ gibi tiplerin de ricâlü'l-gaybe dâhil edildiğine dikkat etmek gerekir. Bu takdirde ricâl bütün bu tiplerden çok daha genel bir kavram gibi gözükse de velî tipinin özellikle üzerinde çalıştığımız dönem literatüründe daha fazla geçtiği görülür.

Sûfîler tarafından kâmil ve ârif kimseler için kullanılan *abdâl*, *evtâd*, *ferd* gibi isimler Hakîm et-Tirmizî ile eserlerin gündemine girmiş[1250], daha sonra İbn Arabî (ö. 638/1240) ile yeni bir çehre kazanıp daha geniş bir çerçevede işlenmiştir.[1251] Tirmizî farklı kitaplarındaki ifadelerinden hareketle velâyet konusunda yaptığı derecelendirmede resûl, nebî ve hâtemü'l-evliyâdan sonra büdelâya yer vermiş ancak ricâlü'l-gayb terimine yer vermemiştir.[1252]

Ricâlü'l-gayb anlayışına göre Allah, dünyânın cismânî düzenini sağlamaları için bazı insanların çeşitli görevler üstlenmesini takdir ettiği gibi âlemdeki mânevî ve ruhanî düzenin korunması, hayırların temini, kötülüklerin giderilmesi gibi şeylerde sevdiği bazı kullarını görevlendirmiştir. Herkes tarafından kolayca tanınmadıkları veya gizli olan hakikatlere, sırlara vâkıf oldukları için ricâlü'l-gayb adı verilen bu seçkin kişilerin arasında bir düzen ve hiyerarşi bulunur.[1253]

Bir görüşe göre ricâlü'l-gayb anlayışı Ehl-i Sünnet kökenli değildir. Ricâlü'l-gayb telakkisinin Bâtıniyye'ye has bazı terim ve te'villerin, tasavvufa Sehl et-Tüsterî ile girdiği; abdâl, evtâd (hakîkat-i Muhammediyye) gibi kavramların tasavvuf terminolojisine ilk defa onun tarafından sokulduğu şeklindeki iddiaya[1254] göre ricâlul-gayb telakkisi tasavvufa hicrî III. yüzyıl sonlarında giren bir teoridir. Bu telakkinin ortaya çıkışını dışarıda arayanların başında, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gelir.[1255] Onlar ricâlü'l-gayb anlayışının İsmâiliyye'den alındığını belirtmişlerdir.[1256]

[1249] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 296. Ayrıca bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 518.
[1250] Mesela Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*'nın "Sıfatu'l-Abdâl" adlı bir bölümünde Zünnûn'a abdâlın vasıfları hakkında sorulduğundan ve Zünnûn'un verdiği cevaptan söz etmiştir. Bkz. ss. 471-472.
[1251] Dilaver Selvi, "Sûfîlerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 32, 2013, s. 113.
[1252] Bu derecelendirme için bkz. Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 334.
[1253] Uludağ, XXXV, ss. 81-82.
[1254] Bkz. Ahmed Ateş, "Bâtıniye", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, II, s.342; Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", **DİA**, Ankara, 2009, XXXVI, s. 322.
[1255] Ahmet Atlı, **Tasavvufta Ricâlu'l-Gayb**, (Yayınlanmamaış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 10.
[1256] Uludağ, XXXV, s. 82. İbn Haldûn'un görüşü için bkz. **Mukaddime**, s. 524.

İlk tasavvuf klâsiklerinde velî tipinden ayrıntılı olarak bahsedildiği hâlde ricâlü'l-gayb anlayışı müellifler tarafından tafsilatıyla ele alınmamış, bu konuya değinen müellifler, üzerinde fazla durmadan konuya yer vermişler ya da ona ilgi göstermemişlerdir.[1257] Bunun nedeni söz konusu müelliflerin, tasavvufun henüz şer'î bir ilim olup olmadığının tartışıldığı oluşum sürecinde, ricâlü'l-gayb gibi anlaşılması oldukça zor ve karmaşık bir konuyu eserlerinde işlemeyi uygun görmemeleri olabilir. Mesele bu açıdan düşünüldüğünde tasavvufun şeriata uygunluğunu ortaya koymak üzere telif edilmiş pek çok klâsik eserde bu konunun -deyim yerindeyse- geçiştirilmiş olması normal karşılanmalıdır. Fakat bu, o dönemde ricâlü'l-gayb telakkisinin tasavvuf ilminin konuları arasında yer almadığı anlamına da gelmez. Bu anlayışın, mutasavvıflar arasında yaygın olsa bile, temas ettiğimiz çeşitli nedenlerle tasavvuf kitaplarında yazılı olarak yerini almamış olması ihtimal dâhilindedir.[1258] Buradan hareketle bazen pratikte ya da düşünsel olarak sûfîlerin gündemindeki birtakım meselelere, çeşitli nedenlerle teorikte ve teliflerde pek rastlanılmadığı anlaşılır.

Tasavvufî tefsirinde Sülemî, mertebe olarak velîlerin üstünde evtâd; evtâdın üstünde revâsînin olduğunu belirtmiştir. Felaket anında kulların dua mercii evtâddır. İş daha kötü hâle geldiğinde ise evtâdın mercii revâsîdir. Revâsî evliyânın havâssıdır.[1259] Kuşeyrî *er-Risâle* adlı eserinde gavs, kutub, imâm, evtâd, efrâd, nükebâ, nucebâ, abdâl gibi ricâlü'l-gaybe dair unsurlara yer vermese de[1260] sedece bir yerde İmâm Şâfiî'yi evtâd arasında nitelemiş,[1261] başka bir yerde de Feth el-Mevsılî'nin (ö. 220/835) "Her biri abdâl kabul edilen otuz şeyhin sohbetinde bulundum"[1262] sözünü nakletmiştir. Kuşeyrî ile aynı dönemi idrak eden Hucvirî, bu zümreyi velîler tâifesi içinde kabul ederek, sayılarına varıncaya kadar tasnif etmiştir. Buna göre Yüce Allah'ın dergâhında bulunan ve ehl-i hâl ve akd komutan velîlerin sayısı üç yüzdür. Bunlara *ahyâr* denir. Diğer kırk tanesine *abdâl* denir. Sayıları yedi olan velîler grubuna *ebrâr* adı verilir. Öteki üç tanesinin ismi *nükeba*dır. Bir tanesine de *kutub* ve *gavs*

[1257] Mesela bazı eserlerde abdâl ya da evtâd tâifesinden ayrıntısız bir şekilde bahsedildiği görülür. Bkz. Mekkî I, s. 97, 154; Ebû Nuaym İsfahânî, VIII, s. 371; IX, s. 312; X, s. 37, 100, 168; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 55, 628.
[1258] Ögke, s. 168.
[1259] Sülemî, **Hakāiku't-Tefsîr**, s.351; Süleyman Ateş, **Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri**, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969, s. 199.
[1260] Bu konu hakkında bkz. Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, (haz. Süleyman Uludağ), s. 26; Uludağ, XXXV, s. 82.
[1261] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 55.
[1262] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 628.

denilmiştir.[1263] Gazâlî de evtâd ve abdâldan bahsetmiştir. Ona göre peygamberler kendi zamanlarında arzın direkleri yani evtâddır. Nübüvvet sona erince onlara halef olan abdâl denilen grubu Allah, Resûl-i Ekrem'in yerine ikāme etmiştir. Otuz kırk kişi civarındaki bu kimseleri Hakk seçmiş olup onlar İbrâhim'in kalbi üzeredir.[1264] Bu örneklere göre tarikatlar öncesi dönemde sûfî müelliflerin bu telakkiye yer verseler dahi genelde ayrıntıya girmekten kaçındıkları görülür.

Tasavvufta çeşitli isimler aldığı ve muhtelif tasniflere tâbi tutulduğu anlaşılan "ricâlü'l-gayb" terimini/zümresini analiz ettikten sonra, ricâlü'l-gayb çeşitlerinden bedel/abdâl tipini ele almak istiyoruz.

Ricâlü'l-gayb, sûfîlere göre genel olarak velîler zümresinden bir tabakadır ve çeşitli vazife ve özellikleri gereği kutup, gavs, bedel gibi farklı isimler almıştır. Bununla birlikte tasavvuf klasiklerine göz atıldığında, hakkında en fazla tespit ve değerlendirmenin yapıldığı gayb erenleri zümresinin abdâl olduğu söylenebilir. Bu adın ricâlül-gayb telakkisi için ortak bir isim olduğu[1265] düşünülürse, niçin en fazla abdâl ile ilgili malumâta rastlandığı anlaşılabilir. *Abdâl* (أبدال) sözlükte *bedel* (بدل) kelimesinin çoğulu olup, bir şeyin halefi, aynısı ve gayrısı anlamına gelir.[1266]

Abdâl kavramı Kur'ân'da yer almayıp, çoğu kez sıhhati problemli olarak gösterilen bazı hadîslerde mevcuttur.[1267] Mesela Sehâvî (ö. 902/1497), çok sayıda abdâl hadîsini nakletmiş ve bu hadîslerinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Kendisi, bu konuda takdim edilen en güzel örneğin ise Ahmed b. Hanbel'in naklettiği, "Abdâl (büdelâ) Şam bölgesinde bulunurlar; onlar kırk kişidir…"[1268] hadîsi olduğunu söylemiştir.[1269] Birçok abdâl hadîsine eserinde yer verenlerden bir diğeri Aclûnî'dir (ö. 1162/1749). O, "Abdâl Halîl İbrahim tabiatı üzere/gibi bu ümmet içinde otuzdur.

[1263] Hucvirî, s. 229, [**Hakikat Bilgisi**, s. 276].
[1264] Gazalî, **İhyâ**, III, s. 314.
[1265] Selvi, s. 112; Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, ss. 155-156; Uludağ, "Abdâl", **DİA**, Ankara, 1988, I, s. 59.
[1266] Bkz. Ferâhîdî, VIII, s. 45.
[1267] Bu hadîsler için mesela bkz. Tirmizî, **Nevâdirü'l-Usûl**, I, s. 261, 262; III, s. 63. Ayrıca bkz. Selvi, s. 123-126.
[1268] Ahmed İbn Hanbel, **Müsned**, I, s. 320, [nr. 908].
[1269] Selvi, ss. 131-132. Sehâvî'nin bu görüşleri için bkz. Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, **el-Makāsidu'l-Hasene fî Beyânin Kesîrin Mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehire ale'l-Elsine**, tah. Muhammed Osman el-Huşt, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985, ss. 43-47.

Onlardan biri öldükçe Allah onun yerine bir diğerini getirir" şeklindeki meşhur hadîsle birlikte zayıf kabul edilen hadîslere de yer verip çeşitli açıklamalarda bulunmuştur.[1270]

Abdâl hadîslerinin sıhhatine dair problemler sebebiyle, tıpkı ricâlü'l-gayb telakkisi gibi, bu telakkinin kaynağı da dışarıda aranmıştır.[1271] Mesela İbn Haldûn, seleflerinin İsmâiliyye'ye karışması gibi, sonraki mutasavvıfların da *kutb* ve *abdâl* terimleriyle ilgili konulara kendilerini kaptırdıklarını belirtir. Bu mutasavvıflar Şîa'daki imam düşüncesinin yansıması olarak getirdikleri kutub telakkisinden sonra aynen Şîa'nın nükeba hakkında söyledikleri gibi bir tertiple "abdâl"ın varlığına da inanmışlardır.[1272]

Ricâlü'l-gayb hiyerarşisi içinde en fazla, *abdâl*a ait hadîslere rastlanmıştır.[1273] Bu hadîslerde, üzerinde durulan hususlar abdâlın sayısı, yeri, karakteristik özellikleri ve tabiat olarak kime benzediklerine dair şeylerdir. Bu konudaki bütün hadîslere yer vermek maksadı aşacağından, numune olarak bir tanesine yer vermek yeterli olacaktır. Nitekim Huzeyfe b. Yemân'dan (ö. 36/656) nakledilen bir hadîse göre:

> *Abdâl Şam'dadır ve onlar Hz. İbrahim'in yolu üzerine otuz kişidirler. İçlerinden birisi öldükçe, Allah onun yerine bir başkasını geçirir. Usab* Irakta'dır ve kırk kişilerdir. İçlerinden biri öldükçe Allah onun yerine bir diğerini geçirir. Onların son yirmisi İsa b. Meyem'in ictihâdı üzerinedir. Onların yirmisine Dâvud ailesinin mizmarları verilmiştir.*[1274]

Terim olarak yani sûfîlere göre abdâl zümresi, evliyâ tabakasından bir mertebedir. İnsanların geneli (avâm) onları bilmez. Gayb ehlidirler. Eksilip artmazlar. Bedel, makamından ayrıldığında ardında kendi sûretinde başka bir kişiyi bıraktığı için bu zümre abdâl ve büdelâ olarak isimlendirilmiştir. Öyle ki gören onun bedel

---

[1270] Aclûnî, I, ss. 39-41.

[1271] Uludağ, I, s. 60. Buna mukabil bu kavramların tasavvufa Şîa'dan geçme ihtimalinin çok zor olduğunu düşünenler de vardır. Nitekim Dilaver Selvi'ye göre ilk asırdaki bazı sûfîlerin ve sâlihlerin bu tür kavramları kullanmaları, böyle bir anlayışa mâni olmaktadır. Ayrıca hadîslerde anlatılan "abdâl" ile Şîa'nın İmamiyye anlayışı birbirinden çok farklıdır. Sûfîlerin abdâl tanımı ve taksimi, Şîa'daki İmâmiyye anlayışından değil, hadîslerden hareketle yapılmıştır. Bu hadîslerde "abdâl"ın daha çok yüksek fazilet ve güzel ahlâk sahibi kâmil velîler için kullanıldığı görülür. Bkz. "Sûfîlerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", s. 133.

[1272] Bkz. İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 524.

[1273] Bu hadîslerden bazıları ve tahricleri için bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, ss. 159-171.

* Hadîs metninin sonunda, abdâla benzer bir topluluk olduğu belirtilmiştir.

[1274] Tirmizî, **Nevâdirü'l-Usûl**, I, s. 263. Hadîsin sıhhati ve değerlendirmesi hakkında bkz. Yıldırım, **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları**, s. 159.

olduğundan şüphe etmez.[1275] Abdâl topluluğunun bu isimle anılma nedeni, sûfîler tarafından üzerinde durulan mevzulardandır. Hucvirî'nin velîler taifesi içinde saydığı ve sayılarını kırk olarak verdiği[1276] abdâlın, niçin bu ismi aldığı ve özellikleri hususundaki bazı yorumlara göre[1277], ricâlü'l-gaybdan biri öldüğünde Allah, bedel olarak diğerini onun yerine getirir.[1278]

Abdâl, sâlihlerden bir topluluktur. Allah arzı onlarla ikâme eder. Onlar sâir beldelerdedirler. Onlardan hiçbiri kendi yerine diğerini bırakmadıkça ölmez. Bu yüzden abdâl olarak tesmiye edilmişlerdir. İbnu's-Sükeyt'e (ö. 244/858) göre abdâl, velîler ve âbidler demektir.[1279] Hz. Peygamber, ümmetinin sonunun evliyâ ve abdâldan hâlî olmadığını bildirmiştir. Onlar ümmete Hz. Peygamber'in şeriatının zâhirlerini ve hakikatlerinin bâtınlarını açıklar. Ümmeti ya söz ya da fiille şeriatın âdâbına ve vâciblerine taşırlar.[1280] Burada görüldüğü gibi, abdâl terimine "peygamber'e veya kutb'a vekil (bedel) olanlar" gibi bazı zorlama anlamlar verilse de Arapça'da tasavvuf kaynaklarının abdâlın başta gelen nitelikleri olarak gösterdikleri "ubûdiyyet, zühd, riyâzet, inzivâ, kalb temizliği, velîlik" gibi mânâlardan hiçbiri bu kavramın aslî anlamında yoktur. Abdâl anlayışı, ilk kez ortaya çıktığı sıralarda, âbid ve zâhidlerle birlikte muhaddis ve fakihler için de kullanılan bir kavramdı.[1281]

Tasavvufî düşüncede velâyet konusunda ilk teorik îzâhları yapanlardan biri Yahya b. Muâz'dır. Aynı zamanda Yahya, velâyet hiyerarşisinde bulunan ve farklı sûfîlerce muhtelif şekillerde ele alınan abdâl (büdela) kavramını klasik bağlamı dışında değerlendiren ilk kişilerden biridir.[1282] Yahya b. Muâz'dan önce de mutasavvıflar tarafından abdâl kavramının kullanıldığı malûmdur. Bununla birlikte Tirmizî'den önce bu kavramı velâyet hiyerarşisine sokan ilk ismin Yahya b. Muâz olduğu anlaşılır. Yahya b. Muâz'ın tasnifinde abdâl, velî ve sıddîktan daha alt kademede yer alır. Çünkü Yahya'ya göre abdâlın tutmuş olduğu yol, delil ve işâret

---

[1275] Şarkāvî, s. 22; Cürcânî, s. 40.
[1276] Hucvirî, s. 229, [**Hakikat Bilgisi**, s. 276].
[1277] Bu yorumların tamamı hakkında bkz. Selvi, ss. 119-120.
[1278] Bu konu hakkında bkz. Uludağ, I, s. 59. Bu anlama delâlet edecek hadîsler de vardır.
[1279] İbn Manzûr, XI, s. 49. Şarkāvî, ss. 22-25; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, ss. 11-12; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 19; Uludağ, I, ss. 59-61.
[1280] Sülemî, **Tabakāt**, s. 21.
[1281] Bkz. Uludağ, I, s. 59. Nitekim *Kûtul-Kulûb*'da sıddîklar, şehidler ve âlimler de abdâl zümresi olarak takdim edilmiştir. Bkz. Mekkî, I, s. 143.
[1282] Salih Çift, "Mevlânâ'nın Öncülerinden Biri: Yahya b. Muâz er-Râzî", **Sûfî Araştırmaları (Sufi Studies)**, Cilt: 1; Sayı: 2, 2010, s. 45.

yoludur.[1283] Yani abdâl, Allah'ın zâhir ve bâtındaki âyetlerinden hareketle işlerini tertib eder. Yahya b. Muâz'ın abdâla bakışı, zühdden tasavvufa geçiş evresinde yaşamış olan sûfîlerin genel özelliklerini yansıtan bir örnek olarak sunulabilir. Zira o, abdâl kavramını ne öncekiler gibi yalnızca çokça ibadet eden bir kimseyi nitelemek için; ne de sonrakilerin anladığı şekilde kendisine olağanüstü güçler atfedilen bir kişiyi ifade etmek için kullanmıştır.[1284]

Abdâl, tasavvufta ricâlü'l-gayb velîler arasında en fazla adı geçen zümrelerden biridir. Bu zümreye abdâl adı verilmesinin çeşitli nedenleri vardır. Kur'ân'da adı geçmeyen bu topluluk hakkında hadîslerde birçok bilgiye rastlanır. Tasavvuf düşüncesinde abdâl velâyet hiyerarşisine dâhil edilmiştir.

3.5. ŞEYH

Tasavvuf literatüründe sûfî kelimesinin önemli anahtar kavramlarından biri "şeyh"dir. Bu kavram tasavvuf ehlinin ilk mensuplarınca ve ilk sûfî müelliflerce söz konusu dönemde geniş bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. *Şâha* [شاخ] fiilinden türeyen *şeyh* (شيخ), sözlükte yaşı ilerlemiş/ortaya çıkmış, saçı beyazlamış kişidir. Şeyh kelimesinin, *şüyûh* (شيوخ), *eşyâh* (اشياخ), *şiyeha* (شيخة), *şîhân* (شيخان), *meşyeha* (مشيخة), *meşâyih* (مشايخ)[1285]… şeklinde çeşitli çoğul hâlleri mevcuttur.[1286] Kelimenin daha çok yaşça ilerlemeyi ve olgunluğu ifade eden temel anlamına binâen, İslâm'dan önceki zamanlarda çoğu kez kabile reisi olan seyyid ile yaş ve dolayısıyla akıl olgunluğunu gösteren şeyh sıfatı bir arada kullanılmıştır.[1287] Bu anlamda şeyh, bir kabile ya da grubun lideri, reis, devlet adamı gibi[1288] lider ve önderlik vasfına sahip kişiler için de tedâvülde olmuştur.

[1283] "Âyetlere işâret edenin yolu abdâlın yoludur." Bkz. Serrâc, s. 295.
[1284] Çift, **Yahya b. Muâz,** s. 166.
[1285] Firûzabâdî; İbn Düreyd'in (ö. 321/933) kelimenin *meşâyih* şeklindeki cem'/çoğul hâlini inkâr ettiği; Kazzaz'ın "Arap kelâmında bu kullanımın aslı yoktur" dediği bilgisini vermiştir. Bkz. **el-Kāmûsu'l-Muhît**, s. 254. Ancak ilk tasavvuf klasiklerinde (tercümelerindeki mânâ da dâhil) meşâyih kelimesi genelde şeyh kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır.
[1286] Bkz. Cevherî, s. 625.
[1287] A. Cour, "Şeyh", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, XI, s. 461.
[1288] Bkz. Casim Avcı, "Şeyh", **DİA**, Ankara, 2010, XXXIX, s. 49.

Kur'ân'da şeyh kelimesi bir yerde çoğul olmak üzere[1289] toplam dört yerde[1290] geçer. Bunların hepsinde kelime, sözlük anlamında yani "yaşı ilerlemiş ve ihtiyar" kişiler için kullanılmıştır. Hadîslerde de kelime genelde sözlük anlamıyla yer almıştır.[1291] Dolayısıyla şeyh kelimesi Kur'ân ve hadîslerde dînî bir kavram ve ıstılah olarak kullanılmamıştır.[1292]

İslâmî devir tarihinde ise şeyh tabiri hükümdarlar yanındaki en yüksek reis anlamına gelir.[1293] Isfahânî şeyh sıfatının yaşça ilerleyen kişiye denildiğini belirttikten sonra ayrıca ilmi, tecrübeleri ve mârifeti fazla olan kişinin de şeyh olarak tabir edildiğini belirterek[1294], kelimenin temel anlamı dışındaki anlamından bahsetmiştir. İslâm literatüründe bir süre sonra "bu ünvan yüksek mevki sahibi din adamlarına müderrislere, âlimlere, yaş farkı olmaksızın tarikat mensuplarına, vazifeleri, olgunlukları ve ahlâkî meziyetleri dolayısıyla saygı gören bütün şahsiyetlere verilir"[1295] olmuştur. Şeyh kelimesinin ilim sahibi âlim ve müderris mânâsında kullanımına örnek olarak hadîs literatüründe (muhaddislere göre) şeyh, kendisinden hadîs rivâyet edilen kişiyi ifade eder.[1296] Hadîs literatüründeki bu anlamı yanında o, "râvinin zayflığını ifade eden ta'dîl lafzı" anlamına gelir.[1297] Bu kelime hadîs râvisine dair kullanımıyla birlikte fıkıh âlimi mânâsına da gelir.[1298] Mesela Hanefî fukahasına göre "şeyhân" yani iki şeyh tabiri ile Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf (ö. 183/798) kastedilir.[1299]

Şeyh kelimesi tasavvufta da izâfî mânâ kazanan bir kavram olmuştur. Şeyh, sûfîlerde insan ömründeki zamansal bir döneme işaret etmekten; bir mertebe ve işleve dönüşmüştür.[1300] Şöyle ki artık tasavvufta şeyh, genel anlamda tâliblere ya da mürîdlere klavuzluk etmek ve onları irşâd etmek ehliyetine ve liyâkatına sahip olan

---

[1289] Bkz. Mü'min 40/67.
[1290] Bkz. Hûd 11/72; Yûsuf 12/78; Kasas 28/23.
[1291] Bkz. A. Y. Wensinck, **el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî**, Mektebetü Beril, Leiden, 1936, III, ss. 225-227; Reşat Öngören, "Şeyh", **DİA**, Ankara, 2010, XXXIX, s. 50.
[1292] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 53.
[1293] Cour, XI, s. 461.
[1294] İsfahânî, s. 270.
[1295] Cour, XI, s. 461.
[1296] Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, **Kitâbu Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn**, Dâru Kahraman, İstanbul, 1984, I, s. 836.
[1297] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, "Şeyh", **DİA**, Ankara, 2010, XXXIX, s. 50.
[1298] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 54.
[1299] Tehânevî, I, s. 836.
[1300] Suad el-Hakîm, **İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, s. 585.

rehber, delil ve mürşiddir.[1301] Şeyh kelimesinin aslî anlamı yaşlılık emâreleri taşıyan kişi olsa da onun saçının sakalının ağarması boşuna değildir. Öyle ki şeyh tehlikeleri ve helâk edici şeyleri bilen, mürîdi irşâd eden ve ona yararlı ve zararlı olan şeyleri işaret eden kimsedir.[1302]

Arapça'da her işin uzmanına şeyh denilmiştir. Tasavvufu en yüksek düzeyde temsil eden "sûfî"ye şeyh denmesi de bunu gösterir. Daha sonraki asırlarda[1303] bu özellikleriyle tasavvufta "şeyh" yerine kullanılan terimlerden biri de mürşiddir. Bu terimin kullanımı belki şeyh kelimesi kadar eski, genel ve yaygın olmasa da tasavvuf sisteminde özel olarak *mürşid* (مرشد), doğru yola ve hidâyete yöneltici rehber, dalâletten önce müstakîm yolu gösteren kişi[1304] gibi anlamları ön planda olarak şeyh yerine kullanılır olmuştur.[1305] Tasavvufta "mürşid" şeyhin bu vasıfları ve özellikle eğitici ve öğretici yönüne[1306] işâret eden özel bir ıstılah hâline gelmiştir. Mürşid kelimesi, hidâyet, ferâset, şuur anlamında kullanılan *rüşd* (رشد)[1307] kelimesinden müştakktır. Doğru yolu gösteren, hidâyete erdiren gibi anlamlar taşır. Mürşid kelimesi Kur'ân'da da "doğru yolu gösterici, doğruya yönelten" mânâsındadır.[1308] Hadîslerde doğru yolu göstermek, hidâyete erdirmek mânâsında kullanılmıştır.[1309] Mürşid olmak, öncelikle Allah'a atfedilen bir niteliktir. Bu anlamda "Reşîd", Allah'ın isimlerinden olup, halkı faydaları yönünde irşâd eden, yani hidâyete erdiren ve yönlendiren/yolunu gösteren demektir. Arapça'da feîl vezni de müf'ıl vezni aynı anlamları ifade ettiği için

---

[1301] Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 334.

[1302] Mevlânâ'nın "Şeyh kime derler? İhtiyara yani saçı sakalı ağarmış adama derler. Fakat ey ümitsiz adam, bunun mânâsını bil" (bkz. Mevlânâ, **Mesnevî** (**Şark-İslam Klasikleri**), çev. Veled İzbudak, 5. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, III, 1790. beyit) ibareleriyle dile getirdiği üzere de şeyhin saç ve sakalının ağarmış olması aslında onun paylaşacağı tecrübelerinin de bir göstergesidir.

[1303] Daha çok Gazâlî ve sonrası düşünülmelidir. Bu hususa zaman zaman değineceğiz.

[1304] Cürcânî, s. 174.

[1305] Tespitimize göre *mürşid* kelimesi, özellikle tasavvufun başlangıcından tarikatlar öncesi döneme kadar ki süreçte klasik eserlerde *şeyh* kavramı gibi yaygın bir kullanıma sahip değildir. Bu kelime ıstılah anlamıyla sonraki dönemlerde daha çok kullanılmıştır. Mesela bu kullanımın sık görüldüğü eserlerden biri *İhyâ*'dır. Üzerinde çalıştığımız zaman diliminde telif edilen eserlerde genelde şeyh kelimesine rastlanmıştır. Dolayısıyla insicam açısından, sûfînin anahtar kavramlarından biri olarak "şeyh" kelimesini tercih etmenin uygun olduğu açıktır. Kaldı ki şeyh kelimesinin de terim anlamıyla tahmin edilenden daha geç bir dönemde yaygınlaştığına dair bazı mülâhazalar da vardır.

[1306] Şeyhin mürşidâne özelliklerini eğitim metodları bölümünde ele alacağız.

[1307] Bkz. Ferâhîdî, VI, s. 242; Cevherî, s. 444.

[1308] "Allah kime hidâyet ederse, işte o, hakka doğru yola ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın" Bkz. Kehf 18/17. Kuşeyrî'ye göre Allah kimi yokluk ve mahrumiyet ile damgalarsa o kişi için (mürşid olabilecek) irfân, ilim ve îmân yoktur. Bkz. **Letâifü'l-İşârât**, II, s. 383.

[1309] Bkz. Wensinck, II, s. 261; Öngören, XXXIX, s. 50. Mesela sadakayı konu alan hadîslerden birinde "…yolunu şaşırmış adama yol göstermen sadakadır…" ifadesinde irşâd, doğru yolu göstermek ve bu konuda rehberlik yapmak anlamında kullanılmıştır.

reşîd (رشيد), mürşid yerine kullanılabilir. Aynı kökten gelen *istirşâd* (استرشاد) ise birinden irşâd taleb etmek anlamındadır.[1310] İsm-i fâili *müsterşid* (مسترشد), (mürşidden) irşâd isteyen, doğru yola tâlib olan kişi (yani mürîd)dir.[1311]

Şeyh kelimesinin bir terim olarak ne zaman kullanılmaya başlandığıyla ilgili bazı görüşler mevcuttur. Örneğin zühd dönemi âbid ve zâhidlerinin ıstılâhî/izâfî anlamda şeyh olarak anılmadığı belirtilmiştir. Daha sonra özellikle X. asır sonu ve sonrasında telif edilen kaynaklarda bazı sûfîler için şeyh ünvanı kullanılmıştır. Fakat böylesi bir kullanımın sebebi, bu ünvanı sonraki nesillerin onlara izâfe etmiş olmalarıdır.[1312] *el-Luma', Tehzîbül-Esrâr, et-Taarruf, Kūtu'l-Kulûb* gibi ilk eserlerde sûfîlerin isimlerinin başında "şeyh" ünvanı bulunmaz. Örneğin Kelâbâzî, *et-Taarruf*'ta sûfîlerden bahseder ama bunların başına şeyh adını getirmez. O, Hasan el-Basrî, Şakîk el-Belhî, Ebû Hafs el-Haddâd (Basralı Hasan, Belhli Şakîk, Demirci Ebû Hafs…) gibi son derece mütevâzı ve sıradan ifadelerle sûfîlerin adını zikretmiştir.[1313]

Sülemî, *Tabakāt*'ında bazı sûfîlerin meşâyihtan olduğunu belirtmiştir. Mesela Serî es-Sakatî hakkında "Zamanında onların şeyhidir"[1314]; Şakîk Belhî için "Horasan meşâyihının meşhurlarındandır"[1315]; Hâtem el-Esamm içinse "Horasan meşâyihının öncülerindendir"[1316] gibi ifadelerle onları şeyh olarak nitelemiştir. Uludağ buralarda geçen şeyh ve meşâyih sıfatının genel anlamda kullanıldığı; özel anlamı olan bir tasavvuf terimi olmadığı fikrindedir. *Kūtu'l-Kulûb, el-Luma'* ve *er-Risâle* gibi eserlerde de bu anlayışın devam ettiğini belirtmiştir.[1317] Öngören; Serrâc ve Kelâbâzî'nin, sûfîlerin bazı hâllerine dair bölümlerde "meşâyih" sıfatını

[1310] İbn Manzûr, III, s. 175.
[1311] Muhâsibî'nin *Risâletü'l-Müsterşidîn* adlı eseri de bu anlama uygun tarzda, yolun mürîdlerine çeşitli tenbih ve nasihatleri ihtiva etmektedir. "İrşâd İsteyenlerin Risâlesi" anlamına gelen ve kitap ve sünnete sarılmanın gerekliliğini tespitle başlayan eser; niyet, takva, nefs muhasebesi, Allah'ın irâde ettiğine rıza, edebe sarılıp gafletten sakınma gibi konularla devam eder. Eserde son olarak irşâd taleb eden kimselerde bulunması gereken âdâb anlatılır. Bu eser tasavvuf yoluna süluk edecek salik için bir tasavvuf el kitabı özelliğini hâizdir. Bkz. Muhasibî, **er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri**, (çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009), s. 50, (çevirenin önsözü).
[1312] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, Mavi Yayıncılık, 2006, İstanbul, s. 54.
[1313] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 56. Örnekler için bkz. Kelâbâzî, s. 31, 41, 175.
[1314] Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 52.
[1315] Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 63.
[1316] Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 86.
[1317] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 57. Ancak buralarda şeyh/meşayıh kelimesinin, sûfî tâifesinin başkanı anlamında ve dolayısıyla özel mânâda kullanılma ihtimali de vardır. Aksi takdirde kelimenin zuhûru geç sayılabilecek bir döneme intikal edecektir.

kullandığından bahsetmiştir.[1318] Sülemî'nin eserinde bazı kişiler için bizzat şeyh kelimesini kullandığı bilgisine de yer veren Öngören'e göre sûfî müelliflerin ilk dönem ehl-i tasavvuf için şeyh/meşâyih sıfatını kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla IV/X. asrın ortalarından itibaren yaygınlık kazanmaya başladığını ortaya koyar.[1319] Bu görüşlere göre söz konusu eserlerde vefat tarihi, bahsedilen dönemden önce olan bazı kişiler daha sonra şeyh ünvanıyla anılsa da aslında yaşadığı dönemde onlar -terim/izâfî manasıyla- bu lakabı almamış olabilir.

Tasavvufta şeyh, çeşitli özellikleriyle üzerinde durulan tiplerdendir. Şeyh tanımlanırken genellikle onların sözkonusu edilen bâriz niteliklerine değinilir. Ayrıca şeyhin kim olduğunu anlamak için üstad, velî, mürîd, murâd, ârif, fakîr ve sûfî gibi terimlerin ifade ettiği mânâları da daima dikkate almak lazımdır. Zira tasavvufî mânâda şeyh aynı zamanda mürîd, murâd, fakîr, velî, ârif, imâm, zâhid ve daha birçok sıfatı hâizdir.[1320] Sahip olduğu bu sıfatlarla ve tecrübe ettiği çeşitli mertebelerle birlikte genel mânâda bir şeyh, içinde bulunduğu toplumun önderi ve lideri konumundadır.

Arapça'da üstâd, hoca, başkan gibi anlamlarıyla her işin uzmanını ifade eden bir kelime olarak şeyh, zamanla tasavvufî tiplerden biri hâline gelmiştir. Daha sonra şeyhin irşâd ve eğitim boyutunu öne çıkarmak için mürşid kavramı da kullanılmıştır. Ancak üzerinde durduğumuz dönem itibariyle en sık karşılaşılan kelime şeyhtir. Şeyh kavramının terim mânâsıyla ilk defa ne zaman zuhûr ettiğine dair birtakım görüşler mevcuttur. Bu görüşler daha çok, ilk telif edilen eserlerdeki birtakım verilere göre ileri sürülmüştür. Bazı özellikleriyle temâyüz etmiş olan ve ulaştığı mertebeyle birçok tipin özelliklerini bünyesinde barındırdığı düşünülen şeyh kavramının, bazı anahtar terimlerine yer verelim.

[1318] Reşat Öngören, XXXIX, s. 50. Öngören'in, bu ifadesiyle söz konusu müelliflerin onları bu tâife (şeyh) içinde ele almasını kastettiğini düşünüyoruz. Zira Serrâc, eserinde "şeyhlerin [meşâyıh] müridlere şefkat ve merhameti" isimli bir bölümde Cüneyd el-Bağdâdî, Ebû Saîd el-Harrâz gibi kişileri (isimlerinin önüne şeyh sıfatını eklemese de) bu taifeden saymıştır. Bkz. **el-Luma'**, ss. 273-274. Ayrıca her ne kadar sûfî taifesinden olduğu bilinen meşhur kişilere bir ünvan olarak bizzat "şeyh/meşâyih" kelimesini kullanmasa da eserin muhtelif yerlerinde "meşâyihten biri" şeklinde bir kullanıma gitmiştir. Bkz. **el-Luma'**, s. 275, 324. *et-Taarruf*'ta benzer bir kullanım için (şeyhlerden biri) bkz. Kelâbâzî, s. 109.

[1319] Reşat Öngören, XXXIX, s. 50.

[1320] Bkz. Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 60.

3.5.1. Şeyh Kavramının Semantik Alanındaki Terimler

Şeyhi, temelde sûfî semantik alanında yer alan anahtar kavramlarından biri olarak ele aldık. Bununla birlikte şeyh kavramının kendi semantik alanında var olan diğer terimler de analiz edilmelidir. Zira bunları analiz etmek, şeyhin mâhiyetinin ve ideal özelliklerinin daha iyi anlaşılmasına ışık tutacaktır. Üzerinde çalıştığımız dönem içerisinde en fazla tesadüf ettiğimiz iki terim ise "mürîd" ve "sâhib"[1321]tir.

3.5.1.1. Mürîd

Şeyh kavramının semantik alanındaki terimlerden en önemlisinin mürîd olduğu söylenebilir. *Erâde* (اراد) bir şeyi istemek, taleb etmek ve ona ihtimam göstermek demektir. Cevherî, bu fiilin masdarı olan *irâde* (إرادة)nin, istemek anlamındaki "meşîet" (مشيئة) ile aynı mânâya geldiğini belirtmiştir. Fiilin aslı ise *râvede* (راودة) olup, vavın sâkin hâle getirilip harekesinin önceki harfe nakledilmesiyle *erâde*ye dönüşmüştür.[1322]

Erâde fiili Kur'ân-ı Kerîm'de hem Allah'a[1323] yani ilâhî irâdeye ve hem de insan irâdesine nisbet edilerek birçok türeviyle birlikte (isim, fiil…) 139 yerde geçer.[1324] Kavram özellikle fiilden önceki niyet, kuvvet ve dileme mânâsında ağırlık kazanmıştır.

İrâde, İslâmî ilimlerin neredeyse ortak terimlerindendir. Mesela bu terim Kelâm[1325] ve Felsefe'de[1326] birçok tartışmanın odağında yer almıştır. Ne var ki klasik

---

[1321] Yer yer dile getirdiğimiz gibi, bu kavramların daha fazla olduğu muhakkaktır. Ancak çalışmanın amacı göz önünde tutularak böyle bir sınırlamaya gitmek durumundayız.
[1322] Cevherî, s. 476.
[1323] Mesela ilâhî irâdeye vurgu yapan âyetlerden bazıları için bkz. Bakara 2/253; el-En'âm 6/125; Ahzâb 33/17…
[1324] Bkz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, **el-Mu'cemü'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1422/2001, ss. 401-403. Bu tespit için bkz. Mustafa Çağrıcı-Hayati Hökelekli, "İrâde", **DİA**, Ankara, 2000, XXII, s. 381. İrâde kavramının Kur'ân-ı Kerîm ve tefsirlerdeki muhtelif mânâları için bkz. Salih Öğretici, **Semantik Açıdan Tefsirlerde İrade Kavramı**, (YayınlanmamışYüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2015.
[1325] Bkz. Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelâm**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1988, ss. 199-235; A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, 11. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, ss. 153-185.
[1326] Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, 2. Baskı, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, ss. 126-137.

fıkıh literatüründe *irâde*, terim hâline gelmediği gibi yaygın bir kullanımı da bulunmaz, kullanıldığı yerlerde ise "kasıt"[1327] anlamına gelir.[1328]

Sözkonusu bazı disiplinler gibi Tasavvuf'ta da önemli bir yer edinmiş olan irâde terimi[1329] hakkında, erken dönem sûfîlerinden Ebû Muhammed Abdullah el-Murtaiş'in tanımı şöyledir: "İrâde nefsi isteklerinden alıkoymak, Allah'ın emirlerine yönel(t)mek, kaza ve kader karşısında rıza göstermektir."[1330] İbn Hafîf'e göre de irâde, "rahatı terk etmek, gayret ve sıkıntı hâlini devam ettirmektir."[1331] İlk dönem sûfîlerinden itibaren pek çok irâde tanımı olsa da bunların bazılarına numune olarak yer vermek kâfi olacaktır. Genel mânâda tasavvufta irâde, nefsin arzularını bırakıp Hakk'ın rızasına yönelmek, nefsin isteğini değil Hakk'ın rızasını yerine getirmek, halktan yüz çevirip O'na yönelmek ve mürîdlik etmek gibi anlamlara gelir.[1332] Bu terimin sıfat (ism-i fâil) hâli "mürîd", zamanla tasavvufta bir zümreyi temsil etmek için kullanılır olmuştur. En genel mânâsıyla mürîd, tasavvufta irâde sahibi olan ya da irâdesini Allah'a teslim eden, bir diğer mânâsıyla da bir şeyhin emir, hüküm ve terbiyesi altında irâdesini ona teslim eden kişidir.[1333]

3.5.1.1.1. Mürîdin Bazı Özellikleri ve Alâmetleri

Malûm olduğu üzere birtakım kavramları ve tipolojileri analiz ederken, önce kavramın etimolojisine yer vermek, onun hangi kökten türeyebileceğini tespit etmek gerekir. Kavramın türediği kelimeyle ilişkisinin bulunup bulunmadığı ve tariflerin ne

---

[1327] Bir fıkıh terimi olarak kasıt, irâdenin dinî ve hukûkî sonuç doğuran bir fiile yönelmesi anlamına gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Şafak, "Kasıt", **DİA**, Ankara, 2001, XXIV, ss. 559-561.

[1328] Kelimenin fıkıh literatüründeki mânâsı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "İrâde", **DİA**, Ankara, 2000, XXII, ss. 384-387.

[1329] *İrâde* kavramına ilk sûfîlerin de kelâmî tarzda yaklaştığı görülür. Onlar ilk dönemlerden itibaren kendi fiilini hür irâdesiyle seçme ve gerçekleştirme imkânına sahip insan fikrine karşı çıkarak cebir görüşünü benimsemişlerdir. Bu sebeple sûfîlerle Mu'tezile ulemâsı daima çekişme hâlinde olmuştur. Kuşeyrî'nin naklettiğine göre (bkz. **er-Risâle**, s. 57) Hâris el-Muhâsibî, babası irâde özgürlüğünü savunan Kaderiyye'den olduğu için ondan kalan mirası kabul etmemiştir. Bkz. Çağrıcı-Hökelekli, XXII, s. 384. Buna göre irâde kavramının tasavvufta kelâmdan sonra terimleştiği söylenebilir. Zira birazdan üzerinde duracağımız gibi, Muhâsibî'nin özellikle *er-Riâye*'de ele aldığı "irâde", tasavvufî mânâsıyla birlikte daha çok kelâmî bakış açısının öne çıktığı bir tarzda îzah edilmiştir.

[1330] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 106.

[1331] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 120.

[1332] Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 189; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 316.

[1333] Ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 263; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,** s. 454-55; John Renard, **Historical Dictionary of Sufism**, The Scarcrow Press, Inc., Lanham, Maryland, Toronto, Oxford, 2005, p. 75.

yönde gelişip, türediği kökten ne derecede uzak mâhiyetler kazandığının tespiti, sağlam bir semantik analiz için gereklidir. Konunun bu yönüne işaret eden Kuşeyrî

> *Kelime türetme kaidelerine yani iştikāka göre mürîd, irâdesi olan kişi demektir. Nitekim âlim de ilmi olan kimsedir. Çünkü o (mürîd), türetilen isimlerdendir. Ancak bu tâifenin âdetine göre mürîd, irâdesi bulunmayan kimse demektir. İrâdesinden mücerred olmayan kimse mürîd olamaz. İştikāk kaidelerine göre ise -tam tersi bir durum olarak- irâdesi olmayan mürîd olamaz*[1334]

diyerek, terimlerin iştikāk kurallarına uygun temel anlamlarıyla birlikte, ayrıca zamanla çeşitli mânâlar ve hatta bazen temel anlama zıt bir izâfî mânâ kazandığından bahsetmiştir. Bu düşünceyi destekler nitelikte aşağıda da görüleceği gibi, ilk sûfîler mürîd terimini, "Hakk'a giden yolda kararlı ve sağlam bir irâde ortaya koyan kişi" mânâsının yanı sıra "irâdesi olmayan kul" anlamında da kullanmışlardır. Zira kişinin Hakk'a giden yolu tutması artık bundan sonra bu yolda Hakk'ın irâdesine göre yürümesi, bu irâdenin bulunduğu yerde kendi irâdesini terketmesi anlamına gelir.[1335] Mürîd teriminde var olan bu gibi mânâların, zamanla genişleyen ve gelişen anlamın tespiti; bu terim hakkında yapılan bazı tarif ve nitelemeleri ortaya koyma yoluyla yapılacaktır.[1336]

İrâde ve bu sıfatı taşıyan mürîd terimi hakkında açıklamalarda bulunan ilk sûfîlerden biri Hâris el-Muhâsibî'dir. Muhâsibî, bu görüşlerini etraflı bir şekilde özellikle *er-Riâye* adlı eserinde açıklama imkânı bulmuştur. O, eserlerinde en çok irâde kavramını kullanmıştır. Bu tabiri bazen ilâhî meşîet veya ilahî irâdeyi ifade etmek için de söz konusu ettiği vâkidir. Muhâsibî irâde kelimesini gerek sözlük, gerekse ıstılah mânâlarını ihtiva edecek şekilde ama farklı mânâlarını gözeterek kullanmıştır.[1337]

[1334] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 350.
[1335] Sülyman Uludağ, "Mürîd" **DİA**, Ankara, 2006, XXXII, s. 48.
[1336] Burada, mürîdin bazı tarifleri ve özellikleri, şeyh-mürşid, ashâb gibi diğer tiplerle ilişkilerinden soyutlanmış olarak verilecek, sözkonusu tiplerle birlikte ele alınan niteliklerine ise daha sonra geçilecektir. Zira önce mürîdin, özellikle türediği kökle alâkalı kazandığı anlamlar açısından değerlendirilmesi daha uygundur. Böylesi bir metodun örnekleri, Kuşeyrî'nin "irâde" ıstılahını anlatırken mürîdin özelliklerini verdiği bölümde görülmektedir. Nitekim o, burada Muhâsibî gibi mürîdin daha çok içsel ve psikolojik yönlerine yer vermiştir. Onu diğer zümrelerle birlikte değerlendirilerek bir tipoloji oluşturmak da hem kavramın kazandığı izâfî mânâları görmek hem de semantik ağını belirlemek açısından vazgeçilmezdir. Bu bakımdan mürîd teriminin ilerleyen dönemlerde yaygınlaşan "irâdesini şeyhe teslim eden kişi" şeklindeki mânâsı, daha sonra ayrıntısıyla ele alınacaktır.
[1337] Bkz. el-Muhâsibi, **er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri**, ss.141-142, (2. Bölüm: Muhasibi'nin Fikirleri…). Muhâsibî bu eserinde taleb, niyet, ihtiyâr, îsâr gibi kelimeleri de irâde yerine

Onun mürîd telakkisine göre mürîdin bütün yaptıklarını murâkabe ve kontrol eden Allah'tır ve mürîd herşeyi Allah'ı kastederek yapandır. Daha sonra Hallâc'a (ö. 309/922) atfedilen "Mürîd, kasdıyla Allah'a yönelendir (maksadı Allah olandır)"[1338] tarifi, Muhâsibî'nin mürîd hakkındaki görüşlerine benzer.

Muhâsibî'ye göre mürîdin, amelinde ihlâslı olması gerekir. Mürîd ihlâsı isteyerek ameli terk ederse, ameli Allah için ihlâslı olmaz.[1339] Buna göre ihlâs için gereken, amel ve niyet birlikteliğidir. Mürîd Allah için muhlistir. Niyetini Allah'a sunar, taatini sadece O'nun rızası için yapar. Mürîde ancak bu gerekir.[1340] Âkil olan mürîdin, Allah'ın onu insanlar içinde yerleştirdiği yeri bilmesi, kendi nüfûzunun farkındaysa onlara örnek olmaya çalışması, iyi niyetli, azimli olup, insanların övgüsüne önem vermese de haddini bilmesi gerekir.[1341] Bu yönüyle mürîd insanlar arasında örnek bir şahsiyettir ancak onların medhine ve alâkalarına karşı da her an teyakkuz sahibi olmalıdır. Zira onu bu mertebeye yerleştiren Allah'tır. Mürîd, bunlara aldanmamalı ve rıza merkezli hareket etmelidir. Çünkü Allah'ın mürîd kulundan istediği, O'nun rızâsını taleb ederken sıdk sâhibi olması, O'nun için nefsini sıkıntıya sokması, hevâsıyla mücâhede etmesidir. İşte o zaman Allah onun sıkıntılarını hafifletir. Hevâsı yok olur. Allah, kulun rızasını aramadaki ciddiliğini görünce, gereğini yapar.[1342] Mürîdlerin çoğu, günahlardan temizlenirlerse, riyâdan sakınırlarsa, ihlâsı benimserlerse, kalplerini mâsivâyı istemekten men ederlerse; İblîs yanlarında bulunamaz, nefs de dünyâdan tat almaz.[1343] Görüldüğü gibi Muhâsibî'nin mürîdden bahsederken üzerinde en fazla durduğu husus, onun ihlâslı olması ve her ne yapıyorsa Allah'ın rızasını gözeterek yapmasıdır. Ayrıca o; mürîdin, kalbini meşgul edecek ve kendisini Allah'tan alıkoyacak dünyevî heveslerden, makam ve mertebelerden uzak durması gerektiğini belirterek zâhid bir mürîd[1344] tipi çizer. Buna göre mürîd Allah'ı murâd eden; mâsivallahtan ise yüz çevirendir.

---

kullanmıştır. Bkz. **er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri**, ss.144-155, (2. Bölüm: Muhâsibî'nin Fikirleri…).

[1338] Sülemî, **Tabakāt**, s. 238.

[1339] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 206.

[1340] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 242.

[1341] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 264.

[1342] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 324. Muhasibî'nin mürîde bazı tavsiyeleriyle ilgili açıklamaları için ayrıca bkz. **er-Riâye**, s. 263, 319.

[1343] Muhâsibî, **er-Riaye**, ss. 515-516.

[1344] Tasavvuf eserlerinde sûfî hareketin -tasavvuf döneminden önceki- ilk temsilcilerinin fakîr, zâhid, âbid gibi sıfatlarla anıldığı; mürîd teriminin ise henüz o dönemlerde yaygın olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Uludağ, XXXII, s. 48. Muhâsibî'nin de o dönemde mürîd kavramını, daha çok

Mürîdin özelliklerinden ve onda bulunması gereken hasletlerden bahseden kişilerden biri Yahya b. Muâz'dır. Ona göre, kazaya rıza göstermek, va'de güvenmek, ihlâsla amel etmek, belâya şükretmek, bütün günahlardan tevbe etmek, istek ve arzularla imtihan olmak mürîdin alâmetlerindendir.[1345] Mürîdi Allah ve kul ilişkisi açısından değerlendiren Yahya b. Muâz'ın alâmet olarak saydığı şeylerin çoğu, insan irâdesinin daha doğrusu nefsinin o durumda tersine meylettiği şeylerdir. Mesela belâ karşısında şükür ya da günahlardan tevbe etmek nefse ağır gelen şeylerdendir. Öyleyse mürîd olmak nefse muhalefet etmek ve Allah'ın razı olmadığı şeyler hususunda onun birtakım alışkanlıklarını bırakmaktır. Zira irâde, âdet üzere olan şeyi terk etmektir. İnsanların âdeti de çoğunlukla gaflet mahallinde ikāmet etmek, şehvete tâbi olmaya dayanmak ve istek ve arzuların davet ettiği şeye eğilimli olmaktır. Mürîd ise bunların hepsinden soyunup çıkmıştır. Bu tür şeylerden çıkışı irâdesinin sıhhatli olduğunua işaret ve delâlet eder.[1346]

Tasavvuf yolunun mensupları, mürîdin dünyevî şeylerle meşgul olmasını, kalbini bu nevi şeylerle doldurmasını ve amaçtan saptıracak birtakım alâkalarının bulunmasını hoş karşılamamışlar ve mürîdi bunlar hususunda îkaz etmişlerdir. Bir anlamda mürîd aynı zamanda zâhid olmalıdır. Yahya b. Muâz "Ey mürîdler, eğer dünyayı taleb etmeye mecbur kalırsanız (dünyaya muhtaç olursanız), onu isteyin fakat sevmeyin. Onunla bedenleriniz meşgul olsun, kalplerinizi ise dünyânın dışındaki şeylere bağlayın"[1347] derken ya da Ebû Osman el-Hîrî mürîdi, "Kalbi Allah Teâlâ'dan başka her şey için ölmüş olan, sadece Allah'ı isteyen, O'na iştiyak duyan, Rabbine olan şevkinin ve özleminin şiddeti sebebiyle kalbindeki bütün dünyevî şehvetlerin yok olup gittiği kimsedir"[1348] cümleleriyle tarif ederken, onda bulunması gereken zâhidâne tavra işaret etmiştir. Ebu'l Hasan ed-Dîneverî'ye göre de mürîdin dünyâyı iki kere terk etmesi gerekir. İlkinde onu tazeliği (zarâfeti), refahı (mutluluğu) ve her çeşit yiyecek-

zühd dönemine dair özellikleriyle öne çıkan bir tip olarak tasvir ettiği görülmektedir. Özellikle de bilinen anlamda şeyh-mürîd ilişkilerine dair herhangi bir işaret ve iz olmaması ve Muhâsibî'nin, mürîdin yalnızca Allah'la olan ilişkilerinden bahsetmesi kavramı tasavvuf dönemindeki sûfîlerden farklı olarak ele aldığını göstermektedir.

[1345] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 61.
[1346] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 350-351.
[1347] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 95.
[1348] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 50.

içecekleriyle terk eder ve diğerinde onda olan her şeyi terk eder.[1349] Onun bu görüşü de mürîdin dünyâya karşı takınması gereken tavrı ifade etmiştir.

Bazı sûfîler mürîdlik için zarûrî olan şeylerden bahsetmişlerdir. Bu kişilerden biri olan Kettânî, "Mürîdin hükmü ve şartı, onda şu üç şeyin bulunmasıdır: Galebe hâli olmadan uyumamalı, zarûret olmadan konuşmamalı, fakr (fâka-ihtiyaç) hâli olmadan yememelidir"[1350] der. Kettânî'nin mürîde şart koştuğu hususların tasavvufî tabirle kıllet-i menâm, kıllet-i kelâm ve kıllet-i taâm şeklindeki riyâzetin üç unsuru olduğu görülür. Buna göre mürîd nefsini ve iradesini eğiten, murâkabe altında tutan kişidir. Bunlarla birlikte mürîdin nefsini eğitmesi için başka yollar da mevcuttur. Nitekim Ebu'l-Abbâs es-Seyyârî'ye (ö. 342/953) "Mürîd nefsini ne ile eğitir (riyâzete çeker)?" diye sorulunca der ki: "Emirleri yapma, yasaklardan kaçınma, sâlihlerle sohbet ve fukarâya hizmette gösterdiği sabırla eğitir."[1351] Dikkat edilirse Kettânî'nin saydığı üç şey nefsi eğitmede, kişinin bizzat kendisini ilgilendiren hususlar iken; Seyyarî'nin bahsettiği şartlar ise hem kendisini hem de başkalarıyla muamele durumunu ilgilendirir. Her hâlukârda mürîd olmak için aslolan ise nefse muhalefet edip, onun emrettiğinin tersini yapmaktır. Bu bağlamda mürîd Allah'ın, hakkında, "Bizim için mücâhede edenleri biz yollarımıza iletiriz"[1352] dediği kişidir.[1353]

İlk sûfîler mürîdin sıfatlarından da bahsetmişlerdir. Örneğin Ebu'l-Hasan ed-Dîneverî (ö. 330/941), kendisine mürîdin sıfatından sorulunca: "Sıfatı Allah'ın 'yeryüzü bütün genişliğiyle kendilerine dar geldi, vicdanları da kendilerini sıktı ve Allah'tan yine Allah'a sığınmaktan başka melce' olmadığını anladılar'[1354] sözünde buyurduğu gibidir" cevabını verir.[1355] Dîneverî'nin mürîdin özelliğini ve vaziyetini; maddî ve sıhhî durumları müsait olduğu halde Tebük seferine katılmamalarından dolayı pişman olmakla birlikte hemen özür dilemeyen ve tevbe etmeyen, bunun neticesinde Hz. Peygamber ve diğer müslümanların da kendilerine tavır aldığı üç kişinin rûh hâlini ve durumlarını ifade eden âyetten[1356] örnekle ve mürîdin sıfatını o kişilerin içinde bulunduğu ıstırap ve sıkıntı hâline telmîhle îzâh ettiği görülür. Buna

[1349] Sülemî, **Tabakāt**, s. 241.
[1350] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 352; Hucvirî, s. 359, [**Hakikat Bilgisi**, s. 387].
[1351] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 117.
[1352] Ankebût 29/69.
[1353] Kelâbâzî, s. 167.
[1354] Bkz. Tevbe 9/118.
[1355] Sülemî, **Tabakāt**, ss. 240-241.
[1356] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mukātil b. Süleyman, II, ss. 75-76.

göre mürîdin sığınacağı tek yer Allah'tır. İrâde sahibi mürîd, Allah'ı irâde eden ve bütün himmeti ve kastıyla O'nu hedefleyendir. İrâdesi de Ebû Ali Dekkāk'ın "İrâde gönülde bir karasevda, kalpte bir yangı, vicdanda bir tutku, içte bir ıstırap, yüreklerde tutuşan bir ateştir"[1357] sözünde belirttiği gibi mürîdin derûnunda yer eden, her an onu kontrol altında tutan ve bununla birlikte tahammül etmesi sabır gerektiren, nefse ağır gelen şeydir.

Zamanla tasavvufun bir ilim hâlinde zuhûru ve sistemli bir şekilde yerleşmesiyle, bu ilme dair kavramların da belirlendiği ve tasavvufî eserlerde ele alındığı malûmdur. Özellikle milâdî X. yüzyılla birlikte Serrâc, Harkûşî, Kelâbâzî, Ebû Tâlib el-Mekkî gibi erken dönem müelliflerinin eserlerinde mürîd hakkında ve onun özelliklerine dair pek çok bilginin yer aldığı görülür. Bunlardan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin eserinde "Mürîdlerin Esâsı" adlı bâbda mürîdin sahip olması gereken yedi haslet şöyle belirtilmiştir:

-İrâdede sıdk: Bunun alâmeti hazırlık yapmaktır.

-Taate sebep oluşturmak: Bunun alâmeti kötü yakınlıkları terktir.

-Nefsinin hâlini bilmek: Bunun alâmeti nefsin âfetlerini keşftir.

-Allah'ı bilenlerin meclislerine katılmak: Bunun alâmeti onları diğerlerine tercih etmektir.

-Tevbe-i nasûh ile tevbe etmek: Bununla taatin tadını bulur, devamlılığı sağlar. Tevbenin alâmeti hevâya neden olan şeylerden uzak durmaktır.

-Nefsin arzuladığı şeye karşı zâhid olmak ve ilmin zemmetmediği helâl lokmayı yemek: Helâlin alâmeti ise onu aramaktır.

-Kendisine bunlarda destek olacak salih arkadaş sahibi olmak: Salih arkadaşın alâmeti, iyilik ve takvada yardım; günah ve düşmanlıkta men etmesidir.

Mekkî bu yedi hasleti sağlamlaştıran dört unsuru ise açlık, uykusuzluk, susmak ve halvet olarak saymıştır.[1358]

Bu esaslar mürîdde bulunması gereken pek çok özelliği her yönüyle içine alır. Sülemî Allah'a güvenme, tefvîz, rıza, belâlara şükretme, müslümanlara saygı gösterme, halka Hakk gözüyle bakma gibi hasletleri mürîdlerin makamlarının hâlleri[1359] yani vasıfları olarak sıralar. Kuşeyrî, nâfilelerle Allah'ın sevgisini

[1357] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 351.
[1358] Bkz. **Kūtu'l-Kulûb**, I, s. 94.
[1359] Sülemî, "Mes'eletü Derecâti's-Sâdıkîn", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 144.

kazanmak, ümmete samimiyetle nasihat etmek, halvetten hoşlanmak, kaderin hükmünden payına gelen sıkıntılara sabretmek, îsârda bulunmak, bakışında hayâ etmek, sevdiği şey konusunda cehd/çaba göstermek gibi hususların, mürîdlerin sıfatları olarak kabul edildiğini nakleder.[1360]

Tasavvuftaki öncelikli izâfî anlamları bakımından mürîdin; Allah'ı irâde eden, O'na giden yolda irâde sahibi olan ve öte yandan da irâdesini Allah'a teslim ederek ondan vazgeçen kişi olduğu anlaşılır.[1361] Bu yönüyle mürîd teriminin esas anlamı ve daha sonra tasavvuf sistemi içinde kazandığı izâfî anlamları arasında neredeyse zıt bir durumun ortaya çıktığı görülür. Tasavvuf ehlinin bu terime dair ileri sürdüğü görüşler, genel olarak türemiş olduğu *irâde* ve yan anlamı *kasd* ve *niyet* gibi mânâları vurgular tarzdadır.

3.5.1.1.2. Bir Sûfî Adayı Olarak Mürîd

Mürîd kelimesinin tasavvufî eserlerdeki kullanımının, özellikle Muhâsibî'nin eseri dikkate alındığında sûfî kelimesinden önce olduğu kanaatine varılabilir. Ancak kelimenin yaygın bir tasavvuf ıstılahı olarak yerleşmesi ve yaygınlaşmasının, hemen hemen sûfî kelimesinin tarihî gelişimiyle paralel gittiği söylenebilir. Zira eldeki verilerin pek çoğu, mürîdin, sûfîler zümresi içerisinde yer alan bir tip olduğu yönündedir. Bu bakımdan mürîd, sûfî kelimesinin anahtar kavramı olan şeyhin semantik alanında bulunmakla beraber; doğrudan sûfî kelimesiyle de ilişkilendirilebilir.

Ehl-i tasavvufa göre mürîdin sûfîler ile irtibatının kesilmemesi ve onlar arasında olup birtakım şeylerden istifade etmesi, kendisi için bir haz ve paydır. Sülemî tarafından Cüneyd'e atfedilen bir tespite göre eğer Allah mürîdi muvaffak ederse onu sûfîler içine kor.[1362] Nihâyetini irâdede, bidâyetini tasavvufta kılar. Çünkü irâdede nihâyet, dışın ve için her kirden temiz olmasıdır. İrâdesi temiz olursa safâsı da temiz olur. Böylece o, sûfî olarak isimlendirilir. Tasavvufun ilk hâllerine girerse, evrâda

[1360] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 352.
[1361] Mürîd kavramının "irâdesini şeyhe teslim eden kişi" anlamını ve bu doğrultudaki görüşleri şeyh-mürîd ilişkilerine dair bölümde ele alacağız.
[1362] Buraya kadar ki kısmın benzeri daha sonra Kuşeyrî tarafından yine Cüneyd'e atfen "Allah mürîd hakkında bir hayır dilerse, onu sûfiyye içine koyar. Kurrâ ile sohbet etmesine de engel olur" şeklinde nakledilmiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 352.

irâde hâlindekinden daha fazla devam eder. Çünkü irâde hâlinde çabalıyordu. Tasavvuf halinde ise istirahatı istenir.[1363] Öyleyse mürîd başlarda çabalayan ve bu yolda ilerlemek için mücâhede eden kişidir. Belli bir aşamadan sonra o, sûfî sıfatına lâyık olur. Buna ulaştıktan sonra, irâde hâlindeki ibtidaîliği attığından safâ ve tasavvuf hâlinde daha tecrübelidir ve bir mürîd kadar sıkıntı ve yorgunluk içinde olmaz. Yani tasavvuf yolunda nefis mücâhedesini sürdürenlere mürîd, bu mücâhedeyi tamamlayıp kemâle erenlere sûfî denilir.

Mürîd sûfîye göre yolun başında olan bir tasavvuf mensubudur. Dolayısıyla o, sûfîler zümresi içerisinde bulunarak tecrübe kazanacaktır. Onun nihâî hedefi ise bu yolda sûfî mertebesine ulaşabilmektir. Eğer mürîd, sülûk ehlinden ise ve onların (sûfîlerin) maksadına aşama aşama ulaşmak istiyorsa, sûfîler kendisine gaybî mükâşefelerden ne kadar pay ayırırlarsa onu alır ve paylaşır. Bu tâife haricinde olan kişilere kendini zorla kabul ettirmeye ihtiyaç duymaz.[1364] Diğer bir deyişle tasavvufu sûfî olmayanlardan öğrenmeyi düşünmez.[1365] Onun yeri sûfîler arasındadır. Mürîd olarak başka bir yerde olması onun için uygun değildir.

Mürîd ve sûfî arasındaki ilişki hakkında söylenecek olan şudur ki mürîd tasavvuf yolunda henüz nihâî hedefine ulaşmamış olup, ona ulaşmak için cehd ve çaba gösteren bir sûfî adayıdır. Ancak ister yolun başında olsun ister birtakım merhalelerden sonra amacına ulaşsın "mürîd, daha geniş bir ölçüde ve umumiyetle sûfî mânâsını almıştır."[1366] İlk sûfîler ve onlardan rivâyet edilen şeylerden de anlaşılacağı gibi mürîd, genel itibariyle sûfî denen zümreyi oluşturan bu kişilerle daima yakın ilişki içinde olmuştur. Belirtilmesi gereken bir diğer şey de tasavvuf mensuplarına göre sûfînin konumunun mürîdden daha önde olduğu, mürîdin bu yolda başlangıç seviyesinde bir sûfî adayı olarak görüldüğüdür.

3.5.1.1.3. Derecelerine göre Mürîdler

Mürîdler özellikleri ve dereceleri açısından homojen bir zümre değildir. Dolayısıyla her mertebedeki mürîd diğerlerinden farklı niteliklere sahiptir. Hakîm et-

[1363] Sülemî, "Menâhicü'l-Ârifîn", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 10.
[1364] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 620.
[1365] Bu yorum için bkz. **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi,** (haz. Süleyman Uludağ), s. 483.
[1366] M. Plessner, "Mürîd" **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, VIII, s. 809,

Tirmizî içinde bulundukları mânevî konumlara göre mürîdleri üç grupta ele alarak onların alâmetlerini açıklamıştır:

> *a) Birincisi Allah'ı kendi nefsi için isteyendir. Bunun alâmeti rağbet, rahbet ve rıza ile muamelede bulunmasıdır.*
> *b) İkincisi nefsi Allah için olan mürîddir. Bunun alâmeti Allah'a karşı olan muamelesinde kazaya vefayla birlikte rıza göstermesidir.*
> *c) Üçüncüsü ise yalnızca Allah'ı isteyendir. Allah'a karşı olan muamelesinde herhangi bir arzu, tama' ve alâka söz konusu değildir.*[1367]

Tirmizî'nin bu tasnifine göre ilk derecedeki mürîd, başlangıç seviyesinde olup, Allah'ı önce kendi kurtuluşu ve faydası için irâde eder. İkinci derecedeki mürîde gelince, Allah'ın takdir ettiği şeylere razı olur ve nefsini Allah'a bırakmıştır. Mürîdlik derecesinde son aşamada bütün istek, arzu, dünyevî ve nefsânî alakalarından sıyrılmış olan ve sadece Allah'ı irâde edip, O'na yönelen bir mürîd tipi görülür.

Mürîd kelimesinin erken dönemlerde Allah'ı irâde eden anlamındaki aslî mânâsı yanında "ilk klâsiklerle birlikte, yolu irâde eden ve isteyen mânâsındaki yaygın bir kullanım"[1368] da kazandığı söylenebilir. Bunlardan *el-Luma'* adlı eserde mürîdi detaylı bir şekilde ele alan Serrâc, bu tipe dair bir derecelendirmeye yer veren ilk müelliflerdendir. Buna göre yolu irâde eden mürîdin, yoldaki durumuna göre üç evresi bulunur:

Mübtedî: Kendisini Allah'a verenlerin yollarına sülûkünde azim kuvvetiyle başlangıç yapan, onun (sülûkün) âdâbını yerine getirmeye çalışan ve başlangıcından sonuna kadar hâli bilip kendisine yol gösterecek kimseye hizmet ve kabulle edeplenmeye hazır olan kimsedir.[1369]

[1367] Hakîm Tirmizî, **Mârifetü'l-Esrâr**, nşr. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî, Kahire, 1977, s. 40'dan nakleden Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, s. 237. Tirmizî'nin yaptığı bu tasnifin benzeri bir müddet sonra Sülemî tarafından da yapılmıştır. Buna göre "Üç çeşit mürîd vardır: Bir kısım mürîd Allah'ı nefsi için ister. Alâmeti rağbet ve korkuya göre davranmasıdır. Diğer kısım mürîd Allah'ı murâd eder. Alâmeti karşılık beklemeden emri yerine getirmekten ferahlık duymasıdır. Bir diğer mürîd ise işini Allah'a bırakmış (tefvîz) olup, kendisi için ne irâde edilmişse onu ister." Bkz. "Menâhicü'l-Ârifîn", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 5.

[1368] Bkz. Laury Silvers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reasseement of Fritz Meier's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta'lim", **The Muslim World**, Volume: 93, Skidmore College, New York, 2003, p. 79.

[1369] Serrâc, s. 417.

Mürîd: Başlangıç hâli sağlam olan, Allah'a yönelenlerin arasına giren, irâdesinin sıhhatine sâdıkların kalplerinin şahitlik ettiği, henüz hâl ve makama bürünmemiş/ulaşamamış kişidir. Böylece o, irâdesiyle seyr hâlindedir.[1370]

Murâd[1371]: Kendisinde irâde kalmamış ve sona ulaşmış âriftir. Hâlleri, makamları, maksadları ve irâdeleri geçmiştir. Böylece o irâde edilen şeyin kendisiyle istendiği bir murâddır. O, ancak Allah'ın irâde ettiği şeyi ister.[1372]

Serrâc'ın yukarıdaki tasnifine göre mübtedî, başlangıç hâlindeki mürîdin ismidir. O, henüz Allah'ı irâde eden mürîdlerin arasına girmemiş olsa da bu yola girmeye ve onun gereklerini yerine getirmeye her an hazırdır. Dolayısıyla bu yola girmeden önce bazı aşamalardan geçmesi gerekir. Buna işaret eden Sehl b. Abdillah'a göre, "Mürîd olan (irâde sahibi) mübtedînin (المبتدئ المريد)[1373] uğrayacağı ilk şey (mertebe) tevbedir. Tevbe, zemmedilen hareketlerin övülmüş olanlara dönüşmesidir."[1374] Yine başka bir sözünde, "Mürîdin kalbindeki meşguliyeti, farzları ikâme etmek, günahlardan istiğfar etmek ve yaratılmışlardan selâmet talebidir"[1375] derken, irâde sahibi olup başlangıç seviyesinde olan kişinin hâline dair konuştuğu söylenebilir. Burada belirtilmesi gereken bir şey de mübtedînin aynı zamanda mürîd anlamında kullanıldığıdır. Nitekim Serrâc'ın, *el-Luma*'da "Mürîd ve Mübtedîlerin Âdâbı" isimli bir bölümde özellikle yolun başlangıcında olanlara dair nakiller yaptığı görülür.[1376] Dolayısıyla bazen mürîd denildiğinde bu yolda başlangıç merhalesindeki deneyimsiz kişi de akla gelebilir.

Mürîd ve mübtedînin hemen hemen aynı anlamda kullanıldığına, Ebû Hamza el-Bağdâdî ve Hâris el-Muhâsibî arasında geçtiği rivâyet edilen bir hikâye örnek verilebilir: Güzel bir evi ve temiz giysileri olan Muhâsibî'nin evine gelen Bağdâdî, evdeki kuş ötmeye başlayınca "Buyur efendim" diye bir nâra atar. Buna kızan Muhâsibî bıçağa sarılıp: "İçinde olduğun bu hâlden tevbe etmezsen seni boğazlarım!" der. Bunun üzerine Bağdâdî kendisini hoş görmeyen Muhâsibî'ye yediği güzel

---

[1370] Serrâc, ss. 417-418.
[1371] Murâd kelimesi erâde fiilinden müştakk ism-i mef'ûldür. Esas mânâsıyla irâde edilen, kastedilen, istenen şey anlamına gelir.
[1372] Serrâc, s. 418.
[1373] Bu ifade genelde المريد المبتدئ şeklinde geçse de Ebû Tâlib el-Mekkî zıt yönde bir kullanımı tercih ederek mübtedînin irâde sıfatını vurgulamak istemiştir.
[1374] Mekkî, I, s. 181.
[1375] Serrâc, s. 276.
[1376] Serrâc, ss. 275-278.

yiyecekleri, geniş evi ve güzel giyecekleriyle ne işi olduğunu hatırlatır. Serrâc'a göre Bağdâdî o sözleriyle "Senin yaptığıma karşı çıkman, mürîdlerin ve mübtedîlerin hâllerine benziyor. Nefsine müsâmaha göstermen ve bolluğa, refaha sahip olman ise böyle bolluk ve fırsatlar içinde bulunmaları kendilerine zarar vermeyen nebîlerin ve sıddîkların hâline benziyor" demek istemiştir.[1377] Yani mürîdin vasfı olan irâde, sâliklerin başlangıç hâlidir. Allah Teâlâ'ya gitmeye kasd edenlerin (kāsidûn) ilk menzilesi için bir isimdir. Bu sıfata irâde denmesi, irâdenin her işin başı olması sebebiyledir.[1378]

Mürîd tipinin derecelerine dair üçlü tasnifin Serrâc'a özel olduğunu belirtmek gerekir. Zira tasavvufta özellikle ilk sûfî müelliflerden bu yana ziyadesiyle söz konusu edilen şey, Serrâc'ın tasnifinde ikinci ve üçüncü aşamada yer alan mürîd ve murâdın mâhiyeti ve aralarındaki alâkadır. Onlar bu alâkaya genelde bir karşılaştırma gayesiyle birlikte, murâdın üstünlüğünü göstermek amacıyla yer vermişlerdir. İnsanları mürîd, murâd ve fitneye düşmüş/aldatılmış olanlar şeklinde üçe ayıran Herevî de[1379], makamlardan biri olarak ele aldığı murâd makamında, bu ilim hakkında konuşan çoğu kişinin murâd ve mürîdi iki ayrı şey olarak gördüklerini, murâd makamını mürîdlik makamından üstün saydıklarını belirtmiştir.[1380]

Bazı sûfîler mürîd ve murâd terimini Allah ve kul ilişkisi ya da kullar arasındaki ilişki bağlamında değerlendirmişlerdir. Allah-kul ilişkisi açısından bir bakıma kul mürîd; Mevlâ onun murâdı/maksadıdır ama başka bir bakımdan Mevlâ mürîd[1381]; kul O'nun murâdı ve matlûbudur. İrâde Allah'ın kadîm ve ezelî bir sıfatıdır. Şu halde Allah'ın mürîd olması, kulun mürîd olmasından evveldir.[1382] Allah kulunun kendisini istemesini murâd eder (ister). Bu açıdan bakıldığında mürîd, murâddır. "Ya mürîd yani irâde eden Hakk olur; murâd yani irâde edilen kul olur veya mürîd kul;

[1377] Serrâc, s. 495. Hikâye için ayrıca bkz. Hucvirî, s. 191, [**Hakikat Bilgisi**, s. 245-246; Attâr, ss. 700-701, [**Evliya Tezkireleri**, s. 646].
[1378] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 350.
[1379] Bkz. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, **Tasavvufta Yüz Basamak Menazilu's-Sâirîn**, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 72.
[1380] Bkz. Herevî, ss. 73-74. Benzer düşünceler için ayrıca bkz. İbn Kayyım, II, s. 167. Abdürrezzak Kâşânî de "Elf Makam" adlı eserinde "murâd makamı"ndan bahsetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdürrezzak el-Kâşâni, **Elf Makam**, çev. Abdurrezzak Tek, ss. 280-281, (**Tasavvufta Yüz Basamak** içinde).
[1381] Allah'ın mürîd (irâde) sıfatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gazâlî, **el-İktisâd Fi'l-İ'tikād**, tah. İnsâf Ramazan, Dâru Kuteybe, Dımaşk, 2003, ss. 83-92; Mustafa Şevki Yavuz, "İrâde", **DİA,** Ankara, 2000, XXII, ss. 379-380.
[1382] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 123; Uludağ, XXXII, s. 48.

murâd Hakk olur."[1383] Kuşeyrî'ye göre hakikat üzere olan her mürîd, murâddır; Allah'ın kendisini irâdeye muvaffak kılması hasebiyle de her murâd, mürîddir.[1384] Buna göre her sâdık mürîd aslında murâddır. O, Allah'ı irâde etmesi açısından da aslında yine mürîddir. Murâd Allah'ı irâde eden bir mürîd olduğu takdirde ise murâdı Allah olur. Öyleyse mürîd ve murâd Allah'ın kulla, kulun Allah'la ya da kulların birbirleriyle olan irtibatına göre değerlendirilmelidir.

Mürîd ve murâdın, konumu ve amacı itibariyle izâfî olduğu anlaşılır. Bununla birlikte sûfîlerin çoğunluğuna göre kullar arasındaki ilişki açısından murâd, mürîdin eğiticisi olan ve konum olarak ondan daha üst seviyede bulunan şeyhtir. Daha önce Serrâc'ın tasnifi üzerinde dururken belirttiğimiz gibi mürîdin irâde ettiği şey yani murâd, bazen de yol olabilir. Mürîd ve murâd arasındaki ilişkide bu terimlerin, yerine göre Hakk Teâlâ'ya izâfe edilmesi, yerine göre de kulluk düzeyinde tasavvufî mânâsıyla mürîde, şeyhe ya da yola hasredilmesi, bunların bazen hedef, bazen nihâî amaç ve zaman zaman da yer değiştirebilen izâfî unsurlar olduğunu akla getirir.

Mürîd ve murâdın kim olduğuna ve aralarındaki ilişkinin mâhiyetine dair ileri sürülen görüşlere, henüz hicrî III. asırda rastlanmaktadır. Mürîd ve murâd hakkında söz sahibi ilk sûfîlerden biri Cüneyd'dir. Kendisine onlar hakkında sorulduğunda, "Mürîd ilimle idâre edilir (onu ilim idare eder ve yönetir). Murâd ise Hakk'ın riâyet ve gözetimine göre idâre edilir.[1385] Çünkü mürîd yürür; murâd uçar. Yürüyen uçana ne zaman yetişmiştir ki?"[1386] cevabını vermiştir. Cüneyd'e göre mürîd, henüz bu yolun zâhirî, teorik ve ilmî boyutu ile uğraşırken; murâd bu yollardan çoktan geçmiş ve işin hakikatine varmıştır. Serrâc'ın da belirttiği gibi murâdın kendisine ait bir irâdesi yoktur. O, Hakk'ın irâdesinde ve murâkabesinde seyr eder. Mürîd ve murâd arasındaki ayrımı Ebû Ali er-Rûzbârî şöyle ifade etmiştir: "Mürîd, Allah'ın kendisi için irâde etmiş olduğu şeyden başkasını nefsi için irâde etmez. Murâd ise iki cihanda O'nun dışında bir şey irade etmez."[1387] Yani mürîd nefsi için bir şey istemekle birlikte bunu Allah'ın rızasına uygun şekilde irâde eder. Murâdın ise her yerde ve koşulda tek irâde

[1383] Hucvirî, s. 114, [**Hakikat Bilgisi**, s. 173].
[1384] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 353.
[1385] Buraya kadar ki bölüm Sülemî tarafından "Mutasavvıflardan biri mürîd ve murâd arasındaki fark için der ki: Mürîdi ilmin siyaseti yönetir, murâdı ise Hakk'ın riâyeti yönetir" şeklinde nakledilmiştir. Bkz. Sülemî, **Tis'a Kütüb**, s. 160.
[1386] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 354.
[1387] Sülemî, **Tabakāt**, s. 271; Hucvirî, s. 164, [**Hakikat Bilgisi**, s. 219].

ettiği, Hakk'tır. Bunun dışındaki şeyler için bir irâdesi yoktur. Aslında murâd olmak Allah'ın istediği olgunluğa ermek demektir. Mürîd de olgunlaşınca murâd olur.

Mürîd ve murâd terimlerine Serrâc gibi tasavvuf terimlerini ele aldığı bir bölümde yer veren ve bu ikisi arasındaki farktan bahseden Harkûşî'ye göre mürîd, "İrâdesi murâdı için başlangıç hâlinde sıhhatli olandır." Murâd ise "hâl bakımından mürîdden daha ileride bulunandır. O, kendisinde herhangi bir irâde kalmayıncaya dek irâdesi nihâyete eren kişidir."[1388] Bazı müelliflerin, eserlerinde bu terimlere dair husûsî bir bâb açtığı görülür. Mesela Kelâbâzî *et-Taarruf* adlı eserinde "Onların (sûfîlerin) Mürîd ve Murâd Hakkındaki Sözleri" isimli bir başlık altında çeşitli görüş ve lafızları aktarmıştır.[1389] Kelâbâzî Allah'ı irâde eden kişinin, ezelde Allah'tan gelen bir irâde ile O'nu irâde etmesi sebebiyle mürîdin hakikatte murâd; murâdın da mürîd olduğunu/kılındığını belirtir.[1390] Ne var ki mürîd; ictihâdı, keşiflerini geçendir.[1391] Murâd ise keşifleri ictihâdını geçendir.[1392] Yani mürîd Hakk'ı irâde eden kul olarak irade ettiği şeye vâsıl olmak için birtakım yükümlülüklere sahiptir. Murâd ise Hakk tarafından irâde edilmiş bir kul olması hasebiyle mürîdin ulaşmak istediği yere daha önce ve meşakkatsiz varandır. Çünkü murâd Hakk'ın kendisini kudret cezbesiyle çektiği ve hâlleri müşâhede ettirdiği kimsedir.[1393]

Ebû Tâlib el-Mekkî, Kelâbâzî gibi hakikatte Allah için her mürîdin bununla (Allah'ı istemesiyle) aynı zamanda murâd olduğunu belirtmiştir. Ne var ki onlar (sûfîler) murâd ismine dair özel bazı vasıflar oluşturmuşlardır. Bu durum, tâlibin matlûbtan; rağbet edenin rağbet edilenden; hâfızın mahfûzdan ayrılması gibidir. Nitekim taşıyan, taşınan; ziyaret eden de ziyaret edilen gibi değildir.[1394] Bu vasıfları nedeniyle de mürîd murâd gibi değildir. Kuşeyrî hakikat üzere olan her mürîdin murâd; Allah'ın kendisini irâdeye muvaffak kılması hasebiyle de her murâdın mürîd olduğunu belirtir. Ancak kavm (sûfîler) mürîd ve murâd arasında fark görmüşlerdir. Onlara göre mürîd mübtedîdir. Murâd müntehîdir. Mürîd, yorgun ve bitkin olan, sıkıntılara

[1388] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 438.
[1389] Kelâbâzî, ss. 166-168.
[1390] Kelâbâzî, ss. 166-167. Fakih Ebû Abdillah el-Berkî'nin kendisi/nefsi hakkında okuduğu mürîd ve murâd terimleriyle ilgili şiir için bkz. Kelâbâzî, s. 168.
[1391] Kelâbâzî, s. 167. Mürîd, keşif mertebesine ulaşmadan önce riyâzet ve mücâhede ile meşgul olandır. Bu yorum için bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf**, (haz. Süleyman Uludağ), s. 200.
[1392] Kelâbâzî, s.167. Yani murâd, riyâzet ve mücâhede ile meşgul olmadan evvel keşif derecesine ulaşandır. Bu yorum için bkz. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf**, s. 200.
[1393] Kelâbâzî, s. 167.
[1394] Mekkî, II, s. 63.

dayanan zâttır. Murâd sıkıntıya girmeyen, mürîd ise çabalayan, zorluklara katlanandır. Murâda rıfk yani yumuşaklık ile muâmele edildiğinden müreffehtir.[1395] Bu açıklamalara göre, mürîdin murâda nispetle yeni ve tecrübesiz olduğu ve meşakkatli yollarda cehd ve gayret gösterdiği anlaşılır. Murâd ise tecrübelidir ve tabir câizse bir usta gibidir. Artık önünde kolaylık ve ferahlık vardır.

Mürîd ve murâd arasındaki ilişkiyi/farkı göstermek için bazen peygamberlerden örnekler de verilir.[1396] Nitekim Kuşeyrî, mürîd ve murâdın özelliklerinden bahsettikten sonra Hz. Mûsâ'nın mürîd; Hz. Muhammed'in ise murâd konumunda olduğunu aktarmıştır. Bunları, üstâdı Ebû Ali Dekkāk'tan duyduğunu belirterek der ki: "Mürîd mütehammil/tahammüllü (sıkıntı ve meşakkatlere); murâd ise mahmûl (taşınan) zâttır." Devamında Ebû Ali'nin, "Mûsâ (as) mürîd idi. 'Rabbim göğsümü aç/ferahlık ver'[1397] dedi. Nebî (sav) ise murâd idi. Allah ona: 'Senin göğsünü açmadık mı? Sırtına ağırlık veren yükünü indirmedik mi? Senin şanını yüceltmedik mi?'[1398] dedi. Yine Mûsâ (as) 'Rabbim bana Zâtını göster (görün) Seni göreyim' dedi. Rab ona: 'Beni göremezsin' dedi.[1399] Allah Nebîmize (sav) ise: 'Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin?' dedi[1400] şeklindeki yorumlarını aktarmıştır.[1401]

Hasan eş-Şarkāvî buraya kadar anlattığımız mürîd ve murâd kelimeleri arasındaki ilişkinin değişik boyutlarını açıklamak üzere şu bilgileri vermiştir:

-Mürîd tahammül eden/katlanan ve mücâhede eden, murâd bolluk içinde yaşayan ve mutlu olandır.

-Mürîdi ilim engeli/kalkanı yönetir. Murâdı Hakk Teâlâ'nın riâyeti yönetir.

-Mürîd yürür, murâd uçar. Yürüyen kişi uçana ne zaman yetişmiştir ki?

-Mürîd hakikatin tâlibi; murâd Allah tarafından istenilen matlûbtur.

-Mürîd mücâhede eden; murâd ise kendisine ihsân edilen vâsıl kişidir.

-Mürîd mevcuttur. Murâd fânîdir.

-Mürîd amel işler. Murâd ise ameli görmez. Aksine tevfik ve minnet görür.

-Mürîd doğru yol sülûkünde mücâdele eder. Murâd bütün yolların kavşağında

[1395] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 353-354.
[1396] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 128.
[1397] Tâhâ 20/25.
[1398] İnşirah 94/1-3.
[1399] A'râf 7/143.
[1400] Furkân 25/45.
[1401] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 354.

kāimdir.

-Mürîd Allah'ın nûruyla bakar. Murâd Allah ile bakar.

-Mürîd Allah'ın emrini yerine getirir. Murâd Allah'ın ilmini yerine getirendir.

-Mürîd hevâsına muhalefet eder. Murâd ulaştığı menzileyi ve dereceyi terkeder.

-Mürîd Allah'a yaklaşır. Murâd O'na yaklaştırılmıştır.[1402]

Bazı sûfî müelliflerin murâd kavramı için "mahbûb" kelimesini de tercih ettikleri görülür. Bunun örneklerinden birine IV./X. asırda, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin kısaca *Kūtu'l-Kulûb* denilen ve tam adı *Kūtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makāmi't-Tevhîd*[1403] olan eserinde rastlanır. Daha sonra açıkça şeyhi kasteder tarzda murâd için mahbûb kelimesinin kullanımı, tarikatlar dönemi eserlerinden *Avârifü'l-Meârif*'te karşımıza çıkar. "Meşîhata/şeyhliğe ehil görülen el-mahbûbu'l-murâdın; kalbi selîm, sadrı geniş, cildi yumuşak (yani vücudu itaate hazır) kalbi rûhun tabiatında, nefsi kalbin tabiatındadır. Nefsi kötülüğü emreden hâlde iken, yumuşar ve teslim olur…"[1404] şeklindeki îzâhında Sühreverdî, "el-mahbûbu'l-murâd" tamlamasıyla hem murâd hem de mahbûb kelimesini şeyh için kullanmıştır. İzzeddîn Kaşânî (ö. 735/1334) de mahbûb denilen şeyh karşısında mürîdin de muhib adını aldığını şöyle açıklıyor:

> *Tasavvuf ehli mürîd ve murâd lafızlarını iki anlamda kullanmaktadırlar. Biri muktedî (uyan) ve muktedâ (uyulan) ve diğeri muhib (seven) ve mahbûb (sevilen). Muktedî manasındaki mürîd o kimsedir ki; basiret gözü hidâyet nûruyla görür olur, kendi eksikliğine bakar ve kemal talebinin ateşi zatında alevlenir ve muradına ulaşmayıncaya ve Hakk Teâlâ'ya yakın olmayıncaya kadar da yatışmaz. Mukteda anlamındaki murâd ise tasarruftaki velâyeti, eksikleri tamamlama mertebesine ulaşmış ve çeşitli istidatların ihtilafını ve irşâd ve terbiye yollarını ayan nazarıyla gören kimsedir*.[1405]

[1402] Şarkāvî, s. 263.

[1403] Anlamı ise şöyledir: "Mahbûbla/Sevilenle Muamelenin Keyfiyeti ve Tevhid Makamına Giden Mürîdin Yolunun Vasfı Hakkında Kalplerin Azığı" Zühd, ibadet, taat konularını ve amelî tasavvufun uygulama şekillerini açıklayan bu eser (Bkz. H. K. Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 55) mürîdin yapması gereken amel ve ibadetleri, uyması gereken edebleri en ince ayrıntısına kadar izah etmektedir. Eser ve muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Muslu, "Kûtu'l-Kulûb", **Tasavvuf Klasikleri**, Ed. Ethem Cebecioğlu, Erkam Matbaacılık, İstanbul, 2010, ss. 73-90.

[1404] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 89.

[1405] İzzeddin Kâşânî, **Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidaye ve Miftâhu'l-Kifaye)**, çev. Hakkı Uygur, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010, ss. 107-108. Murâd için mahbûb/sevilen teriminin kullanımına dair ayrıca bkz. Kâşânî, s. 110; İbn Kayyım, II, s. 168; Cürcânî, s. 174.

Ancak bu örneklerle birlikte, "mahbûb" teriminin, "murâd" terimi kadar yaygınlaşmamış olduğunu belirtmek gerekir.

İrâde öncelikle Allah'a has bir sıfattır. Bu nedenle O, hem Mürîd hem de Murâd'dır. İrâde sıfatının insana dönük yüzünde kul da yerine göre mürîd, yerine göre murâd olabilir. İlk sûfîler ve daha sonra konuyu nazarî olarak ele alan sûfî müellifler -irâde kavramı merkezde olmak üzere- mürîd ve murâd kavramlarına dair muhtelif fikirlerini beyân etmişlerdir.

3.5.1.1.4. Mürîd ve Ârif

İlk klasiklerdeki ve tabakāt türü eserlerdeki mürîde dair şeyler içerisinde rastlanılan bir başka ayrıntı, ehl-i tasavvuftan bazılarının erken dönemlerden itibaren mürîd ile ârif tipini mukāyese etmeleridir. Buna binaen iki terim arasında derece bakımından fark olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerde sûfîlerden nakledilen şeylerin, genelde bizâtihî mürîd tipiyle alâkalı olduğu ve onların mürîdlere faydalı olacak tavsiye ve nasîhatlarda bulundukları görülür. Ancak bazı sûfîler mürîdin karşısında âriften de bahsetmişler ve yaptıkları karşılaştırmada daima ârifi üstün görmüşlerdir. Bu karşılaştırma zâhid ve ârif karşılaştırmalarına çok benzer. Onların gözünde mürîd, başlangıç seviyesinde ve birtakım noksanlıklara sahip güdümlü bir kişi iken; ârif ise mürîdin yeni tecrübe ettiği ya da henüz tecrübe etmediği aşamaları çoktan kat etmiş ve belli bir mesafe almış tiptir. Nitekim Serrâc'ın 'murâd' için "Kendisinde irâde kalmamış ve nihâyete ulaşmış âriftir"[1406] tarifinden de aslında mürîdin kıyaslandığı arif tipinin bir anlamda "murâd" olduğu anlaşılır.

Bazı sûfîlere göre irâde ve mârifet arasında yakın ilişki vardır. Kişinin yolu önce irâdeden geçmelidir ki hakikî mârifete ulaşabilsin. İbn Mesrûk'a (ö. 298/910) göre "İrâde basamaklarını muhkem hale getirmeden mârifete tamah edersen cehâlet içindesin demektir."[1407] Bu bakımdan aslında hakiki ârif ya da bir başka deyişle murâd, öncesinde bir mürîddir. Mürîdlik yolundan geçmeyen kişi ise ârif değil; câhil olur.

[1406] Serrâc, s. 418.
[1407] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 95.

İrâde ve mârifet arasındaki ilişki ile birlikte asıl konumuz olan mürîd ve ârife dair karşılaştırmalardan söz etmek gerekir. Ehl-i tasavvufun ârif ve mürîdi kıyasladıkları bazı ifadeleri vardır:

> *Zünnûn el-Mısrî der ki: "Âriflerin riyası, mürîdlerin ihlâsı gibidir."*[1408]
> *Ebu Muhammed Sehl Tüsterî der ki: "Mürîd günahlarla sınanmaktan; ârif ise küfürle sınanmaktan korkar."*[1409]
> *Ebû Abdillah İbnü'l-Cellâ şöyle demiştir: "Mürîdlerin himmeti/niyeti O'na giden yolları talebi ister ve nefislerini taleb yolunda yok ederler. Âriflerin himmeti ise Mevlâları'nı ister. Himmetleri, O'nun dışındaki dağınık şeylere yakınlık göstermez ve meyletmez."*[1410]
> *Ruveym b. Ahmed şöyle der: "Âriflerin riyâsı, mürîdlerin ihlâsından efdaldir."*[1411]
> *Ebû Bekir b. Yezdanyâr'a (ö. ?) mürîd ve ârif arasında fark nedir diye sorulunca: "Mürîd tâlibdir. Ârif matlûbdur. Matlûb maktûldur. Tâlib mer'ûbdur. (korkulan-korkutulan)" cevabını verdi.*[1412]
> *Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre düşman, ârifler içine tevhidde ilhâd; yakînde teşbîh ve Zât'ın sıfatlarında vesvese yoluyla, mürîdler içine ise afetler ve şehvetler yoluyla girer. Bu nedenle âriflerin havfı/korkusu daha azîmdir.* [1413]
> *Ebû Tâlib, ârifin hâllerini anlattıktan sonra der ki: "Sübûtu tevhidle ilgili olmayan amellerin tamamı onlardan düşse/yapmasalar, tevhidlerinde zerre kadar bir eksilme olmaz. Şayet mürîdlerin bütün virdlerini terketseler de kalplerinde kasvet ve fetretin izi kalmaz…"*[1414]
> *Sülemî, "Mürîdlerin tevbesinin sıhhati emirlere muhalif şeylerden ayrılmakla olur. Âriflerin tevbesinin sıhhati ise gafletlerden kaçınmakla olur" denildiğini aktarmıştır.*[1415]

Mürîd daha çok, zâhire ve merasime yönelirken; ârif bunları aşmış olarak Hakk'ı taleb eder. Bu sebeple mürîd, bazen âriflerin tenkidine uğramıştır. Ebû Tâlib'in belirttiğine göre, mârifet ehlinden bir kişi, mürîdin vesvesesinin cennet, onun içindeki nimetler, giysiler ve eşler olmasını mekruh görür. O kişi der ki: "Mürîde müstehap olan vesvesesinin zikrullah olması, hatır ve himmetlerinin yalnız Allah'a bağlı olmasıdır. Çünkü mürîd, tevbede yeni olup, istikamet ve arınma yoluna alışkın olmayandır."[1416] Mürîde kıyasla ârif, birtakım bilgileri ve hakikatleri özümsemiş bir

[1408] Serrâc, s. 69.
[1409] Mekkî, I, s. 227.
[1410] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 314; Sülemî, **Tabakāt**, s. 147.
[1411] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 297. Bu ibare, Zünnûn'un cümlesine çok benzer.
[1412] Sülemî, **Tabakāt**, ss. 307-308.
[1413] Mekkî, I, s. 227.
[1414] Mekkî, I, s. 82.
[1415] Bkz. Sülemî, "Kitâbu Sülûki'l-Ârifîn", (**Tis'a Kütüb** içinde), s. 157.
[1416] Mekkî, I, s. 182.

sûfîdir. Mürîdin ise bu hakikatlere ulaşması için önünde aşamalar bulunur. Mürîd Allah'a giden yolları; ârif ise Allah'ı irâde eder. İbn Yezdanyâr'ın "Mürîd tâlib; ârif matlûbdur" ifadesinden, ârifin bir anlamda murâd konumunda olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla ârif aynı zamanda şeyh de olabilir. Ayrıca böylesi bir mukayesenin daha önce ele aldığımız üzere tasavvuftaki "avâm-havâs" ayrımına benzediği de söylenebilir.

3.5.1.1.5. Şeyh-Mürîd İlişkileri

Şeyh tasavvufu bütünüyle hazmetmiş, onu temsil edebilecek ve öğretebilecek kıvama gelmiş kimsedir. Mürîd ise bir bakıma şeyh adayı pozisyonundadır. Tasavvufun ön gördüğü amaca yönelen kimsedir. Şeyhin meşîhat mertebesine yükselebilmesi için kendine has birtakım özellikleri bulunmakta ve bunlar ilk dönemden beri pek çok eserde yer almaktadır.[1417] Bununla birlikte bir şeyhi şeyh yapan ideal özellikler, ağırlıklı olarak öğrenci pozisyonundaki mürîdlerinin olmasında ve mürîdleriyle ilişkisinde ortaya çıkar. Mesela mürîdlere karşı vazifesi, mürîdlerin kendisine karşı âdâb[1418] ve itaatleri, mürîdlerini eğitme metodu gibi hususlara, ilk dönem tasavvufunda şeyh algısını tespit etmeye yarayan temel veriler olarak bakılabilir. Bu ikili ve hatta çoklu temaslar, aynı zamanda mürîd tipinin şeyhi ile beraberken ya da topluluk içindeki vasıflarını da analiz etmeyi sağlayacaktır. Bu bakımdan ilk dönemde ve daha sonra bazı tasavvuf mensuplarınca mürîd hakkında, "irâdesini Allah'a teslim eden kişi" şeklindeki telakkiler hariç tutulmak üzere,

[1417] Mesela *Keşfü'l-Mahcûb*'ta şeyhlerin vasıfları hakkında şöyle denildiği nakledilmiştir: "Yemeleri, hastanın yemesi gibidir, uykuları suya gark olmuş kimselerin uyuması gibidir. (Konuşmaları ise bayılmış ve kendinden geçmiş kimselerin konuşmaları gibidir." Bkz. Hucvirî, s. 391, [**Hakikat Bilgisi**, s. 410]. Bu sözün Serî tarafından sûfî tâifesi hakkında söylendiğini de belirmek gerekir. Bkz. Kelâbâzî, s. 30.

[1418] Mürîdin şeyhe karşı göstermesi gereken saygı ve edebler, zamanla mürîdlerin âdâbını ele alan eserlerde ayrıntılarıyla belirtilmiştir. Mutasavvıfların sohbetindeki kişilerin, şeyhlere bağlananların ve tarikata girenlerin riâyet etmeleri gereken âdâb ve erkândan, seyr u sülûk sırasında gözetilmesi gereken kurallardan, şeyh ve ihvâna karşı takınılması gereken tavırdan söz eden, mürîd ve dervişlere klâvuz olan eserlere "Âdâbü'l-Mürîdîn", "Edebü'l-Mürîd", "Âdâbü'l-Mutasavvıfe", "el-Vasâya", "Tarîkatnâme" gibi adlar verilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Âdâbu'l-Mürîd", **DİA**, Ankara, 1988, I, s. 336. Ayrıca bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 22. Mürîdlerin âdâbına yer veren "âdâbu'l-mürîdîn" literatürüne dair müstakil eserler olduğu gibi, bu konu tasavvufî eserlerde özel bâblar altında da yer alabilmektedir. Mesela mürîdlere tavsiye içerir tarzda müstakil eserlerin ilkleri arasında Muhâsibî'nin *el-Vesâyâ*'sı ve *Risâletu'l-Müsterşidîn*'i, Hakîm et-Tirmizî'nin *Âdâbu'l-Müridîn ve Beyânü'l-Kesb*'i (tah. Abdulfettah Abdullah Bereke, Matbaatu's-Suad, Mısır, ts.) sayılabilir.

mürîdden bahsetmeksizin şeyhi; şeyhten bahsetmeksizin de mürîdi tam mânâsıyla idrak edebilmek ve bir tipoloji oluşturabilmek adeta imkânsızdır.

İlimlerin ayrılmasıyla ve Tasavvuf'un bir ilim olarak zuhûruyla, diğer ilimlerde mevcut olduğu üzere Tasavvuf'ta da kökü Hz. Peygamber ve Ashâb-ı Kirâm arasındaki ilişkiye dayanan eğitim öğretim faaliyetleri daha düzenli ders halkalarında yürütülmeye başlanmıştır. Bütün bu ilimlerde öğretici ya da üstâd konumundaki kişiye genel mânâda şeyh denmesiyle birlikte, tasavvuf sistemi içinde şeyh, ders halkasında bulunan kişiler ya da yanına gidip gelenlerle ilişkisi açısından özel niteliklere sahip bir kişi olarak bâriz olmuştur. Bu alâkanın ise daha çok hoca-talebe ilişkisi üzerinden yürüdüğü düşünülebilir. Konuya temas eden Hamiduddin şöyle diyor:

> *... İslâm öncesi Arap kabileleri jenealojik ağaçları (soy ağaçları), âdetler, savaş kayıtları üzerinde uzmanlaşan bazı kabile mensuplarına büyük önem verirdi. Aynı şekilde İslâm'ın ilk döneminde de Tefsir, Fıkıh gibi bazı disiplinler doğdu. Bu nedenle talebe-hoca ilişkisi modeli ilk sûfîler için meçhul bir konu değildi. Fakat tüm bu alanlardaki talebelerin hocalarından öğrendikleri şey, terimin bilinen anlamında "bilgi" başlığı altında dile getirilmiştir. Daha çok bilgi ve malumata sahip olan kişi, o iş için ter dökmeye hazır olan kişiye bu bilgiyi verebilirdi. Sorun şuradadır: Talebe-hoca ilişkisi tipi, sûfîlerin özel alanlarındaki mürit-şeyh ilişkisine model mi olmuştu?*[1419]

Bu soruya verilecek cevab, ilk sûfîlerin aynı zamanda fıkıh, hadîs gibi diğer ilim halkalarına da dâhil olduklarına dair verilere bakıldığında, "evet" şeklinde olabilir. Nitekim buna dair örneklerden biri Ebû Ali er-Rûzbârî'nin "Tasavvuf ilminde üstâdım[1420] Cüneyd idi. Fıkıhtaki üstâdım Ebu'l-Abbas b. Süreyc (ö. 306/918), dil ve nahvde Sa'leb (ö. 291/903), hadîste üstâdım ise İbrahim el-Harbî (ö. 285/898) idi"[1421] sözlerinde görülür. Onun bu ifadelerinde dikkati çeken bir diğer husus, tasavvuftaki şeyhi ile birlikte farklı alanlardaki şeyhlerle de ilme dair irtibatını devam ettirmesidir.

Söz konusu dönemde şeyh ve mürîd arasındaki ilişkilerin ilk örneklerinin diğer ilimlerdeki hoca-talebe arasındaki alaka nev'inden yürütüldüğüne dair belirtilmesi

---

[1419] Hamiduddin, s. 362.

[1420] Bu rivayette *üstâd* kelimesinin şeyh terimi yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanıma ilk klasiklerdeki rivâyetlerde şeyh kelimesinden daha nadir rastlamaktayız. Kelimeyi "şeyh" anlamında en yaygın kullanan kişilerden biri *er-Risâle* müellifi Kuşeyrî'dir. Zira şeyhi Ebû Ali Dekkāk için birçok defa "üstâd" nitelemesini yapmıştır. Bkz. **er-Risâle**, s. 538, 621. Hatta Kuşeyrî, Bâyezîd'in meşhur, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözüne dahî "Üstâdı olmayanın imâmı/önderi şeytandır" şeklinde yer vermiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 621.

[1421] Serrâc, s. 145; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 107.

gereken bir nokta da sûfî müelliflerin daima üzerinde durduğu bir üstâd/şeyh silsilesinin[1422] varlığıdır. Nitekim Kuşeyrî üstadı Ebû Ali Dekkāk'ın "Ben bu yolu Nasrabâzî'den, Nasrabâzî, Şiblî'den; Şiblî, Cüneyd'den; Cüneyd, Serî'den; Serî, Mârûf'tan; Mârûf da Dâvud et-Tâî'den almıştır. Dâvud ise tâbiînden kişilerle görüşmüştür"[1423] dediğini nakletmiştir. Onların ilim halkalarına dair buna benzer pek çok bilgiye rastlamak mümkündür.

İlk dönem sûfîlerinde mürîd ve şeyh arasındaki hoca ve talebe modeline benzer ilişki hakkındaki bir başka merak konusu, bu ilişkinin kökeninin nereye dayandığıdır. İslâm öncesi Arapların aralarındaki Yahudi ve Hristiyanların, dünyevî bilgiden hariç ilâhî âleme ait bilgilere de aşina oldukları malûmdur. Ancak belirsiz olan şey, İslâm'dan hemen önceki günlerde mürîd-şeyh ilişkisi örneğinin kavramsallaşmış bir yapı hâlinde gelişip gelişmemiş olduğudur. Çünkü bir yandan biz kendisine has zühd pratikleri olması ve Kādir-i Mutlak ile canlı bir temas kurması için seçilen ve Sâmî halkına doğru yolu göstermesi için gönderilen bir elçi olan Sâmîlerin Peygamber kurumuna sahibiz; öte yandan da haham ve rahip kurumlarına sahibiz. Haham ve rahipler, tüm hayatlarını vakfettikleri zühd pratikleri sayesinde kendilerini sıradan insanların üzerine çıkartan Allah'la bir tür temas sağlayabilirler. Sâmî halkının bu kültürel arka planından ilk sûfîlerin şeyh-mürîd ilişkisine bakılınca, onun Yahudi ve Hristiyan ameliyelerden ne denli etkilendiğini görmek zor olmaz. Ama bu, tasavvufa gayr-i İslâmî demekle aynı şey değildir. Şurası kesindir ki sûfîlerin şeyh-mürîd ilişkisi, İslâm'ın Yahudilik ve Hristiyanlıktan farklı olduğu kadar ayrıdır. Sûfîlerin şeyh-mürîd ilişkisi sistemini, Yahudi ve Hristiyan modellerden ayırt eden özellikler, İslâm'dan neş'et etmiştir. İlk sûfîlerin sistemlerindeki bu Yahudi ve Hristiyan hâricî unsurların kaynağı bizzat Kur'ân ve Sünnet'tir.[1424] Yani her ne kadar tasavvuftaki şeyh ve mürîd ilişkilerinde Yahudi ve Hristiyanlarda görülen bu tür modellere bir benzerlik ya da

[1422] Silsile konusuna burada detaylıca yer vermeye lüzûm görülmemiştir. Zaten silsile konusuna dair malumâta dolaylı da olsa atıfta bulunulacaktır. Tasavvufta silsile hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Necdet Tosun, "Silsile", **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII, ss. 206-207.

[1423] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 489. Süleyman Ateş muhtelif kaynaklarda yer alan bilgilere göre Marûf'un, tasavvuf usûlünü Dâvud et-Tâi'den (ö. 165/781); Dâvud'un Habîb el-Acemî'den (ö. 130/747); Habîb'in de Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) aldığını nakleder. İbn Nedîm'in ise zinciri biraz daha ilerleterek ve değiştirerek Cafer el-Huldî'nin Cüneyd'den; Cüneyd'in Serî'den; Serî'nin Mârûf'tan; Marûf'un Ferkad es-Sebahî'den (ö. 131/748); Ferkad'ın Hasan Basrî'den; Hasan Basrî'nin de Enes b. Mâlik'ten (ö. 90/709) aldığı bilgisini aktarmıştır. Bkz. **el-Fihrist**, s. 229. Ancak Ferkad'in Marûf'tan yetmiş sene önce vefat etmesi zincirin o yönü hakkında şüphe uyandırmaktadır. Bkz. Süleyman Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 21.

[1424] Hamiduddin, ss. 362-363.

etkilenme olsa da İslâm'ın bizâtihî sahip olduğu münferid kaynaklar ve özellikler, tasavvuftaki bu ilişkinin İslâm dışı olmadığını hatta kaynağını Kur'ân ve Sünnet gibi hususî ve İslâm'a ait temellerden aldığını gösterir.

Şeyh ve mürîd arasındaki ilişkinin mâhiyetine ve kapsamına dair daha sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde telif edilen eserlerden de faydalanılarak birçok şey kaydedilebilir. Fakat bu çalışmanın amacı ve kapsamı nedeniyle işimiz önce ilk dönem tasavvufunda ortaya çıkan ve gelişen düşünce ve olgulara dönmektir. Bu da en sağlıklı şekilde önce sûfîler eliyle yazılmış ilk kaynaklara müracaat etmekle mümkündür. Hamduddin'in de belirttiği gibi şeyh-mürîd ilişkisini modern psikolojinin kavramlarıyla îzaha çalışmak herkesin çok hoşuna giden bir faaliyettir. Ancak bunun, kendi başına bir tahmin veya zandan öte bir mânâ taşımadığı unutmamalıdır. Yapılacak en iyi şey, bu tür açıklamalara bel bağlamak yerine net bir zihinle sûfîlerin kendi fikirlerine müracaat etmektir.[1425] Bununla birlikte o, ilerleme ve gelişmeleri sırasında mürîdlerin gerçek tecrübelerini aydınlatabilecek ilk sûfîlerle ilgili literatürde çok az bilgi olduğunu ve sonuçta şurada burada bulunan hikmetlerle yetinmek durumunda kalındığı gerçeğine de vurgu yapmıştır.[1426] Eldeki veriler sınırlı olsa da ilk dönem şeyh-mürîd ilişkilerini farklı boyutlardan ele alarak mürîd ve şeyh tipi inşa etme gayretinden vazgeçilmeyecektir.

3.5.1.1.5.1.Bir Öğrenci Olarak Mürîdin Şeyh(ler)e Karşı Görevleri ve Edebi

Mürîd bir öğrenci olarak kabul edildiğinde, onun kendine dönük yani iç disiplin boyutunda yapması gereken birçok vazifesi vardır. Bununla birlikte özellikle öğretmeni konumundaki şeyh/şeyhlere karşı birtakım görevleri bulunur. Onun îfa etmesi gereken bu şartlar ister görev, ister itaat ya da âdâb olarak addedilsin, kendisinin bu yolda sağlıklı bir şekilde ilerlemesi ve irâde ettiği hedefe ulaşması için bunları yerine getirme mecburiyeti vardır. İşte bu kaide ve esaslar aynı zamanda başlangıç döneminde ideal bir mürîdin niteliklerini de yansıtacaktır.

[1425] Hamiduddin, s. 364.
[1426] Bkz. aynı yer.

Bir şeyh ve mürîd/leri arasındaki ilişki[1427], Resûl-ümmet/ashâb ilişkisi gibidir ve onun devam eden ve yaşayan şeklidir.[1428] Nitekim Kur'ân'da "Kim peygambere itaat ederse, gerçekte Allah'a itaat etmiştir"[1429] ya da "Şüphesiz sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmişlerdir"[1430] gibi âyetlerle de vurgulandığı gibi, ümmetini daima iyiye yönlendiren ve onlara önderlik yapan biri olarak Hz. Peygamber'e itaat, Allah'a itaat gibidir. Tasavvufta da ilk dönemden itibaren şeyh, Hz. Peygamber'in izinden gitmesi ve onun yolunu takib ederek insanlara rehberlik ve mürşidlik yapması gibi sıfatlarıyla ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla sûfîler, hadîs olarak kabul ettikleri "Kavmi içinde şeyh, ümmeti içinde peygamber gibidir"[1431] sözünü bu düşüncelerine delil saymışlardır. Buna binâen ilk tasavvuf eserlerinde şeyhlere hürmet göstermenin önemine dair hususlara çokça yer verilmiştir. Örneğin Sülemî eserinde sûfîlerin âdâbından bahsettiği bölümde şeyhlerin emirlerine uymak, onlara hürmet ve öğrenilen edebin bereketine riâyet gibi şeylerden bahsetmiştir.[1432] Kuşeyrî, eserinde ele aldığı makam ve hâller bölümünde "Şeyhlerin Kalplerine Riâyet/Gözetmek ve Onlara Muhalafeti Terk"[1433] isimli bir başlığa yer vermiştir. Burada şeyhlere gösterilmesi gereken ihtiram ve saygıya dair bazı örnekler mevcuttur.

Mürîdin şeyhi için yapması gereken şeyleri îfâ edeceği yer, genelde şeyhin huzuru yani onun meclisidir. Buna binâen şeyhlerle görüşmek edeb, hürmet ve irâde gerektirir. Bilinen her şey unutulmalıdır. Şeyhin tavsiye ve işaret ettiği şeyler kabul edilmelidir. Kişi/mürîd nefsten şeyhin hakkını istemeli; şeyhten nefsi için bir ikbal ve yumuşaklık istememeli, kalbini korumalı, kendisine nazarını ganimet saymalı ve

---

[1427] Biz bu ilişkinin bazı yönlerini, özellikle mürîdin şeyhe karşı vazifelerine vurgu yaparak ele alacağız. Bu ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İdris Türk, **Tarîkatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürit İlişkisi**, (YayınlanmamışYüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002.

[1428] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 164.

[1429] Bkz. Nisâ 4/80.

[1430] Bkz. Fetih 48/10.

[1431] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, s. 471; Aclûnî, II, s. 21. Aclûnî bu hadîs hakkında farklı görüşlerin olduğunu; bazılarının onu zayıf hadîslerden kabul ettiğini, bazılarının merfû hadîsler arasında zikrettiğini, kiminin de mevzû hadis olarak kabul ettiğini nakletmiştir. Bu söz, Hâfız İbn Hacer ve İbn Teymiyye gibi kişilere göre Hz. Peygamber'in sözü değildir. Buna göre, ilim erbâbından bazıları tarafından "Cemaati içinde şeyh, kavmi içindeki nebî/peygamber gibidir. Onun ilminden öğrenirler, edebinden terbiye olunurlar" şeklinde söylenmiş olabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. **Keşfü'l-Hafâ**, II, s. 21. Schimmel de bu durumu "İlk sûfîler 'Şeyh kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki peygambere benzer' hadîsini tekrarlarken, sonraki sûfîler peygambere gösterilen derin saygıyla ilgili olarak fenâ fişşeyh yani şeyhte fâni olma mertebesini geliştirmişlerdir; bu mertebe peygamberde fânî olma (fenâ firresûl) yolunu açıyordu" sözleriyle ifade etmektedir. Bkz. **İslâm'ın Mistik Boyutları**, s. 252.

[1432] Bkz. Sülemî, "Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye", (**Tis'a Kütüb** içinde), s. 65, 72.

[1433] Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 538-540.

şeyhle sohbet ve buluşmasının kendi aleyhine bir delil (özür) olmasından korkmalıdır.[1434] Şeyhin sözlerine ve emirlerine sorgusuz itaati gösteren şu hikâye son derece dikkat çekicidir: Ebû Süleyman ed-Dârânî ve mürîdi Ahmed b. Ebi'l-Havârî[1435] arasında bir sözleşme (akit) vardı. Ahmed, ne emrederse etsin Ebû Süleyman'a muhalefet etmezdi. Bir gün Ahmed, Ebû Süleyman'ın konuştuğu meclise geldi ve dedi ki: "Fırın kızdı, ne emredersiniz?" Ebû Süleyman cevap vermedi. Ahmed iki ya da üç kere aynı şeyi söyleyince, Ebû Süleyman: "Git içine otur" dedi. Ardından Ebû Süleyman'ın bu durumdan kalbi daralır gibi oldu. Bir süre gafil oldu ve onunla ilgilenmedi. Sonra (ne dediğini) hatırladı ve "Derhal Ahmed'e yetişin. Muhakkak ki o, fırındadır. Çünkü Ahmed, nefsine karşı durur. Bana muhalefet etmeyeceği hususunda söz vermişti" dedi. Bunun üzerinde baktılar ki Ahmed, kızgın fırında fakat tek kılı bile yanmamış.[1436] Bu hikâyede şeyhine samimiyet ve sadakatle itaat eden mürîdin zarara uğramayacağına dair bir mesaj vardır.

Kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemek, mürîd için gerekli olan şartlardandır.[1437] Mürîdin ilişkisini katı ve sistemli bir taban üzerine oturtmak için yapmayı öğreneceği şeylerden ilki, kendisini tamamen şeyhinin ellerine teslim etmektir. Bu şeyhe karşı tam bir güven ve îmân, mürîdin bazen şeriatın en açık emir ve yasaklarına aykırı hareketlerde bulunmasına neden olabilir. Ama mürîd, şeriatın kendisinden istediği şeyin pekâlâ farkında olmasına rağmen şeyhe itaat etmelidir. Şeyh-mürîd ilişkilerinin bu tarafı üzerinde ilk sûfîler ve sonrakiler tarafından durulmuştur.[1438] Öyle ki bu farkındalıkla şeyhin herhangi bir taleb ya da emrini reddenin sonu âfettir. Ümmî Bistâmî'nin[1439] babasından naklettiği şu hikâyede olduğu gibi: Şakîk el-Belhî ile Ebû Türâb en-Nahşebî, Bâyezîd el-Bistâmî'ye geldiler. Sofra kuruldu. İkisi, Bâyezîd'e hizmet eden bir gence: "Ey genç, gel bizimle beraber ye" dediler. Genç: "Ben oruçluyum" cevabını verdi. Ebû Türâb: "Bizimle ye, sana bir aylık oruç sevabı verilir" dedi. Genç bunu reddetti. O genç, Şakîk'in: "Gel bizimle ye, bir

[1434] Serrâc, s. 526.
[1435] Sülemî onun için, "Ebû Süleyman'ın sohbetinde bulundu" der. Bkz. **Tabakāt**, s. 91. Ebû Nuaym, Ahmed İbn Hanbel'in kendisine "Bize üstâdın Ebû Süleyman'dan duyduğun bir hikâye anlat" dediğini nakletmiştir. Bkz. **Hilyetü'l-Evliyâ**, X, s. 14. Hucvirî, Ahmed b. Ebi'l-Havârî için "Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin mürîdi idi" der. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 124, [**Hakikat Bilgisi**, s. 183].
[1436] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 351-352; Attâr, ss. 343-344, [**Evliya Tezkireleri**, s. 324].
[1437] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 622.
[1438] Hamiduddin, s. 365.
[1439] Bâyezîd'in oğludur.

sene oruç tutmuş gibi sevap alırsın" şeklindeki teklifini de yine reddedince Bâyezîd: "Allah'ın gözünden düşeni davet edip duruyorsunuz!" dedi. Bundan bir sene sonra genç hırsızlığa başladı. Yakalanınca da eli kesildi.[1440] Mürîdin şeyhine göstermesi gereken itaat ve hürmeti "Şeyhine [üstâdına] Allah'tan daha fazla teslimiyet göstermeyen asla mürîd olamaz"[1441] sözleriyle ifade ettiği belirtilen Zünnûn'un, mürîdin şeyhine karşı bizzat Allah'tan daha itaatlı olması gerektiğini[1442] söyleyecek kadar ileri gittiği görülür.

Bir şeyhi ziyaret eden mürîdin onun yanına saygıyla girmesi, ona çekingenlikle, terbiyeyle bakması şarttır. Şeyh onu bir şey için hizmete ehil görürse, mürîd bunu büyük bir nimet saymalıdır.[1443] Her ne durumda olursa olsun şeyhinin talebini geri çevirmemelidir. Zira şeyhin kendisine uygun gördüğü şeye riâyet etmekle hem şeyhine hizmet etmiş olur, hem de ummadığı nimetlere nâil olabilir. Böylesi bir durumun örneği yine ilk sufilerden Ebû Türâb en-Nahşebî hakkında anlatılır:

> *Nahşebî mürîdlerden birini beğeniyordu ve onun ihtiyaçlarını karşılıyordu/bakımını üstlenmişti. Mürîd ise ibadet ve vecdleriyle meşguldü. Ebû Türâb bir gün ona: "Bâyezîd'i görsen" dedi. Mürîd: "Ben meşgûlüm" cevabını verdi. Ebû Türâb aynı tavsiyeyi yineleyince, mürîd kendini kaybedip: "Sana ne oluyor? Ben Allah'ı gördüm, beni Bâyezîd'den müstağnî kıldı" dedi. Ebû Türâb: "Kendimi tutamadım ve ona dedim ki" diye anlatıyor: "Yazık sana! Bâyezîd'i bir defa görmen sana Allah'ı yetmiş kere görmekten daha hayırlı olurdu." Mürîd sözüme çok şaşırdı ve onu inkâr ederek sordu: "Bu nasıl olur?" Dedim ki: "Yazık sana, sen Allah'ı yanında görüyorsun ve sana kendi ölçünce görünüyor. Bâyezîd'i Allah'ın katında görürsün. Allah ona da ölçüsünce tecelli eder." Bunun üzerine ne demek istediğimi anladı.*[1444]

Mürîdin, şeyhinin isteğini geri çevirmemesi gerektiğine dair bir başka hikâyeye göre Serî es-Sakatî mürîdi Cüneyd el-Bağdâdî'ye "Halka vaaz et" derdi. Cüneyd şöyle diyor:

> *Halka vaaz konusunda kalbimde bir korku vardı. Bu ehliyeti hak ettiğim hususunda kendimi itham eder ve buna layık olmadığımı düşünürdüm. Bir cuma gecesi rüyada Nebî'yi gördüm. Bana "halka vaaz et" dedi. Uyandım ve henüz*

[1440] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 539.
[1441] Zünnûn'a atfedilen bu rivâyete geç dönem eseri *Tezkire*'de rastladığımızı belirtelim. Bkz. Attar, s. 157, [**Evliya Tezkireleri**, s. 167]. Nicholson'un aktardığı sözkonusu rivâyetin aslı " طاعة مريد شيخه، فوق طاعته ربه" şeklindedir.
[1442] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 56.
[1443] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 627.
[1444] Mekkî, II, s. 70.

sabah olmadan Serî'nin evine geldim, kapısını çaldım. Serî bana "Sana vaaz et, denilinceye dek sözümüzü tasdik etmedin" dedi.[1445]

Kuşeyrî'nin "firâset"[1446] babında naklettiği bu olayda, yola yeni giren mübtedî mürîdin, şeyhinin firâseti karşısındaki şaşkınlığı vurgulanmıştır. Bununla beraber bir gün Serî'ye "Derecesi, şeyhinin derecesinden daha yüksek olan mürîd var mıdır?" diye sorduklarında Serî: "Evet var. Bunun delili de açık, Cüneyd'in derecesi benim derecemin üstündedir" cevabını vermiştir.[1447] Oysa Cüneyd, Hz. Peygamber'in rüyada kendisine halka söz söylemesi yönünde ilhâmıyla, derecesinin Serî'ninkini geçtiğini zanneder. Fakat Serî bunu hissedip bir mürîdle uyarı gönderince Cüneyd, Serî'nin zâhir-bâtın bütün hâllere vâkıf olduğunu, şeyhinin derecesinin daha üstün olduğunu çünkü sırlarına âşina olduğunu belirtir.[1448] Onun bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, mürîd bazen, birtakım mânevî hâller neticesinde, derece olarak şeyhini geçtiği vehmine ve yanılgısına kapılabilir. Ancak şeyhin basireti ve firâseti ile bu hatasının farkına varır. Dolayısıyla mürîdin bu tip mülâhaza ve vesveselerden uzak durması ve her hâlükârda mutevâzı olması gerekir.

Mürîd için, şeyhinin bazı istekleri usûle aykırı gelebilir. Bu durumda başlangıçta o, hikmeti ve mânâyı bilmediği için kalben ve fiilen şeyhe itiraz edebilir. Ancak çoğu zaman şeyhin sözüne riâyetin kendisi için hayırlı olduğunu daha sonra görecektir. Böylesi bir şeyh-mürîd ilişkisine Muhâsibî ve Cüneyd arasında rastlanır. Serî es-Sakatî, Cüneyd el-Bağdâdî'nin hem dayısı hem de tasavvuf yolundaki şeyhlerindendi. Serî'nin evi sûfîlerin toplandığı bir mekândı. Boş zamanlarında orada bir araya gelip, kendi meselelerini konuşurlardı. Dolayısıyla Cüneyd de bu seçkin insanlarla görüşme, diyaloglarını dinleme ve bazen de bunlara katılma imkânını yakalamıştı. İşte bunlardan biri, Serî'yi sık sık ziyaret eden Hâris el-Muhâsibî'dir. Cüneyd, tasavvuftaki şeyhlerinden kabul edilen Muhâsibî[1449] ile ilişkisine dair şunları anlatır:

[1445] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 408.
[1446] Kuşeyrî firâseti "kalbe gelen ve orada zıddı olan şeyleri kovan bir hâtır" (bkz. **er-Risâle**, s. 398) olarak tarif etmiştir. Firâset terimi ve bu konuda ilk sûfîlerden aktarılan nakillerle ilgili bkz. Harkûşî, **Tehzîb**, ss. 324-331; Kelâbâzî, ss. 179-178; Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 398-408.
[1447] Hucvirî, s. 136, [**Hakikat Bilgisi**, s. 193].
[1448] Hucvirî, s. 136, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 193-194].
[1449] Bkz. Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 22. O dönemde ilk sûfîlerin birden fazla şeyhe sahip olduklarına dair rivâyetler bulunmaktadır. Ateş, sözkonusu eserde bunlara ayrıntılı olarak yer vermiştir. Örnek

Hâris el-Muhâsibî evimize gelir ve derdi ki: "Benimle dışarı gel sahraya çıkıp gezelim." Bunun üzerine ona şöyle söylerdim: "Beni uzletim ve nefsime karşı emniyetimden alıp, yollara, âfetlere ve şehvetleri görmeye mi çıkarıyorsun?" Cevâben derdi ki: "Benimle dışarı çık, korkacak bir şey yok." Ben de onunla beraber çıkardım. Yol her şeyden boşalmış olurdu. Hoşumuza gitmeyen bir şey de görmezdik. Onun oturacağı yere geldiğimde, derdi ki: "Bana soru sor." Ben de: "Sana soracak bir sorum yok" derdim. Bunun üzerine derdi ki: "Aklına ne gelirse sor." O anda sorular âdeta hücum ederdi ve soruları ona sorardım. O da bunlara hemen cevap verirdi. Sonra da evine gider ve bu sorulardan bir kitap yazardı.[1450]

Çeşitli kaygılarla ve nefis terbiyesi için uzleti tercih etmiş olan bir mürîdden, şeyhi tarafından bu âdetinin tersi yönde tasarruf etmesi istenmiştir. Bununla birlikte, mürîdin şeyhinin sözünü dinlemekle karşılaşmaktan çekindiği menfî hâllerin, müspet yönde geliştiği görülür.

Allah'a ve Hz. Peygamber'e müminler tarafından gösterilmesi gereken âdâba benzer şekilde, şeyhlerle birlikte iken de mürîdler her an âdâba münasip hareket etmelidirler. Çünkü sûfîlere göre dıştaki edeb, içteki edebin tezahürüdür. Ebû Hafs en-Nîsâbûrî Bağdâd'a girdiğinde Cüneyd kendisine, "Ashâbına[1451] sultanların

olarak Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde de Ebû Ahmed Kalânisî, Cüneyd'in üstâdlarından biri olarak geçer Bkz. s. 487. Ancak bu ilişkilerin ne yönde olduğu daha sonraki bölümlerde tartışılacaktır.

[1450] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 74, s. 255. Bu kitabın *er-Riâye* olma ihtimali yüksektir. Bkz. Muhasibî, **er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri**, s. 16, [Sunuş bölümü]. Bu hikâyeye binâen temas edilmesi gereken başka bir nokta Serî'nin, Muhasibi'ye gitmek isteyen Cüneyd'i uyarmasıdır. Seri es-Sakatî, yanında ikāmet eden Cüneyd'e şöyle demiştir: "Benden ayrılınca kimin meclisinde bulunuyorsun?" Cüneyd: "Hâris el-Muhâsibî'nin" cevabını verir. Bunun üzerine Serî: "Evet. Onun ilmini ve edebini al. Kelâmı tahlil etmesini ve kelâmcılara cevaplarını bırak" diyerek Cüneyd'i uyarır. Bkz. Mekkî, I, s. 158. O dönemde Muhâsibî, kelâmcılarla Mu'tezile hakkında münazaralara girmiş ve onlara cevaben bazı şeyler yazmıştır. Bkz. Bağdâdî, VIII, s. 211. Muhâsibî'nin meclisine Cüneyd gibi başka mürîdlerin de geldiği ve kendisine dair bir halkasının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Muhâsibî'nin meclisinde bulunmak, o dönemde sûfîler dışındaki bazı kişiler tarafından da mahzurlu görülmüştür ve bu nedenle o, takibâta uğramıştır. Nitekim Muhasibi'nin müridlerinden İsmail b. İshak es-Serrac bir gün Ahmed İbn Hanbel'in, kendisine "Muhâsibî ve mürîdleri senin eve geldiklerinde beni de evinin bir odasına al, onlara görünmeden ne konuştuklarını, ne yaptıklarını bileyim" dediğini anlatır. es-Serrâc onun bu ricasını kabul eder. Muhâsibî ve ashâbını kendisinin evinde gecelemeleri için davet eder. Onlar da davete icabet eder. İbn Hanbel, önceden gelerek onları göreceği ve konuştuklarını duyacağı fakat kendisini göremeyecekleri bir odaya yerleşir. Muhâsibî ve ashabı gelirler. Ashâb Muhâsibî'nin önünde başları eğik vaziyette sanki başları üzerinde bir kuş varmış gibi otururlar. İçlerinden biri kendisine bir mesele hakkında sorar. Muhâsibî de bu meseleyle alâkalı olarak zühd, ihlâs, vera', takva ve rıza gibi hususlarda konuşmaya başlar. Konuştuğu şeylerden dolayı mürîdleri etkilenip ağlarlar. Serrâc, İbn Hanbel'in odasına gittiğinde onun da ağlamaktan neredeyse bayılacak hâle geldiğini görür. Sohbet bitip herkes dağıldıktan sonra ve kendisi de ayrılacağı sırada es-Serrâc'a, "Zühd hakkında böyle güzel konuşan bir adam dinlemedim. Ne güzel şeyler söylüyor. Ashâbı gibisini de görmedim. Ancak buna rağmen onlarla bir arada olduğunu görmek istemem" diyerek Muhâsibî'ye olan hayranlığını ifade ederken, aynı zamanda ona ve tâbilerine karşı ihtiyat içinde olunması gerektiği düşüncesinden de vazgeçmez. Bu rivayet ve çeşitli varyantları için bkz. İbn Kesîr, XIV, s. 391; Muhâsibî, **Risâletü'l-Müsterşidîn**, ss. 22-23, [tercümetü'l-müellif bölümü].

[1451] Sâhib/ashâb kelimesinin de bazen mürîdler için kullanıldığına dair örnek görülmektedir. Bununla ilgili ayrıntılı bilgilere "sâhib" başlığında yer verilecektir.

(meclisindeki) edebini öğretmişsin"[1452] deyince, Ebû Hafs şöyle cevap vermiştir: "Zâhirdeki güzel edeb, bâtındaki güzel edebin ünvânı/işaretidir."[1453]

Ebû Hafs'ın, mürîdlerini eğitmedeki disiplini ve mürîdlerinin kendisine gösterdikleri edebin derecesine dair bir başka olay, Hucvirî'nin, hakkında "Şeyhlerden hiçbiri, kendi mürşidlerinin gönlünde onun kadar yer tutmamış, nasip ve behre almamıştı. Hiçbir mürîd kendisini, Ebû Osman kadar şeyhine sevdirememiştir"[1454] dediği Ebû Osman el-Hîrî'den nakledilmiştir:

> *Ben henüz genç bir delikanlı iken, bir müddet Ebû Hafs'ın sohbetinde bulundum. Bir keresinde beni kovdu ve "artık yanımda oturma!" dedi. Ben de bunun üzerine, hiç sesimi çıkarmadan kalktım, sırtımı ona çevirmeden yüzüm kendisine dönük bir hâlde geri geri yürüyerek, kendisini görmez oluncaya kadar uzaklaştım. Kapısının önünde bir çukur kazarak, içine inip oturmayı ve oradan onun izni olmadan çıkmamayı düşündüm. Kendisi benim bu hâlimi görünce yanına çağırdı, meclisine kabul etti ve beni ashâbının seçkinlerinden yaptı*.[1455]

Mürîd, kovulsa dahî buna itiraz etmeyen, şeyhini bırakıp gitmeyen ve daima onun gözetimi ve riâyeti altında kalmak için çabalayan kişidir. Bu menkıbede dikkate değer bir başka husus da mürîdin, şeyhin huzurundan çıkarken hürmeten ona sırtını dönmemesi ve gözden kaybolana dek bu saygıyı muhafaza etmesidir. Ebû Osman tespitimize göre bu edebi dile getiren ilk sûfîlerdendir. Bu tasarruf, bugün dahî hem özellikle evliyânın kabirlerinden hem de hayattaki şeyhlerin huzurundan ayrılırken tatbik edilen bir edebtir.

Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın (ö. 440/1048) hakikî mürîdin nitelikleri hakkında saydığı on şey arasında yer alan "şeyhin sözünü ve işâretini doğru anlayacak kadar zeki olmalıdır. İtaatkâr olmalıdır. Kulağı şeyhin sözünde olmalıdır…"[1456] gibi esaslar, hem mürîdin özelliklerini hem de şeyhine karşı âdâb ve vazifelerini ifâde eder. Bu bakımdan mürîdin âdâb ve görevleri aynı zamanda ideal bir mürîdin vasıflarını ortaya koyar.

[1452] Yani onları bu edeble eğitmişsin.
[1453] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 474; Attâr, ss. 392-393, [**Evliya Tezkireleri**, ss. 366-367]. Sülemî, Cüneyd'le diyaloğuna yer vermeksizin sadece Ebû Hafs'ın cevab bölümünü nakletmiştir. Bkz. **Tabakāt**, s. 108. İbnü'l-Cevzî de aynı şekilde sadece cevap bölümünü nakletmiştir. Bkz. **Sıfatu's-Safve**, IV, s. 120.
[1454] Hucvirî, s. 141, [**Hakikat Bilgisi**, s. 198].
[1455] Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 81-82. Rivâyetin biraz daha geniş versiyonu için bkz. Attâr, s. 470, [**Evliya Tezkireleri**, s. 436-437]; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 409.
[1456] Bu esasların tamamı için bkz. Muhammed İbn Münevver, **Tevhidin Sırları**, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 325.

Mürîdin şeyhe teslimiyeti ve itaatine dair başlangıç döneminden itibaren nakledilen başka hikâyeler de mevcuttur. Daha sonra sûfî müellifler, mürîdin şeyh ile ilişkilerinde bu itaat ve teslimiyetin zıddına şeyhe muhalefet ve itirazın tehlikeli boyutları üzerinde de ısrarla durmuşlardır. Mesela Kuşeyrî bu konuda üstâdı Ebû Ali Dekkāk'tan işittiği şu ifadeleri nakletmiştir: "Her ayrılığın başı muhâlefettir." Kuşeyrî, Dekkāk'ın bu sözüyle şunu kastettiğini ekliyor: Şeyhine muhalefet eden bir kimse artık onun yolu üzere kalamaz. Aynı yerde yaşamak sûretiyle bir araya gelseler bile aralarındaki alâka kesilir. Bir kimse şeyhlerden birinin sohbetinde bulunur, sonra kalbi ile ona itiraz ederse, şüphesiz sohbet ahdini bozmuş olur. Şeyhler "Üstâdların sözünü dinlememenin/itaatsizliğin tevbesi yoktur" deseler dahî onun üzerine tevbe vâcib olur.[1457] Bu açıklamalardan, şeyhe itiraz ve muhalefet etmenin vebalinin mürîd için ağır olduğu anlaşılır. Öyle ki bu, tevbenin bile fayda etmediği bir hâldir.

Tasavvufî gelenekte Hızır ve Mûsâ kıssasının, şeyh-mürîd münasebetinin nasıl olması gerektiğine örnek olarak gösterilmesi sıkça karşılaşılan bir durumdur.[1458] Kuşeyrî de şeyhine muhalefet eden bir mürîdin hâlini ve aralarındaki ilişkiyi söz konusu kıssayla îzâh etmiştir:

> *Mûsâ Hızır'la arkadaş olmayı istediğinde edebin şartına riâyet etti ve bu nedenle başlangıçta sohbet/arkadaşlık için izin istedi. Sonra Hızır Mûsâ'ya, hiçbir şeyde kendisine karşı gelmemesini ve herhangi bir hükümde itirazda bulunmamasını şart koştu. Ardından Mûsâ Hızır'a muhalefet edince, birincisinde ve ikincisinde Hızır ona anlayış gösterdi. Fakat üçüncü seferde (üç sayısı kılletin son haddi, kesretin ise ilk haddidir) 'İşte bu benimle senin ayrılacağımız noktadır'[1459] dedi.*[1460]

Öyleyse Dekkāk'ın da dediği gibi muhâlefet ve itiraz, her ayrılığın başlangıcıdır. Kuşeyrî'nin bu konuda Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle yaptığı îzâhları geliştiren Sühereverdî'ye göre, şeyhe itiraz mürîdler için öldürücü zehir gibidir. Mürîd şeyhin tasarruflarıyla ilgili kendisine problemli gelen her şeyde Mûsâ'nın Hızır ile olan kıssasını hatırlamalı, Mûsâ'nın başta inkâr ettiği birçok

---

[1457] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 538.
[1458] Yahya Yaşar, "Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî'nin (v. 589/1193) Kitâbü Tasdîki'l- Maârif Adlı İşari Tefsirinde Salih Kul Musa Kıssası Bağlamında Mürşid-Mürîd Münasebeti", **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: IX, Sayı: 17, 2011, s. 38.
[1459] Kehf 18/78.
[1460] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 538.

tasarrufun Hızır'dan nasıl meydana geldiğini, sonra kendisine onların mânâsı açık olunca bundaki doğrulukların nasıl ortaya çıktığını hatırlamalıdır.[1461] Oysa mürîdin inkârı şeyhinde gördüğü şeylerin hakikatini tam olarak bilememesinden dolayıdır. Hâlbuki şeyh için her şeyde ilim ve hikmet diliyle bir mazaret (sebep) ve haklı çıkacak bir îzâh vardır.[1462] Böylesi bir durumda mürîd, sabırlı ve sakin olmalı, olay neticesinde şahit olacağı murâd ve hikmeti gözetmelidir.

Mürîdin en başta gelen özelliği şeyhini bir otorite olarak kabul etmesidir. Ancak bu otorite karşısında mürîdin konumunun tarihî süreç içerisinde değişikliğe uğradığı gözlenir. Fazlur Rahman bu değişikliği ve şeyhin otoritesinin tarihi süreç içerisindeki durumunu farklı bir yaklaşımla yorumlar[1463]:

> *İlk üç asırda sûfîlik yolunda yürüyenler, çarpıcı bir rûh bağımsızlığına, verimlilik ve yapıcılığa sahip oldukları hâlde, daha sonraları amansız bir disiplin ve şeyhin rûhânî diktatörlüğüne sorgusuz-sualsiz mutlak bir boyun eğme anlayışı baş gösterdi. III/IX. Yüzyılda Cüneyd-i Bağdâdî, mürîdin Allah karşısında bir kukla gibi davranmasını tavsiye ediyordu; oysa daha sonra onun, yani mürîdin, mürşidin elinde 'cenazenin, yıkayıcısının elinde durduğu gibi' durması gerektiği söylenmekte idi…*[1464]

Fazlur Rahman'a göre ilk dönem sûfîleri bu yolda Allah haricinde bir otorite kabul etmedikleri için daha bağımsız hareket eden kimselerdir. Zira hedefleri ve amaçları[1465] yalnızca Allah'a yöneliktir. Ancak bir müddet sonra bu yolda ilerlemek için rehber edindikleri şeyhlerin otoritesi ve hükmü karşısında bu bağımsızlığı ve özgünlüğü kaybetmişlerdir. Yani mürîdin hedeflerinde bir değişme yaşandığı ve hedefte şeyhin de bulunduğu görülür. Ancak nihâî amacın yine Hakk Teâlâ'ya yönelik olduğu bilinir. Nitekim yola çıkacak olan bazı kişilerin tehlikeden korunmak için Harakānî'den (ö. 425/1034) bir dua öğretmesini istediklerinde onun, "Herhangi bir

---

[1461] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, , ss. 97-98, 409. Kısa için bkz. Kehf 18/50-83.
[1462] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif,** s. 409.
[1463] Yıldırım, "Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi" s. 13.
[1464] Fazlur Rahman, s. 172.
[1465] Eğitimde hedef ve amaç terimleri genelde birbirinin yerine kullanılsa da amaçlar hedeflere nazaran daha geniş kapsamlı olup, genel maksad ve gayeyi ifade etmektedir. Buna karşın hedefler belirli bir konuya özgü daha spesifik unsurlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kenneth D. Moore, **Öğretim Becerileri**, çev. Nizamettin Kaya, Ed. Ersin Altıntaş, Nobel Yayınları, ss. 45-46. Hedef hakkında ve dînî-mânevî eğitimde hedefler hakkında ayrıca bkz. Selahattin Parladır, "Din Eğitiminde Hedefler", **DEÜİFD**, Sayı: IX, 1995, ss. 79-102.

belâyla karşılaşırsanız adımı anın ve bundan medet umun"[1466] şeklindeki telkini de şeyh ağırlıklı bir hedefe işarettir. Oysa şeyhin bu şekildeki konumuna dair ilk örneklerden birinin varlığı çok daha erken bir dönemde görülmüştür. Serî es-Sakatî'nin şeyhi olarak bilinen Mârûf el-Kerhî[1467], bir gün Serî'ye "Allah'a bir ihtiyacın olursa/O'ndan bir şey isteyeceğin zaman, O'na benimle (adımla, Ma'rûf'un hürmetine) yemin et" demiştir.[1468] Tasavvuf literatüründe *istimdât*[1469] kavramıyla ifade edilen bu durum, bizi mürîdin şeyhine olan teslimiyeti ve her an ona yönelmesi açısından ilgilendirir. Bu hâli bir çeşit hipnotizma olarak gören Nicholson şunları aktarmıştır:

> *Mürîd bir sûfî olarak daima mürşidini aklında tutmalı ve zihnen onu devamlı teemmül ve tefekkür suretiyle O'nda erimelidir. Mürşid bütün kötü düşüncelere karşı onun kalkanı olmalıdır. Mürşidin ruhu onu bütün çabalarında takib eder ve nerede olursa olsun bir koruyucu ruh olarak ona refakat eder. Bu dereceye yükselince o, tıpkı cezb edilmeğe müsait bir şeyin, mıknatısın etkisi altında kalması gibi, herkeste ve her şeyde mürşidini görür. Bu hâle, mürşidde veya şeyhte yok olma (fenâ bulma) adı verilir…*[1470]

Mürîdin şeyhe olan itaati konusunda sonraki dönemde mürîdin şeyhin elinde "gassâl önündeki meyyit gibi durması gerektiği" düşüncesi ise net bir şekilde tasavvuf döneminin sonlarında Gazâlî'nin ifadelerinde hayat bulmuştur. Gazâlî, eserinin tevekkül bahsinde ilk defa Sehl et-Tüsterî'ye atfedilen "Tevekkül, kulun Allah'ın elinde, gâsilin elindeki ölü gibi olmasıdır. Öyle ki gâsil onu istediği yere çevirir"[1471] şeklindeki ibareye yer vermiştir.[1472] İşte bu fikir, "Şeyhin huzurunda mürîd, gassâlın önündeki cenaze gibi olmalıdır" şeklinde ifade edilmiştir.[1473] Dolayısıyla mîlâdî IX.

[1466] Hikâyenin tamamı için bkz. Attâr, s. 641, [**Evliya Tezkireleri**, s. 594].
[1467] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 52.
[1468] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 49. Hemen hemen aynı rivâyeti Kuşeyrî'den önce Ebû Nuaym Isfahânî, Ma'rûf'un Ya'kūb adındaki yeğenine söylediği şu ifadelerle aktarıyor: "Ey oğulcuğum, Allah'tan bir şey isteyeceğin zaman, benimle iste." Bkz. **Hilyetü'l-Evliya**, VIII, s. 364.
[1469] Tarîkat ehlinin şeyhlerden veya ölü velîlerin rûhlarından yardım istemesi (bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 194) anlamına gelen bu terim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "İstimdât", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştıma Dergisi**, Sayı:8, 2002, ss. 9-26; Yusuf Şevki Yavuz, "İstimdât", **DİA**, Ankara, 2001, XXIII, ss. 363-64.
[1470] Nicholson, **İslâm Sûfîleri**, s. 171.
[1471] Bkz. Beyhakî, **Şuabü'l-Îmân**, II, s. 109 [nr. 1311].
[1472] Gazâlî, **İhyâ**, IV, s. 234.
[1473] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s.143. Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) atfedilen hikmetlerden birinde bu ibârenin açıkça ifade edildiği görülür: "Mürîd cesed, pir gassâl, okuyup yürür hasbi hâl" Bkz. Hoca Ahmed Yesevi, **Divân-ı Hikmet**, haz. Hayati Bice, 5. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015, s. 359, (175. Hikmet). Buna göre tarikatların doğuş döneminde ve belki de daha önce ibarenin sûfî çevrelerde şeyh-mürîd ilişkisine dair yerleşmiş olması muhtemeldir.

asırda önünde ölü gibi durulması gereken gassâl/gâsil ile Allah kastedilmişken; V./XI. asırdan sonra kendisine bir ölü gibi teslim olunması gereken gassâlın şeyh olduğu görülür.

Gazâlî mürîdin şeyhi karşısındaki bu teslimiyetini bir metaforla îzâh etmiştir. Buna göre mürîd, kör birinin nehir kıyısında kendisini idare edene uyduğu gibi şeyhine tutunmalı, işini tamamen ona tefvîz etmelidir. Geliş ve gidişinde ona muhalif olmamalıdır. Şeyhine tâbi olurken bir şeyi ne bırakmalı ne de terk etmelidir. Velev ki şeyhi yanılsın, bunda bile kendi/mürîdin menfaatinin -nefsi isabet etse ve doğru olsa da- nefsine uymaktan aldığı faydadan/nefsinin isabetinden daha fazla olacağını bilmelidir.[1474] Mürîd bu yolda âmâ; şeyh ise ona yolda klavuz olacak kişidir. Böyle bir kişinin her durumda rehberine güvenmesi gerekir. Mürîd, onu bu yolda idare eden şeyhinin hatasını kendi doğrusuna tercih etmek durumundadır. Zira bu durum yine kendi yararına dönecektir.

Schimmel de şeyhin bu şekildeki otoritesinin ve mürîdin ona göstermesi gereken bu tarz bir itaatin, henüz tasavvufun ilk asırlarında görüldüğünü ve Gazâlî'nin bunu dile getirdiğini belirtir:

> *... Daha tasavvufun ilk yüzyıllarında mürîdin, şeyhinin karşısında, gassâlın önündeki cenaze gibi edilgen durumda olması gerektiği düşüncesi ifade edilmiştir. Onbirinci yüzyıl sonlarında ılımlı tasavvufun baş temsilcisi Gazâlî de şeyh hatalı olsa da tam ve mutlak itaatin gerekli olduğunu ifade etmiştir: "Bilmelidir ki hatalı olması durumunda şeyhinin hatasından elde edeceği fayda, haklı olması durumunda kendi haklılığından edineceği faydadan daha büyüktür."*[1475]

Tüsterî'ye atfedilen ve tevekkül hususunda Allah-kul münasebetine dair ortaya çıktığı belirtilen bu sözün, yine aynı dönemde ve Gazâlî'den daha önce şeyh-mürîd ilişkisiyle alâkalı olarak ifade edildiği söylenebilir. Bu tür bir teslimiyetin umûmî değil husûsî olduğunu ve her şeyhe gösterilmediğini ifâde eden başka bir görüşe göre şeyhi eleştirmeme ve şeyhe itiraz etmeme meselesi, sadece tarîkat (terbiye) şeyhi ile

---

[1474] Gazâlî, **İhyâ**, III, s. 70. Sühereverdî mürîdin şeyhle hâli hakkında Gazâlî'ye benzer şekilde şöyle diyor: "Mürîdin işi, şeyhin huzurunda bir deniz sahilinde oturup da kendisine gönderilecek rızkı bekleyen kişinin hâli gibidir. Şeyhi dinlemeye çabalaması, şeyhin sözlerinden rızıklanması, irâde makamını kuvvetlendirir ve talebini elde eder. Bu, Allah'ın fazlından olanı arttırır. Söz söyleme çabası ise onu taleb makamından alıkor ve nefsi için bir şeyi ispata yöneltir ki bu, mürîdin cinâyetidir." Bkz. **Avârifü'l-Meârif**, s. 404.

[1475] Schimmel, **İslâm'ın Mistik Boyutları,** s. 120.

mürîdleri arasında ve geçici bir döneme mahsus olmuş bir vâkıadır. Bu, Hz. Mûsâ-Hızır kıssasına benzer. Zira yolculuk devam ederken ve sülûk hâlinde iken itaat ve teslimiyet şarttır.[1476] Buna göre sözkonusu bu şiddetli itaat her şeyhe karşı değil, bazı özel şeyhlere[1477] karşı gösterilmiştir ve o, mürîdin seyr ü sülûkü devam ederken olması gereken tavrıdır.

Tasavvufun ilk döneminden itibaren, sûfîler arasında sülûkünü tamamlayacak olan mürîdin, şeyhine karşı bazı vazifeleri olduğu gündeme gelmiştir. Mürîd, şeyhin karşısında talebe konumundadır. Bu talebenin şeyhle ilişkisinde yapması gerekenler aynı zamanda mürîdin âdâbından ve özelliklerindendir. Bir mürîdin temel özellikleri arasında, pek çok örnekte de görüldüğü gibi şeyhe hürmet ve sorgusuz itaat vardır. Henüz hicrî III. yy. sonunda Mümşâd ed-Dîneverî (ö. 299/911) şeyhlere hürmete devam etmenin mürîdin edebinden olduğunu belirtmiştir.[1478] Daha sonra Ebu'l-Kāsım en-Nasrabâzî tasavvufun asıllarından birinin şeyhlere saygıya özen göstermek olduğunu söyleyecektir.[1479] Öyleyse bu saygıya riâyet eden mürîd tasavvufun esasına göre hareket etmiş olur. Mürîdin şeyhe karşı itirazı ve muhalefeti kalben dahî olsa, bu durum mürîd için bir tehlike olarak görülmüştür. Dolayısıyla sûfîlere dair menkıbe ve hikâyeler arasında bununla ilgili çok misal vardır. Bu rivâyetleri daha sonra eserlerinde kaydeden sûfî müellifler de X. yüzyılın sonlarından itibaren sistemli bir şekilde şeyh ve mürîd arasındaki ilişkiden ve mürîdin şeyhe karşı âdâb ve görevlerinden bahsetmeye ve bu konuyla ilgili özel bâblara yer vermeye başlamışlardır.

3.5.1.1.5.2.Öğretmen Olarak Şeyhin Pozisyonu, Mürîde Muâmelesi ve Görevleri

Mürîdlerin şeyhe karşı edeb ve vazifeleri olduğu gibi, şeyhlerin de onları terbiye ederken ve mürîdlere rehberlik ederken birtakım yükümlülükleri bulunur. Bir eğitici olan şeyhin vazifeleri için eserlerde müstakil bölümler açılması da konunun önemine işaret eder. Bu konuyla ilgili karşılaştığımız ilk eserlerden biri *el-Luma*'dır.

[1476] Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, s. 60.
[1477] Şeyh türleri bahsinde bu konuya değinilecektir.
[1478] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 102.
[1479] Sülemî, **Tabakāt**, s. 365.

Eserde "Şeyhlerin Âdâbı, Ashâba[1480] Merhameti ve Şefkâti" hakkında bir bâb vardır.[1481] Tasavvufta şeyh, genelde mürîdin üstâdı ya da öğretmeni konumunda telakki edilmiştir. Nitekim Gazâlî "Mürîdin şeyhiyle ilişkisi/işi, tilmîzin üstâdıyla olan ilişkisi gibidir"[1482] derken şeyhin ve mürîdin pozisyonunu belirler. Böylece üstâdın mürîde karşı muâmele ve vazifelerinden bahsederken yine şeyhin bazı ideal özellikleri tespit edilmiş olacaktır. Aşağıda mürîd ve şeyh arasında özellikle hicrî III. yüzyılın yarısından sonra zuhûr eden ilişkilerde, şeyhin konumuna ve görevlerine dair tesadüf edilen bazı örneklere yer verilecektir.

Mürîdleri terbiye etmek ve onları tasavvuf yolunda eğitme usûlü Hucvirî'nin tasnif ettiği hicrî III. ve IV. yy. tasavvuf yolları arasında "Sehliyye" adıyla yer almıştır. Sehl b. Abdillah et-Tüsterî'nin temsilcisi olduğu ve nefisle mücâhede, riyâzet, çile gibi esaslara dayanan bu yol hakkında Hucvirî mürîdleri, mücâhede ve riyâzet yönünden terbiye etmenin Sehliyye yolu ve usûlü olduğunu; mürîdlerin (dervişlerin) hizmet ve hürmet etmelerinin ise Hamdûniyye, yani Kassâriyye yolu ve usûlü olduğunu belirtmiştir.[1483] Buna göre şeyhin mürîdlere önderlik etmesine dair esaslar erken bir dönemde ortaya çıkmıştır. Şeyhin mürîdlere karşı vazifelerine dair hususlar bir yolun ismi iken; mürîdlerin de daha önce bahsedilen hürmet, hizmet ve edeblerine has hususlar yine bir başka yolun adı olmuştur.

Mürîdlere karşı îfâ edilmesi gereken görevler çok sayıda ve çeşitlidir. Geçmişte mürîdlik tecrübesini tatmış ve benzer yollardan geçmiş olan şeyhin işi kolay değildir. Cüneyd'in, Ebû Ya'kūb Yûsuf İbn el-Hüseyin er-Râzî'ye (ö. 304/915) gönderdiği bir mektuptaki tavsiyelerinde aslında bir şeyhin mürîde göstermesi gereken muâmelenin çeşitli vecheleri görülür:

> *...Allah senden razı olsun, mürîdlere himmetinle dön, yüzünü onlara doğru çevir, rahmetinle onlara yönel. Fazlınla onlara şefkat et. Delâletinle, güzel davetinle onları mâsivadan çek. İlminle, gerçek mârifetinle onların faydasını arttır. Gece ve gündüzü onlarla beraber geçir. Amelin neticesinde hâsıl ettiğin özel bilgiden onları da müstefid kıl*[1484]

[1480] O dönemde ashâb, şeyhin meclisine gelip giden biri olarak bir anlamda mürîdler için kullanılmaktaydı. Ashâb ve şeyh ilişkisini ayrıntılı biçimde ele alacağız.

[1481] Bkz. Serrâc, ss. 273-274. Daha sonra benzer şekilde Sühreverdî eserinde "Şeyhin Ashâb ve Öğrencilere Karşı Âdâbı" isimli bir bâb açmıştır. Bu bölümde şeyhin mürîdlere karşı vazife ve âdâbına dair yaklaşık on meseleye yer vermiştir. Bkz. **Avârifü'l-Meârif**, ss. 415-421.

[1482] Gazâlî, **İhyâ**, III, s. 59.

[1483] Hucvirî, s. 207, [**Hakikat Bilgisi**, s. 259].

[1484] Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 130.

Buna göre şeyh, mürîde bütün gayretini ve himmetini yönelten, onları eğitirken şefkat ve merhamet gösteren, ona güzel bir şekilde rehberlik ederek Allah dışındaki şeylerle meşgul olmasını önleyen, ilim ve mârifetiyle mürîdine yararlı olan, sürekli onlarla beraber olmaya çalışan ve elde etmiş olduğu hikmet ve mârifet gibi özel bilgilerden mürîdini faydalandıran bir tiptir. Bunlar şeyhin mürîdi eğitmek için deruhte ettiği ciddî görevlerdendir.

Şeyh-mürîd ilişkisi ve şeyhin mürîde davranışı açısından Husrî'nin Şiblî'ye söylediği sözler önemlidir. Rivâyete göre Şiblî, Husrî'ye işinin başında şöyle diyordu: "Eğer aklına/kalbine, bana geldiğin bir cumadan diğer cumaya kadar Allah Teâlâ'dan başka bir şey gelirse, huzuruma/meclisime gelmen sana haram olur."[1485] Burada şeyhin başlangıç seviyesindeki mürîde şiddetle tavsiye ettiği şey, onun mâsivallahtan yani Allah dışındaki şeylerden kalbini uzak tutmasıdır. Yukarıda Cüneyd'in Ebû Ya'kūb'a mürîdleri konusunda tavsiye ettiği hususlardan biri yine mürîdin mâsivâdan uzak tutulması idi. Şüphesiz yolun başındaki mürîd için en zor şeylerden biri olan bu husus için kuvvetli bir mücâhede ve mücâdele gerekir. Şiblî ve Husrî arasındaki bu olay başka bir açıdan da öğreticidir. O, gerçekte bir şeyhin mürîde yaptığı muameleyi somut ve basit bir şekilde tasvir eder.[1486] Şeyh mürîd için en tehlikeli olan şeylerden biri konusunda mürîdi îkaz ederken, kendisini men ettiği şeye riâyet etmemesi durumunda mürîdin meclisine gelmesini yasaklamıştır. Şiblî'nin mürîde davranışı katı görünse de aslında o, yolda karşılaşacağı birtakım mekr ve hilelerden alıkoymak için mürîdine bu şekilde muamele etmiştir. Öyleyse şeyh mürîd için öyle bir mürşid ve klâvuzdur ki onun zihninden ve kalbinden geçene dahi muttalî olup, onu uygun olana yönlendirebilir. Hatta bunlar olumsuz ise engel olabilir.

İrâde ve taleb sahiblerine yani mürîdlere güzel muamele etmek, tevâzû göstermek, onlardan şeyhlere karşı gösterilmesi gereken saygı ve tazimi beklememek de şeyhin vazifesindendir. Bununla ilgili olarak Rakkî (ö. 320/932) şöyle bir hikâye anlatmıştır:

> *Mısırdaydım. Mescidde fukaradan bir cemaatle oturuyorduk. Zekkāk (ö. ?)*[1487] *içeri girdi ve bir direğin yanında durup namaza başladı. 'Şeyh namazı bitirince*

[1485] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 621; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 123.
[1486] Hamiduddin, s. 363.
[1487] Kuşeyrî hâl tercümesi bölümünde bu kişinin, Cüneyd'in akranı olduğunu belirtmiştir. Tam adı Ebû Bekir Ahmed b. Nasr ez-Zekkāk el-Kebîr'dir. Bkz. **er-Risâle**, s. 87. *Avârifü'l-Meârif*'te de yer alan

ona selâm veririz' diye düşündük. Bitirince bize geldi ve selâm verdi. Biz, 'bunu yapmak bizim vazifemizdir' dediğimizde, şöyle söyledi: 'Allah bunu başkasından ummakla kalbimi hiç azablandırmadı.' Yani o, 'bana hürmet edilip yönelinmesine hiç bağlanmadım.' demek istemiştir.[1488]

Şeyhe teveccüh etmek, selâm vermek ve ayağına gitmek mürîdliğin âdâbındandır. Bu hikâyede ise bu âdâbı mürîdlerden önce yerine getiren mütevâzı bir şeyh örneği görülür. Sühreverdî onun bu davranışını ve mütevâzı tavrını, kalbini kimsenin saygı ve ilgisine bağlamamasına yormuştur. Öyleyse şeyh bazı hâl ve tavırlarıyla mürîdin gönlünü alan ve onları tasarrufunun güzelliğiyle hayrete düşürendir.

Şeyhin vazifelerine ve mürîdlere karşı tutumuna dair tespitlere daha sonra sûfî müellifler tarafından ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Sülemî, şeyhin "maksûd";[1489] mürîdin ise "kāsıd"[1490] olduğunu belirtmiştir. Şeyhin mürîde kendisine gerekli olan tahâret, namaz, oruç, hac gibi şeriat hükümlerini öğrenip uygulaması, Allah'ın kitabını öğrenmesi, helâl rızık taleb etmesi, bunda bütün gayretini sarf etmesi gibi konularda rehberlik yapması gerekir.[1491] Dolayısıyla şeyh yani mürşid, mürîd için bir anlamda yol göstericidir. Sülemî burada özellikle başlangıç seviyesindeki tecrübesiz mürîde bir anlamda danışmanlık yapan şeyhin, ona (önce) şeriat hükümlerini ve emirlerini öğrenme ve tatbik konusunda yardımcı olması gerektiği üzerinde durarak, aslında onun irşâd yönünü vurgulamıştır.

Bilindiği gibi Ebû Saîd Ebu'l-Hayr tekke âdâbına dair esasları ilk belirleyen kişidir. Ebû Saîd şeyhin özelliklerini, mürîde karşı görevlerini ve muamelesini on maddede şöyle ifade etmiştir:

-Şeyh örnek durumda olmalı, ta ki mürîd onu örnek alsın.

-Yol tecrübesi olmalı ki yol gösterebilsin.[1492]

-Şeyhin edeb öğretmesi için edebli ve terbiyeli olması gerekir.

---

rivâyetteki kişi, eserin Türkçe tercümesinde Ebû Ali ed-Dekkāk olarak verilmiştir. Bkz. Şihâbuddîn Sühreverdî, **Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Meârif]**, çev. Dilaver Selvi, 5. Baskı, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2007, s. 540.

[1488] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, ss. 417-418.

[1489] Kastedilen ve yönelinen kişi

[1490] Kasteden ve yönelen kişi.

[1491] Sülemî, "Menâhicü'l-Ârifîn", (**Tis'a Kütüb i**çinde), ss. 3-4.

[1492] Mürşidlik yönüne işâret vardır.

-İsrafa varmayacak derecede cömert olmalıdır ki mürîdi için malını feda edebilsin.

-Şeyhin, mürîdin malında gözü olmamalıdır ki mürîdi irşâd ederken onun zenginliğini dikkate almasın.

-Şeyh işaretle öğüt verdiği sürece sözlü olarak öğüt vermemelidir.

-Şeyh mürîdi yumuşak bir şekilde terbiye etmeli ve mümkün mertebe onu terbiye ederken şiddet ve öfke yoluna başvurmamalıdır.

-Şeyh, mürîde emrettiği şeyi önce kendisi îfa etmelidir.

-Şeyh, mürîdi men ettiği şeylerden önce kendisi uzak durmalıdır.

-Allah için mürîdliğe kabul ettiği kimseyi halkın sözlerine bakarak reddetmemelidir.[1493]

Sözkonusu kurallar ideal şeyhin vasıfları olduğu gibi, şeyhin mürîde karşı vazifelerini de ifade eder. Bu bakımdan şeyh, irşâd, deneyim, edep, cömertlik, gözü tokluk, hilm, şefkat, sadâkat gibi vasıfları hâiz olan bir tiptir.

Daha sonra şeyh-mürîd münasebetini baba-oğul ilişkisiyle açıklayan ifâdelere de rastlanır. Buna göre şeyh, mürîd için bir baba mesabesindedir. Gazâlî, baba ve rehber konumundaki şeyhe, mürîdi himaye etmenin, onu kuvvetli bir kale içinde korumanın, onu bütün yol kesicilere karşı savunmanın farz olduğunu belirtmiştir. O kale ise şu dört emirdir: halvet, susmak, açlık ve uykusuzluk.[1494]

Gazâlî'nin şeyhin konumuna dair yaptığı benzetmeler gibi daha sonra Sühreverdî de şeyh ve mürîdin konumu hakkında bazı îzahlarda bulunmuştur. Ona göre şeyh mukarrebûn makamında, hâdim (hizmet eden) dediği mürîd ise ebrâr makamındadır.[1495] Sühreverdî'ye göre şeyh, mürîdler için Cebrail'in vahiyde emin olduğu gibi, ilhamda emindir. Cebraîl vahiyde hıyânet etmediği gibi, şeyh de ilhamda hıyânet etmez. Resûlullah hevâdan konuşmadığı gibi; zâhiren ve bâtınen Allah Resûlü'ne uyan şeyh de nefsin hevâsıyla konuşmaz.[1496] Yani şeyh bir yönüyle Cebrail'e; başka bir yönüyle de Hz. Peygamber'e benzetilmiştir.

Mürîdin şeyhine karşı bazı âdâb ve vazifeleri olduğu gibi, şeyhin de mürîdlerine karşı bazı âdâb ve görevleri vardır. Bazıları şeyhin mürîd yanında bir üstâd

[1493] İbn Münevver, s. 324.
[1494] Gazâlî, **İhyâ**, III, s. 70.
[1495] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif,** s. 91.
[1496] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif,** s. 404.

ya da baba konumunda olduğunu belirtmişler ve buna dair örnekler vermişlerdir. Daha çok eğitim ve irşâda yönelik bu görevler açısından şeyhin mürşidlik ve klavuzluk etme yönünün ön plana çıktığı anlaşılır. Şimdi de onun eğitim ve irşâd yönü üzerinde ayrıntılı olarak duralım.

3.5.1.1.5.3.Şeyh(ler)in Mürîd Eğitme Metodu

Tasavvufta "Usûlsüz vusûl olmaz"[1497] düstûru gereğince bu yolda olan ve yolun nihâyetine tâlib olan mürîde rehber ve önder olan şeyhin, onu çıktığı bu zorlu yolculukta birtakım tökezleme, hile ve aldatmacalara karşı kontrol etmesi ve yönlendirmesi gerekir. Mürîd adından da anlaşılacağı üzere irâde sahibi ve bir anlamda da irâdesini teslim eden demektir. İnsanın irâdesini teslim ettiği bu zât, sûfîlerce "şeyh" diye işaret edilen kimsedir. Şeyh sûfînin Hakk'ı bilme yolculuğundaki rehberidir. Şeyh nefsin taşkınlıklarını dizginleyen bir eğitmendir.[1498] Bu anlamda mürîd bir çırak; şeyh ise bu işte hâzık yani usta bir mürşid gibidir. Bir ustanın çırağına bildiği ve tecrübe ettiği birtakım mârifetleri belirli usûllerle öğretmesi gibi, şeyhler de mürîdlerini eğitirken muhtelif usûl ve esasları benimsemişlerdir. Nitekim bu usûllerin izleri tasavvufun ilk çağlarından itibaren sürülebilir. O dönemde şeyhlerin izlediği belli yöntemlere dair tespit edilen bazı şeylere yer vermek istiyoruz.

Şeyhin mürîdi eğitme yöntemlerinden birinin en başta *isticvâb* (soru-cevap) yöntemi olduğu görülür.[1499] Bu yöntem İslâm'da da sıklıkla kullanılmıştır. Nitekim Kur'ân'da pek çok âyette Allah önce bir kelimenin mâhiyetini sormuş, daha sonra en doğru şeklini Kendisi îzah etmiştir. Kezâ Hz. Peygamber'in ashâbla konuşurken onlara

---

[1497] Bu söz *Tezkiretü'l-Evliya*'da Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye atfedilmiştir. Bkz. Attâr, **Evliya Tezkireleri,** (haz. Süleyman Uludağ), s. 271. Ancak *el-Luma*'da isim verilmeksizin şeyhlerden birinin söylediği söz olarak geçer. Bkz. Serrâc, s. 518.

[1498] Suad el-Hakîm, s. 586.

[1499] "Soru-cevap yöntemi, konuların öğrencilere birtakım sorular sorulması ve alınan cevapların eleştirilmesi ile işlenmesidir." Bkz. Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, **Din Öğretimi**, 5. Baskı, Gün Yayıncılık, Ankara, 2000, s.130. Buna göre sözkonusu yöntem öğretmenin çeşitli sorularla öğrenciyi yönlendirmesi ve ona birtakım hatırlatmalarda bulunup, farkındalık oluşturması esasına yöneliktir. Sorulan sorular hatırlatıcı, sentez ve analiz yaptırıcı niteliklere sahiptir. Bu yöntem çok eski çağlardan beri eğitim-öğretim faaliyetlerinde kullanılmıştır. Bu yöntemin uygulanışı ve amacı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öcal, **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, ss. 249-255.

birtakım sorular yönelttiği ve aldığı cevaplar sonunda soru hakkında doğru cevabı verdiği bilinir.[1500]

Tasavvuf tarihinde şeyh ve mürîd arasındaki bazı hususların birçok yönden tespit edilebildiği ilk sistemli ilişkinin Serî es-Sakatî ve Cüneyd arasındaki münâsebette olduğu söylenebilir. Cüneyd'in, mürîdliği sırasında çeşitli şeyhlerin meclisinde bulunduğu ve onlardan istifade ettiği bilinir. Cüneyd'in yakından ilişkili olduğu ve pek çok kaynakta şeyhi olarak geçen kişi ise şüphesiz, aynı zamanda dayısı[1501] olan Serî es-Sakatî'dir. Cüneyd ve Serî arasındaki bu münâsebet hakkında Ateş şöyle diyor:

> *Serî de Sokrat gibi yazılı bir şey bırakmamıştır. Onun sözlerinin çoğu, Cüneyd yoluyla bize gelmiştir. Serî'nin Cüneyd üzerindeki tesiri büyüktür ama Cüneyd de olmasa Serî'nin önemini anlayamazdık. İkisi arasındaki münasebet, Sokrates ile Eflatun arasındaki münasebet gibidir. Cüneyd tasavvufun sistematik yapısını çıkarmış ve kaleme almıştır. Serî de Sokrates'in diyalog metoduyla tasavvuf üzerinde konuşmuş, Cüneyd'in bu sistemi bulmasına yardım etmiştir. Serî münakaşalar yapar, sorular sorar ve çevresindekileri gerekli sonucu çıkarmaya sevkederdi.*[1502]

Burada asıl vurgu ve bizi de ilgilendiren nokta, Serî'nin Cüneyd'i eğitirken izlediği yöntemdir. Serî'nin, Cüneyd'i eğitimi sırasında ona genelde bir soru sorduğu ve ardından Cüneyd'in bu soruya bütün bildikleriyle ve çabasıyla cevap vermeye çalıştığı görülür. Bundan sonra ise Serî bazen somut bir örnekle ona sorduğu sorunun en güzel şekildeki cevabını verir. Buna Cüneyd ve Serî arasındaki şu diyalog örnektir:

> *Bir gün Serî bana 'muhabbet nedir?' diye sordu. 'Bir zümreye göre Allah'ın irâdesine uymaktır, başka bir zümreye göre diğerkâmlıktır ve başka tarifler de vardır' dedim. Bunun üzerine Serî, elinin derisini tuttu ve çekti ama kemiğe yapıştığından deri yukarı kalkmadı. Serî 'Kudretine and olsun ki şu deri O'nun sevgisinden kurumuştur desem doğru söylemiş olurum' deyip kendinden geçti, yüzü ay gibi olmuştu.*[1503]

Bu anektotta Serî'nin, aslında Cüneyd'e hakikî muhabbetin ne anlama geldiğini öğretmek istediği açıktır. Ancak o, tıpkı Sokrates'in uygulaması gibi önce

---

[1500] Bu yönteme dair Hz. Peygamber'in hayatından müşahhas bir örnek olarak bkz. Cibrîl hadîsi.
[1501] Bu malumât için bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 52; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 51.
[1502] Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 17.
[1503] Attâr, s. 332, [**Evliya Tezkireleri**, s. 313]. Bu rivayete geç dönem eseri *Tezkire*'de rastladığımızı belirtelim.

muhatabını konu üzerinde konuşturmuştur. Cevabı ise mürîdin anlayacağı şekilde somut bir örnekle vermiştir. Buradan şeyhin, mürîde seviyesine ve anlayışına göre delîl ve örnekler getiren üstâd olması gerektiği de anlaşılır. Aksi takdirde ikisi arasında tam bir iletişim olmaz.

Bazen de şeyh faydalı ve öğretici olsun diye sorduğu soruya, mürîdin verdiği güzel cevabı karşısında hayrete düşmüş ve onu çok beğenmiştir. Nitekim Cüneyd, Serî'nin faydalı olmak istediği zaman kendisine bir mesele hakkında soru sorduğunu belirtmiştir. Bir gün ona "Şükür ne demektir Ey oğul?" diye sorunca Cüneyd: "Allah'ın bahşettiği nimetlerle, O'na âsi olmamandır" cevabını vermiştir. Bu cevabı güzel bulan Serî, Cüneyd'den onu tekrar etmesini isterdi. Cüneyd, Serî'nin: "Şükür konusunda nasıl diyordun, onu bana tekrar et" dediğini ve kendisinin de bu cevabı tekrar ettiğini haber verir.[1504] Kuşeyrî eserinin "şükür" bölümünde bu rivâyetin diğer şeklini de aktarmıştır. Buna göre Cüneyd, yedi yaşlarında Serî'nin yanında oynayan bir çocukken, Serî'nin huzurunda şükür hakkında konuşan bir topluluk da vardır. Ardından Serî kendisine bu soruyu yöneltmiştir.[1505] Cüneyd'in de belirttiği gibi Serî, mürîdine öğretici olmak için böyle bir soru sormuştur. Aldığı cevap çok hoşuna gitmiştir. Diğer rivâyete göre ise Serî aslında orada bulunan topuluğa mürîdinin cevabıyla şükrün tam olarak ne ifade ettiğini anlatmak istemiştir. Aldığı cevaptan da gayet memnun olmuştur.

Cüneyd, genelde Serî'nin meclisinde bulunmakla birlikte başka şeyhlerden de istifade ediyor ve onların eğitimine tâbi oluyordu. Daha önce yer verdiğimiz gibi, bunlardan bir diğeri Hâris el-Muhâsibî idi.[1506] Anlaşılan o ki birden fazla şeyhten istifade mürîd için çoğu zaman bir kazanımdır. Hâris el-Muhâsibî'nin meclisine gidip gelen Cüneyd, bir mürîd olarak onun yanında bulunurken Muhâsibî'nin eğitim metotlarını da tecrübe etmiştir. Şeyhin eğitim metoduna örnek olması açısından tekrar atıfta bulunacağımız hikâyeye göre Cüneyd, kendisini dışarıya davet eden ve bunda ısrar eden Muhâsibî'ye, uzletten ayrılıp heva ve şehvet gibi şeylere dalmak endişesi ile başta karşı çıkar, daha sonra da ona katılır. Yolda endişe ettiği şeylerle karşılaşmaz.

[1504] Serrâc, s. 240; Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 313-314. Kuşeyrî, Serî'nin bu cevap karşısında "Bu sana nerden geliyor" diye Cüneyd'e sorduğunu ve onun da "Senin meclisinde bulunmam sebebiyle" dediğini rivayet etmiştir.
[1505] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 312.
[1506] Mekkî, I, s. 158.

Muhâsibî Cüneyd'e, kendisine soru sorması hususunda da ısrar ederdi. Cüneyd de aklına gelen bütün soruları ona sorar ve cevabını alırdı.[1507]

Anlaşılıyor ki Muhâsibî, onun insanlar arasına girmesinde bir sakınca görmemiştir. Hâlbuki Serî başlangıçta buna taraftar olmamıştır.[1508] Bir rivâyete göre de Serî'nin, mürîdini inziva ve halvete teşvik ettiği anlaşılır. Cüneyd'in anlattığına göre Serî kendisine şöyle demiştir: "Câmîde etrafına bir cemaatin toplandığı haberi bana ulaştı." Cüneyd de: "Evet, onlar benim kardeşlerim (ihvân). Onlarla ilim konusunda müzâkere yapıyoruz ve birbirimizden istifade ediyoruz" karşılığını verir. Bunun üzerine Serî ona: "Yazık, ne kadar yanlış. Orayı tembellerin yeri hâline getirmişsin" der.[1509] Cüneyd'in halkın arasına karışma konusundaki tereddütü ise onun Hâris'ten çok, dayısı Serî'nin tesiri altında kaldığını gösterir.[1510]

Muhâsibî'nin, bir mürîdi olarak Cüneyd'i eğitirken, ona Şeyh Serî'den farklı şeyler telkin ettiği anlaşılır. Muhâsibî'nin usûlünün Serî'den farklı olduğunu, mürîdi Cüneyd'den kendisine soru sormasını taleb etmesinde de anlıyoruz. Zira Serî genelde Cüneyd'e düşündürücü ve sorgulatıcı sorular sorar, aldığı cevabı beğenmişse onaylar ya da bir temsil ve benzetme üzerinden cevabını kendisi verirdi. Muhâsibî ise başlangıçta şeyhe soru sorma konusunda çekimser davranan Cüneyd'i serbest bırakmış, o da aklına gelen soruları rahatça sorabilmiştir. Tasavvufta şeyhin mürîde sorduğu sorular kadar, mürîdin şeyhe sorduğu sorular da önemlidir. İkisi arasındaki fark ise şeyhin bu soruların cevabını bildiği halde, mürîde öğretmek amacıyla isticvâb metodunu kullanmasıdır. Mürîd ise genelde bilmediği şey hakkında sorar.

Başta *er-Riâye* olmak üzere aynı dönemde telif edilmiş bazı eserlerde ismi ve ünvânı belli olmayan bir kişinin, müellife sorular sorduğu ve bunlara verilen cevaplardan hâsıl olan eserlerin yazıldığı görülür. İşte burada soru soran kişiye Arapçadaki adıyla *sâil* (سائل) denir. Bilindiği gibi *s-e-l* (سَأَلَ) fiili hem sormak ve hem de istemek anlamlarına gelir.[1511] İsm-i fâili olan "sâil" de temel anlamda soru soran ve isteyen demek olup, tasavvuftaki izâfî mânâsıyla hakikat hakkında soran ve bunu

[1507] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 74, 255.
[1508] Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 22.
[1509] Serrâc, ss. 239-240.
[1510] Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 23.
[1511] Bkz. Cevherî, s. 509.

isteyen mürîd olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan mürîd aynı zamanda "sâil"dir.[1512] Nitekim *er-Riâye*'de Muhâsibî besmele, hamdele ve salvelenin ardından,

> *Bana sorduğun her şeyi anlamıştım. Cevabımdan önce sorduğun şey hakkında O'na çağıran her şeyde Allah'ı anlamayı idrak etmen için seni güzel dinlemeye teşvik etmek istedim. Bu istediğimi yerine getirip, beni güzel bir şekilde dinledin. Allah'ın hukukunun gözetilmesi ve onların uygulanmasıyla alâkalı olarak söylediklerimi anlaman için, Allah'ın seni müstefid kılmasını umuyorum…*[1513]

sözleriyle soru sorana (mürîde) kendisini iyi bir şekilde dinlemesini tavsiye etmiştir. Bu mukaddimenin ardından Allah'ın haklarını gözetme hakkındaki bâb başında "Allah'ın hukûkuna riâyet etmek ve onları gerçekleştirmek konusunda sorduğun soruya gelince…"[1514] diyerek sâilin sorularına cevap vermeye başlar. Daha sonraki birçok bölümde sâil "dedim" ifadesiyle sorusunu sormuş, Muhâsibî'nin cevabı da "dedi" ifadesinden sonra yer almıştır.[1515]

Sâilin eser sahibi sûfî olduğu da görülür. Mesela Ebû Saîd el-Harrâz, eserinde sâil konumunda iken, kendisine cevap veren kişi kim olduğu belirtilmeyen bir âlimdir. Harrâz şöyle der: "Âlimlerden birine, 'Bana sıdktan, nasıl olduğundan, manasından ve onunla nasıl amel edileceğinden haber ver de sıdk'ı öğreneyim' dedim."[1516] Eserin birçok yerinde Harrâz "dedim" ifadesiyle soru sorduğu kısmı; "dedi" ifâdesiyle de âlimin cevabını nakletmiştir.[1517] Hakîm et-Tirmizî de *Hatmü'l-Evliyâ* adlı eserinin başlangıcında muhâtabına "Evliyânın durumu, hâl ve makamları, kabul şartları ve velînin, kendisini (velî olup olmadığını) bilip bilmediği hakkında soruyorsun…"[1518] diyerek konuyle ilgili cevaplarına yer verdiği eserini telif etmiştir. Eserde "Rûhânî Sorular" adlı müstakil bir bölüm de bulunur.[1519] Diğer birçok bölüm sorular ve bunlara verilen cevaplar üzerinden devam eder.[1520] Bu örneklerden hareketle tasavvufî eğitimde şeyh-mürîd ilişkisinde soru ve cevabın fonksiyonu anlaşılır.

[1512] Kelime "mürîd"in yakın anlamlı anahtar kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.
[1513] Muhâsibî, **er-Riâye**, ss. 27-28.
[1514] Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 32.
[1515] Mesela bkz. Muhâsibî, **er-Riâye**, s. 39, 41, 42, 44, 60, 64…
[1516] Harrâz, **Kitâbu's-Sıdk**, s. 13.
[1517] Harrâz**, Kitâbu's-Sıdk**, s. 40, 43, 56…
[1518] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, ss. 114-115.
[1519] Tirmizî, **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, ss. 142-326.
[1520] Mesela bkz. s. 346, 367, 374. Eserin yöntemi hakkında Salih Çift şunları kaydetmiştir: *Hatmu'l-evliyâ klasik telif metodlarından olan soru-cevap yöntemiyle kaleme alınmıştır. Burada yer alan sorular gerçekten zaman zaman kendisine sorulmuş olabileceği gibi, usûl gereği konunun akışına göre Tirmizî tarafından da üretilmiş olabilirler. Özellikle yer yer sertleşen üslubu Tirmizî'nin kelâmcı yönünün*

Mürîd için eğitim sürecinde şeyhiyle beraber oturup kalkmak, daima ona yakın olmak, onu dinlemek ve şeyhin emirlerini yerine getirmek gibi hususlar kazanımdır. Şeyh de mürîdine faydalı olabilmek için bu kritik dönemi gözetmelidir. Nitekim Cüneyd'in ashâbına "Eğer iki rekât namazın, sizinle oturmaktan daha faziletli olduğunu bilsem sizinle oturmazdım"[1521] şeklindeki sözlerinden mürîdle maiyyetin, bazen nâfile ibadetten daha hayırlı görüldüğü anlaşılır. Bu bakımdan şeyh fazileti halvette görürse halvete çekilir. Eğer fazileti halkla beraber olmakta görürse ashâb ve mürîdleriyle birlikte olur.[1522]

Şeyhin mürîdini eğitme metotlarından biri de ona nefis mücâhedesi ve riyâzet yaptırmaktır. Laury Silvers-Alario çeşitli kaynakların, ilk sûfî şeyhlerin mürîdleri açlık, uykusuzluk gece ibadeti, samt ve halvetten birini ya da birkaçını üstlenmeleri için eğittikleri bilgisini verdiklerini belirtir. Ardından bu konuda Cüneyd'in şu sözünü örnek verir[1523]: "Bizim bundaki işimiz dört şey üzerine bina edilmiştir: biz sadece vecd sebebiyle konuşuruz, gerektiğinde yeriz, uyku galebe çalarsa uyuruz, haşyetten dolayı sükût ederiz." [1524] Nefis mücâhedesi ve riyâzette bunlardan başka daha kişisel yöntemler de mevcuttur. Menkıbelerde geçtiği üzere makam ve mansıb sahibi ya da zengin olan bazı kişiler, sülûke tâlib olduklarında, kâmil bir mürîd olma yolunda önce bunlardan sıyrılmak için bir şeyh rehberliğinde zorlu ve eziyetli bir eğitimden geçerler.[1525]

Mürîdi meşakkatli vazifelere sevkederek eğitme metodunun, tasavvufun ilk dönemlerinden beri kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Cüneyd ve mürîdi Şiblî'nin ilişkisinde bunun izleri görülür. Şiblî halifenin mâbeyincisi iken, sonradan Nessâc'ın

---

etkisini hissettirmektedir. Bkz. "Hatmü'l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 6, Sayı: 15, 2005, s. 369. Tirmizî'nin yine soru-cevaba dayanan başka eserleri de mevcuttur. Mesela bkz. **Edebü'n-Nefs**, tah. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, Kāhire, 1413/1993.

[1521] Serrâc, s. 273; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 417.

[1522] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 417.

[1523] Silvers-Alario, p. 85.

[1524] Sülemî, "Cevâmiu Âdâbi's-Sûfiyye", (**Tis'a Kütüb** içinde), s. 58; Ebû Bekr el-Beyhakî, **ez-Zühdü'l-Kebîr**, tah. Amir Ahmed Haydar, 3. Baskı, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekāfiyye, Beyrut, 1996, s. 177.

[1525] Herşeyden sıyrılıp bu yolda ilerleyen bir mürîd tipinin ilk örneği şüphesiz İbrahim b. Edhem gibi ilk zâhidlerden itibaren görülmektedir. Ancak zühd dönemindeki hikâyelerde genelde zâhidi yönlendiren, onun kastettiği, murâdı ya da en açık ifadesiyle şeyhi konumundaki zat direkt Allah'tır. O, ilhamını Allah'tan alır. Allah'ın vasıtası ve yardımıyla mücâhede yolunda ilk adımını atar. Hâlbuki daha sonra bu vazifeyi şeyhin yerine getirdiği görülür. Buradan da yine mürîd kavramının anlamı ve gayesi açısından zühd ve tasavvuf dönemindeki fark görülebilir.

(ö. 322/933) evinde yapılan bir toplantıda tasavvufa intisab etmiştir. Resmî görevini bırakıp Cüneyd'in talebesi olur. Şiblî karakter olarak ateşli, coşkun bir insandır.[1526] Şiblî ile Cüneyd arasında geçen ve Cüneyd'in onu eğitme metoduna işaret eden bir olay şöyledir: Şiblî Cüneyd'in huzuruna gider. Cüneyd'den "Senin yanında meşhur bir cevher olduğunu söylüyorlar. O cevheri bana ya hediye et, ya da sat" diye talepte bulununca o, "Satacak olsam bedelini ödeyemezsin, hediye edecek olsam onu kolayca ele geçirmiş olacağından kadrini bilmeyeceksin. Bu yüzden benim yaptığım gibi önce fark makamını elde et. Sonra kendini bu deryaya at, ta ki sabır ve beklemeyle cevherin eline geçmiş olsun" diye cevap verir. Bunun üzerine Şiblî "Şimdi ne yapacağım" diye sorar. Cüneyd: "Git bir yıl kibrit sat" der, Şiblî de böyle yapar. Bir sene sonra Cüneyd alışverişin onu meşgul ettiğini düşünerek, "Bu işte şöhret ve ticaret bir kapıdır. Şimdi git bir yıl da kapı kapı dolaşarak dilen ve başka bir şeyle meşgul olma" der. Şiblî bu şekilde hareket ederek bütün sene Bağdat sokaklarında çalmadık kapı bırakmaz. Artık kimse ona bir şey vermez olur. Cüneyd'e gelerek durumunu anlatınca Cüneyd: "Şimdi kendi değerini bil, senin insanların gözündeki kıymetin bir hiçmiş. O hâlde onlara gönül bağlama ve onları hiç hesaba katma" der. Sonra devamında "Vaktiyle bir vilâyette vâlilik yaptın. Oraya git de haksızlık ettiklerinden helâllik iste" tavsiyesinde bulunur. Şiblî bir bir evleri dolaşıp nihayet haksızlık yaptığı bir yerde durur ama ev sahibi evde yoktur. Şiblî: "Yaptığımı affettirme niyetiyle altı bin akçe verdiğim hâlde gönlüm mutmain olmadı" diye anlatır. Dört yıl bu durumda bulunduktan sonra Cüneyd'e döner. Cüneyd: "Hâlâ sende makam ve şöhretten izler var. Git bir sene daha dilencilik yap" der. Şiblî hergün dilencilik yapar, kendisine verilenleri Cüneyd'e getirir, o da onları fukaraya/dervişlere dağıtır. Şiblî'yi ertesi güne aç ve rızıksız bırakır. Böylece bir yıl geçince, Cüneyd ona "Şimdi sohbete katılman için sana yol veriyorum ancak sohbette bulunanların hizmetkârı sen olacaksın" diye şart koşar. Şiblî bir yıl arkadaşlarına hizmet ettikten sonra Cüneyd kendisine sorar: "Nefsinle ilgili ne düşünüyorsun?" Şiblî: "Kendimi Allah'ın mahlûkatının en düşüğü olarak görüyorum" diye cevap verince Cüneyd: "İşte şimdi imanın kâmil oldu" der.[1527]

[1526] Ateş, **Cüneyd-i Bağdâdî**, s. 47. Şiblî'nin hâl tercümesi ve sözleri hakkında bkz. Sülemî, **Tabakāt**, ss. 256-265; Ebû Nuaym Isfahânî, X, ss. 366-375; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, II, s. 456; Attâr, ss. 595-617, [**Evliya Tezkireleri**, ss. 551-572].
[1527] Attâr, ss. 596-597, [**Evliya Tezkireleri**, ss. 552-553].

Bazı sûfî müelliflerin, şeyhin mürîdi eğitme usûlü ve uygulamalarını doktor metaforuyla îzâh ettiği görülür. Hucvirî'de rastladığımız bir teşbihe göre "Bu yolun şeyhleri gönül doktoru (*tabîb-i kalb*)dur. Şayet tabîb hastasının derdini bilmiyorsa, yapacağı tedavi ile onu mahveder. Zira onun nasıl tedavi edileceğini ve hastanın bakımını bilmemektedir…"[1528] Gazâlî'ye göre de şeyh her hastaya hastalığına göre ayrı reçete veren bir doktor gibi, her mürîdin hâl ve özelliklerine göre onlara muamele etmeli ve yükümlülükler vermelidir. Mürîdlerin nefislerini ve irşâd edilmek isteyenlerin kalplerini tedavi eden *şeyh-i metbû* (kendisine uyulan şeyh) mürîdlere, onların ahlâkını ve hastalıklarını bilmeden riyâzet ve özel mükellefiyetler yüklememelidir. Nasıl ki doktor bütün hastaları tek bir ilaçla tedavi ettiğinde çoğunun ölümüne sebep olursa, şeyh de mürîdlere tek çeşit bir riyâzeti işaret ederse onları helâk eder ve kalplerini öldürür. Eğer mürîd şeriat hükümleri konusunda mübtedî ve câhil olursa, şeyh ona önce tahâreti, namazı ve ibadetlerin zâhirlerini öğretir. Şayet mürîd haram malla meşgul olur ve iğrenç günahlar içerisinde olursa, şeyh mürîde önce bunları terk etmesini emreder. Şeyh mürîdde ona galip olan boşboğazlık, kibir ve nefsi yüceltme gibi huylar görürse, isteme ve dilenme için çarşılara çıkmasını emreder. Şüphesiz nefsi yüceltme ve baş olma sevdası ancak zilletle kırılır. Dilencilikten daha büyük bir zillet de yoktur. Kibri ve nefsini üstün görmesi kırılana dek mürîdi bir müddet dilenciliğe devam etmekle mükellef kılar.[1529]

Cüneyd'in Şiblî'den yapmasını istediği şeyler de nefsini aziz bilme ve riyâset gibi düşünceleri imha etmeye yöneliktir. Dikkat edilirse Şiblî Cüneyd'e gelmeden önceki dönemde ülke idâresinde bulunan makam mansıb sahibi bir yöneticidir. Dolayısıyla onda bu olanaklarının getirdiği nefsânî izleri gören Cüneyd, Şiblî'ye Gazâlî'nin bahsettiği gibi bir reçete vermiş ve mürîdin dünyâdaki en kıymetsiz şeyi kendi nefsi olarak görene dek onunla yakînen ilgilenmiştir.

Şeyhte olması gereken özelliklerden biri olan firâset, aynı zamanda şeyhin mürîdi eğitirken ona örnek olması amacıyla dikkat çeken yönlerindendir. Bu bakımdan mürîd eğitiminde firâset, hakikati gösterme ve mürîdi bilinçlendirme yolunda bir yöntem olarak kabul edilebilir. Kuşeyrî, firâset sıfatını hâiz kişi hakkında Vâsıtî'nin "… Firâset sahibi eşyayı Hakk'ın kendisine gösterdiği şekilde görür. Bu yüzden de

[1528] Hucvirî, s. 52, [**Hakikat Bilgisi**, s. 115].
[1529] Gazâlî, **İhyâ**, III, ss. 56-57.

insanların kalbinde olan şeylerden haber verir"[1530] sözlerini aktarır. Firâset sahibi şeyh, firâsetiyle mürîdin kalbinden geçenlere hâkim olabilir. Bu anlamda şeyh, mürîdin kalbine gelen olumsuz şeyler konusunda onu yatıştırabilen kişidir. Hucvirî'nin naklettiği şu hikâye buna bir örnek teşkil eder:

> *Şeyh Ebû Tâhir Haremî bir gün eşeğe binmişti. Merkebin yuları mürîdlerinden birinin elinde idi. Böylece pazarda yürürken adamın biri: "Bu şeyh zındıktır" diye bağırdı. Bu sözü işiten mürîd, şeyhin mürîdi olmanın gayreti ve şevki ile "şeyh zındıktır" diye bağıran adamı taşlamaya teşebbüs etti. Derken bütün pazar halkı ne oluyor, diye paniğe kapıldı. Bunu gören şeyh, mürîdinin kulağına eğilerek dedi ki: "Eğer sesini keser ve susarsan, sana öyle bir şey anlatacağım ki o söz seni sıkıntı ve üzüntüden kurtaracaktır." Bunun üzerine mürîd sesini kesti ve şeyhi ile tekkeye döndü. Şeyh mürîde "şu sandığı getir", diye emir verdi. Mürîd sandığı getirince, şeyh sandığı açtı, içindeki dürülü mektupların hepsini mürîdinin önüne koydu. Ardından ona dedi ki: "bak, her şahıs bana bir mektup gönderir ve bunlardan her biri bana bir ünvan ve lakapla hitap eder. Mektup yazanlardan biri bana şeyh ve imam lakabını, diğeri dahi şeyh unvânını, öbürü zahid şeyh payesini, başka biri Haremeyn'in şeyhi ismini ve buna benzer ünvanlar vermiştir. Dikkat et, bütün bunlar ünvanlardır, isimler değildir. Ben, bütün bunlardan hiçbiri değilim. Mektup yazanlardan her biri kendi inancına göre bir söz söylemiş, bana bir lakap vermiştir. Eğer o biçare de kendi inancına göre konuşmuş ve bana bir lakap takmışsa, bunda kavga çıkarmayı gerektirecek ne var?"*[1531]

Bu menkıbe birçok yönden ele alınmaya değer olmakla beraber burada konuyu ilgilendiren yönünün, şeyhin üstün firâsetiyle olabilecek olumsuz bir durumu engellemesi ve yine mürîdine böyle davranmasının sebebini örneklerle îzah etmesi olduğunu belirtmeliyiz. Aynı zamanda firâset, mübtedî mürîdin hareketlerini kontrol etmek ve olgunlaştırmak için şeyhin sahip olduğu en önemli özelliklerdendir. Schimmel'in ifadesiyle "Sayısız menkıbe, şeyhin mürîdinin kalbini okuduğundan söz eder; şeyh, mürîdin gizli arzularını, umutlarını ve hoşnutsuzluklarını bilebilir, mürîdin, huzuruna çıktığı anda içindeki gurur veya ikiyüzlülük belirtilerini görebilirdi."[1532]

Şeyh, mürîdleri eğitirken onların toplumun nazarında küçük düşmemesi ve aleyhlerinde fikirler oluşmaması için mürîdlere sûfî âdâb-ı muâşeretini de öğretir. Bununla birlikte mürîdin başına gelebileceğini düşündüğü olumsuz bir durumdan onu sakındırmaya çalışması da yine şeyhin firâset ve basîret özelliklerine yorulabilir. Nitekim rivâyete göre Ebû Abdillah er-Rûzbârî (ö. 369/951) ashâbıyla (mürîdleriyle)

[1530] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 398.
[1531] Hucvirî, s. 61, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 123-124].
[1532] Schimmel, s. 219.

birlikte tasavvuf ehli haricindekilerin de bulunduğu umumî bir davete katılacağı zaman, davetli olduklarını söylemez, onlara bir şeyler yedirirdi. Sonra daveti haber verir, birlikte davete giderlerdi. Onlar biraz önce bir şeyler yediklerinden ellerini davet yemeğine uzatamazlar, nazlanarak az miktarda yerlerdi. O, bu hareketi halkın, bu taifeye sû-i zanda bulunup vebal altında kalmaması için yapardı.[1533] Buna göre ehl-i tasavvufu temsil eden zümrelerden biri olarak mürîd, tecrübesizliği sebebiyle dahî "halkın nazarındaki usûle" aykırı hareket ettiğinde, halkın olumsuz intibâa kapılmasına ve eleştirisine maruz kalabilir. Onun tecrübesizliği de tasavvuf zümreleri arasında malumdur.

Gazâlî, şeyhin mürîdi incelemesi/mürîd hakkında firâset sahibi olması gerektiğinin söylendiğini nakleder. Mürîd eğer kıvrak zekâlı/zeki değilse ve dîn hakkında zarûrî bilgilerden yoksunsa, şeyh onu zikir ve fikirle meşgul etmez. Aksine onu zâhir amellere ve ardı ardına evrâda yönlendirir ve bunları tekrarlatır. Ya da mürîdi, kendisini fikre verip çekilenlerin bereketi kuşatsın diye onların hizmetiyle meşgul eder.[1534] Yani şeyh mürîde yetenekleri ve zekâsı ölçüsünde muamele edecek firâsete sahib olmalıdır. Şeyhe düşen vazife, onun tefekkür ve tezekkürünü kontrol ederek mürîde hakikati buldurmaya çalışmasıdır. Eğer mürîdin buna kabiliyeti yoksa o zaman onu amele yönlendirir ve ona talimat yağdırır. Mürîdin hâlini anlamayı yine firâsetle açıklayan Sühreverdî'ye göre de şeyh; mürîdin hâlini kontrol edip göz önüne almalı, îmanının nûru, ilim ve mârifetinin kuvvetiyle onun neye istidatlı olduğunu firâsetiyle fark etmelidir. Bazı mürîdler için sırf ibadet, zâhirî ameller ve ebrârın yolu uygundur. Bazı mürîdler ise kurbiyyet hâli, kalbî amel ve yüce muâmelelerle seçilmiş mukarrebûnun yoluna hazır ve uygundur.[1535]

Tasavvufta şeyhin mürîdi eğitirken kullandığı yöntemlerden biri de ona hırka giydirmektir. Her ne kadar başlangıçta böylesi bir ritüelden sistemli şekilde bahsedilmese de daha sonra eser sahibi sûfîler bu konunun sistematik hâle geldiğine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Daha önce bahsedildiği gibi hırka yahut murakkaa, ehl-i tasavvufun giydiği ve onlar için bir emâre olan kıyafettir. Hucvirî eserinde "Murakkaa Giyme" adlı bir bölüme yer vermiş ve burada yırtık ve yamalı elbise giymenin öncelikle sünnet olduğu ve daha sonra sûfîlerin şiârı hâline geldiğinden söz

[1533] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 126.
[1534] Gazâlî, **İhyâ**, III, s. 72.
[1535] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 416.

etmiştir.[1536] Onların bundaki gayesinin halk arasında bir alâmet sahibi olmak ve bu alâmete göre halkın kendilerini denetlemek olduğunu belirtmiştir.[1537] Bu elbiseyi giymenin Allah'a yakınlık peyda etmeye sebep olduğunu söyleyen Hucvirî, şeyhler hakkında der ki:

> *Şeyhlerin âdetlerinde ananeler şu şekilde cereyan etmiştir: teberrük hükmü ve maksadı ile bir mürîd gelip onlarla alâka kursa, şeyhler o şahsı üç sene üç mânâ üzerinde edeplendirir ve terbiye ederler. Şayet mürîd bunun hakkını verirse ne âlâ! Aksi hâlde "tarîkat ve tasavvuf yolu onu kabul etmiyor" derler. Bir sene halka hizmetle, diğer bir sene Hakk'a hzimetle, diğer bir sene de kendi kalbine riâyet etmekle edeb öğretirler.*[1538]

Şeyhe kendisine gelen bir mürîdi üç sene boyunca çeşitli hizmet ve vazifelere tâbi tutar. Mürîdin önce bunların hakkını vermesi gerekir. Bu üç senede sözkonusu olan üç mânâ; mürîdin fark gözetmeden herkese hizmet etmesi ve hepsini kendinden daha iyi olarak görmesi, dünyâ ve âhiret hazlarından alâkasını keserek Allah'a sırf zâtı icabı ihlâsla ibadet etmesi ve himmetini toplayarak kalbindeki muhtelif üzüntüleri yok edip, kalbini gafletten korumasıdır. Bu üç mânâ/şart bir mürîdde bulunuyorsa hakiki mânâda hırka giymek onun için uygundur.[1539] Şeyhin, mürîde hırka giydirmesinde terbiyeye dair bir hedef bulunur.

Hucvirî bunları anlattıktan sonra ise mürîde hırka giydiren zât yani şeyh hakkında da fikir beyan etmiştir. Ona höre bu zât, mürîdin hâline vâkıf olmalıdır. Mürîdin hâli sonuç olarak nereye ulaşacak? Mürîd, geri dönenlerden mi veya yolda kalanlardan mı yahut murâdına ulaşanlardan mı olacak? Eğer şeyh mürîdin bir gün gelip de bu yoldan geri döneceğini bilirse, bu işe başlamasın diye bunu mürîde bildirmelidir. Şayet mürîd yolda duraklarsa, ona muâmeleyi ve mücâhedeyi emreder, vâsıl olacağından eminse, onu terbiye eder, devamlı mürîdinin hâlini murâkabe eder.[1540] Bu fikirleriyle Hucvirî şeyhin mürîdi eğitirken takınması gereken tutuma işaret eder.

Son olarak Gazâlî'nin, şeyhin görevine ve onları eğitirkenki tutumuna ışık tutan bazı açıklamalarına yer vermek istiyoruz. Robert Frager'e göre öğretim

---

[1536] Hucvirî, s. 43, [**Hakikat Bilgisi**, s. 106].
[1537] Hucvirî, s. 46, [**Hakikat Bilgisi,** s. 109].
[1538] Hucvirî, ss. 51-52, [**Hakikat Bilgisi,** s. 114].
[1539] Hucvirî, s. 52, [**Hakikat Bilgisi**, s. 114].
[1540] Hucvirî, s. 52, [**Hakikat Bilgisi**, s. 115].

teknikleri ve mürşidlerin kişisel tarzları büyük farklılıklar gösterse bile Gazâlî'nin aşağıdaki düşünceleri şeyhin karmaşık görevini anlamada mükemmel bir rehberdir[1541]:

> *Mürşidin*[1542] *birinci vazifesi, müteallimlere yani mürîdlere karşı şefkat göstermek ve onlara kendi çocukları mesabesinde davranmaktır. Nitekim bu, Hz. Peygamber'in 'Babanın oğluna karşı durumu neyse size karşı benim konumum da odur'*[1543] *hadisînde olduğu gibidir.*
> *Mürşidin ikinci vazifesi şeriat sahibini (yani Hz. Peygamber'i) örnek almaktır. Böylece o, hizmetleri ve ilimden faydalandırmasına karşılık hiçbir bedel taleb etmez. Kendi nefsi için de onlardan bir iyilik ya da minnettarlık beklemez.*
> *Mürşidin üçüncü vazifesi mürîdi kendi nasihatlerinden yoksun etmemesidir. Böylece henüz müstehakk olmadığı bir rütbe için çalışmaya teşebbüs etmesine engel olmalıdır.*
> *Mürşidin dördüncü vazifesi mürîdi (müteallimi) kötü ahlaktan uzaklaştırırken bunu herkese duyurarak değil, mümkün mertebe engelleme ve men etme yoluyla (gizlice) yapması, kınama ve azar yerine şefkatle yapmasıdır. Zira bunları (eleştiri ve men) açıkça yapmak hayâ perdesini yırtar, muhalefet cür'etini miras bırakır ve kişiyi inatçılığa teşvik eder.*
> *Mürşidin beşinci vazifesi şudur ki: belli bir ilmi tahsil ettiren kişinin, aynı mürîdin (müteallim) önünde, diğer ilimleri kötüleyip aşağılamamasıdır. Yani o, dil hocasının fıkıh ilmini kötülemesi gibi bir tasarrufta bulunmamalıdır.*
> *Mürşidin altıncı vazifesi mürîdi anlayabileceği şeyle sınırlaması ve onun aklının eremeyeceği şeyi ona iletmemesi ve yüklememesidir. Aksi takdirde mürîdde anlatılan şeyden kaçma ve hoşlanmama hâsıl olabilir ve aklı bulanabilir.*
> *Mürşidin yedinci vazifesi reşit olmayan ya da kavrayışı sınırlı olan mürîde kavrayışına uygun net şeyler ilkā etmeli ve öğretmesidir. Bunun ardındaki ince şeylerden bahsetmemelidir. O bunları toplar ve biriktirir, net ve açık olan şeye karşı rağbeti azalırken; kalbinde teşviş meydana gelir. O vakit her biri kendisinin ince ve dakîk ilimler için ehil olduğunu zanneder.*
> *Mürşidin sekizinci vazifesi ilmiyle âmil olması ve sözlerinin fiillerini yalanlamamasıdır. Çünkü ilim basîretle; amel ise görme ile idrak edilir. Görenler ise daha fazladır.*[1544]

Şeyhin bir mürşid ve hoca olarak mürîdin terbiyesinde gözettiği bazı usûllerin ve yöntemlerin olduğu söylenebilir. Soru-cevap, riyâzet ve mücâhede, hâl ile eğitim,

---

[1541] Robert Frager, **Kalp, Nefs ve Ruh**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 5. Baskı, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2005, s. 192.
[1542] Gazâlî bu görevlere "Muallim Olan Mürşidin Vazifelerini Beyân" isimli bir bölümde yer vermiştir. Burada şeyh yerine "mürşid" kelimesini tercih etmiştir. Aynı zamanda mürşidi "muallim"; mürîdi ise "müteallim" sıfatıyla nitelemiştir. Şeyh-mürîd ilişkilerinde "şeyh" kelimesini daha çok kullanan müellif, doğrudan öğrencilerin ve müridlerin eğitimini ele aldığı bölümde "mürşid" kelimesini tercih etmiştir. Dolayısıyla mürşid kelimesinin sözkonusu dönemde kullanımının, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi çoğunlukla şeyhin eğitici-öğretici yönüne işaret için olduğunu düşünüyoruz. Hâlbuki Kuşeyrî ve Hucvirî de dâhil bundan önce "mürşid" kelimesini bir tip için ve açıkça şeyh yerine kullanan bir müellife rastlamadığımızı söylemeliyiz. Bu eserleri mümkün olduğunca dakîk ve hassas şekilde inceleyerek bu kanaate varmış olsak da gözden kaçırdığımız herhangi bir ayrıntının olabileceğini de belirtmemiz gerekir.
[1543] Nesâî, Tahâret, 36, s. 22 [nr. 40]; İbn Mâce, Tahâret, 16, s. 73 [nr. 313].
[1544] Gazâlî, **İhyâ**, I, ss. 53-55.

sahiplik-ashâb ilişkisi, firâset (yoluyla tahlîl) bunlardan bazılarıdır. Bu yöntemlerin ve uygulama tarzlarının aynı zamanda şeyhte bulunması gereken hasletleri ve şeyhin vazifelerini de teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Mesela sülûkü sırasında mürîde seviyesine ve kapasitesine göre muamele etmek, şeyhte bulunması gereken firâset ve merhamet özelliğine işaret ederken; aynı zamanda eğitimde de bir esas olarak kabul edilen "muhatabın seviyesine göre hareket etmek" metodunu akla getirir. Şeyhin eğitim yöntemlerine ve nasıl olması gerektiğine dair buna benzer pek çok sistemli tespit başta Kuşeyrî ve Hucvirî olmak üzere ve daha sonra da Gazâlî ve Şihâbüddîn Sühreverdî[1545] tarafından ortaya konulmuştur. Bu tespitlere göre şeyh, mürîdlik yolunda vazgeçilmez bir unsurdur.

Şeyh kavramının semantik alanında bulunan terimlerden *mürîd*i ve şeyhiyle olan ilişkisini ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra bir diğer terim olan *sâhib*i analiz edelim.

3.5.1.2.Sâhib

Önder, rehber ve mürşid gibi pek çok sıfatla ön plana çıkan *şeyh* kavramının anahtar terimlerinden diğeri *sâhib*tir. *S-h-b* (صَحِبَ) fiili dostluk, arkadaşlık etmek, birinin arkadaşı olmak mânâlarına gelir.[1546] Sahibe fiilinin ism-i fâili *sâhib* (صاحب) olup; çoğul hâli *sahb* (صَحب), *sıhâb* (صِحاب), *suhbân* (صُحبان), *ashâb* (اصحاب), *sahâbe* (صحابة) ve *sıhâbe* (صِحابة) gibi şekillerde gelir. Cevherî'ye göre ashâb gibi çoğul formda olan sahâbe kelimesi aslında masdardır. *Suhbe* (صُحبة) kelimesi de çoğul formlarından biridir ve aynı zamanda masdardır.[1547]

Sâhib kelimesinin sözlük anlamının yanı sıra, *sâhibân* (صاحبان) yani iki arkadaş terimi, Hanefî örfünde Ebû Yûsuf ve Muhammed'i (ö. 189/805) ifade etmektedir.

[1545] Mesela şeyh-mürîd ilişkilerinin daha sistemli hâle geldiği tarikatlar döneminin başlangıcını idrak eden Sühreverdî'nin eğitim ve öğretim metodlarını şöyle sayabiliriz: Takrîr Metodu, Soru-Cevap Metodu, Tedric Metodu, Yaşayarak Öğrenme Metodu, Gözlem Metodu, Örnekleme Metodu, Kıssa İle Eğitim Metodu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, **İrşâdü'l-Mürîdîn -Müritliğin Temel Öğretileri**, çev. Mehmet Emin Fidan, Hâcegan (Bayrak matbaası), İstanbul, 2000, ss. 155-178.

[1546] Bu fiilden türeyen diğer mezîd fiiller arasında eshabe (أصحب), istehabe (استحب) ve isteshabe (استصحب) bulunmaktadır. Bkz. Cevherî, s. 633.

[1547] Cevherî, s. 633.

Onların böyle isimlendirilmelerinin nedeni Ebû Hanife'nin iki öğrencisi ve sohbetinde bulunan iki arkadaş olmalarıdır.[1548]

Kur'ân'da sâhib kelimesi çeşitli âyetlerde sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Çoğul formdaki ashâb kelimesi ise pek çok âyette bir topluluğu oluşturan arkadaşlar, cemaat, halk, ehil gibi mânâlarla yer alır.[1549] Hadîslerde de sâhib kelimesi ve sahibe fiilinden türeyen kelimeler mevcuttur.[1550] *Sahâbî* ise dînî bir terim olarak, Hz. Peygamber ile karşılaşan ve müslüman olarak vefat eden kişi için kullanılır. Ayrıca sahâbe ve tâbiîn döneminde *Sâhibu'n-Nebî, Ashâbu'n-Nebî, Ashâbu Resûlillâh, Ashâbu Muhammed* gibi tamlamalara sık sık rastlanması kelimenin çok erken bir dönemde ıstılah mânâsı kazandığını ortaya koyar.[1551]

Tasavvufta sâhib, sohbete katılan arkadaş, mürîd, derviş, yoldaş, musâhib, ehl gibi mânâlara gelir.[1552] Bunlardan özellikle "mürîd", tespitimize göre neredeyse sâhib kelimesinin en yakın anlamlı kelimelerinden biridir. İlk sûfîlerin meclisine gelenlere ve sohbetinde bulunanlara sâhib denildiği belirtilir.[1553] Bu bakımdan erken dönem tasavvufunda mürîd için sâhib kelimesinin kullanıldığı düşünülür. Silvers-Alario sûfî metinlerdeki yaygın kullanımın, ilk dönem boyunca bir şeyhin takipçilerinin, mürîd kavramının aksine, "sâhib" olarak isimlendirildiklerini ortaya koyduğunu belirtir. "İslâmî araştırmalar yapan âlimler arasında mürîd anlayışının bir şeyhe bağlı takipçiler için genel bir terim olarak kullanımın, erken devre için kullanıma uygun olmadığını iddia ediyorum"[1554] diyerek de mürîd yerine önce sâhib kelimesinin kullanıldığı yönündeki tezini sunar.

[1548] Tehânevî, II, s. 807.
[1549] Mesela bkz. Tevbe 9/40; Yûsuf 12/39; Bakara 2/81; Hicr 15/78; Furkân 25/24; Vâkıa 56/8; Fil 105/1… Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulbâkî, ss. 493-495.
[1550] Mesela "Yalnız müminle arkadaşlık et, yemeğini de ancak takvalı olan yesin" hadîsinde kelime sözlük mânâsıyla kullanılmıştır. Bkz. Ebû Dâvud, Edeb, 16, s. 526 [nr. 4832]; Tirmizî, Zühd, 56, IV, s. 201 [nr. 2395]. Bu kelimenin geçtiği hadîsler için bkz. Wensinck, III, ss. 250-259.
[1551] Mehmet Efendioğlu, "Sahabe", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV, s. 491.
[1552] Bkz. Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 305; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 535. Sâhib kelimesi daha sonra kuvvetli bir izâfî mânâ kazanarak, "bir beldeyi veya şehri mânen koruyan ve ona bekçilik eden velî, koruyucu velî veya yatır" (Bkz. Uludağ, aynı yer) anlamında da kullanılmıştır.
[1553] Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 125.
[1554] Silvers-Alario, pp. 77-78.

Sâhib [companion] terim olarak genelde, kendisini bir şeyh ya da şeyhlerle tâlîme/yönlendirmeye [direction][1555] dayalı ilişkiye adayan kişiyi göstermek için kullanılırdı. Bu ilişkide mertebenin önemi yoktur. Bu, tam da Hz. Peygamber'in sahâbîlerinin durumu gibidir.

Bir kimse kendisi bizâtihî şeyh olabilir ve hâlâ başka birinin şeyhinin sâhibi olarak kabul edilebilirdi. Sülemî ve Ebû Nuaym, bir sûfînin talîmât bağlarını, o kişiyi şeyh(ler)in sâhibi olarak tasvir etmek sûretiyle belirtmişlerdir. Onların, bir sûfînin şeyhle talimâta/rehberliğe yönelik ilişkisini tasvir etmek için sahâbî terimini kullanmaları erken dönem eserlerinde söylenenler vasıtasıyla desteklenmiştir. Sûfîler sık sık "Ben filâncanın ve falancanın sâhibiydim" derler. Ya da bir kişiyi "filâncanın sâhibiydi" ifadesiyle tasvir ederler. Bunu, özel bir şeyh altındaki tâlime dayalı ilişkiyi göstermek için söylemişlerdir.[1556] Ayrıca sûfî müellifler "sahibe" yani arkadaşlık yapmak fiilini de "sahibe fülânen" şeklinde kullanarak, bununla ya aynı mecliste bulunan ve dostluk yapan arkadaşları ya da bir şeyhe mürîdlik yapan kişiyi ifade etmişlerdir. Mesela Sülemî ilk defa İbrahim b. Edhem için "sahibe Süfyân es-Sevrî ve Fudayl b. İyâz" lafzını kullanmıştır.[1557] Bununla, İbrahim b. Edhem'in Süfyân ve Fudayl ile aynı mecliste bulunduğu ve arkadaşlık yaptığı anlaşılır. Yani kastedilen şey, şeyh-mürîd ilişkisinden ziyade arkadaşlıklarıdır. Öte yandan Sülemî, Serî için "sahibe Mârûf el-Kerhî"[1558]; Şakik el-Belhî için "sahibe İbrahim b. Edhem ve ehaze anhu et-tarîka"[1559] derken, muhtemelen Serî'nin, Ma'rûf'un mürîdi; Şakîk'in de İbrahim b. Edhem'in mürîdi olduğunu kastetmiştir.

Bununla birlikte daha nadir olarak, eşit konumdaki kişiler arasında her birinin diğerlerine öğrettiği tâlime/yönlendirmeye dayalı arkadaşlıktan da bahsedilmiştir. Bâyezîd ile Ali es-Sindî ilişkisi buna örnektir.[1560] Sahâbî terimi bunun gibi, bazen genel olarak sûfîler arasındaki arkadaşlığa da rücû eder.[1561] Öyleyse sahâbî ilk dönem tasavvufunda öncelikle ve en genel şekilde, bir şeyhin idaresi altında bulunan mürîd

[1555] Tâlimi *direction* kelimesiyle ifade eden yazarın, daha sonra ayrıntısıyla ele alacağımız "talim ve terbiye şeyhi" konusuna atıfta bulunduğunu, ilk dönem için tâlim şeyhi-sâhib ilişkisine işaret ettiğini düşünüyoruz.
[1556] Silvers-Alario, p. 78.
[1557] Sülemî, **Tabakāt**, s. 35.
[1558] Sülemî, **Tabakāt**, s. 52.
[1559] Sülemî, **Tabakāt**, s. 63.
[1560] Bâyezîd şöyle der: "Ebû Ali es-Sindî ile sohbet ettim. Ben ona farzları ikâme edecek bilgileri öğretiyordum. O da bana karşılığında tevhid ve hakāyık ilmini öğretiyordu." Bkz. Serrâc, s. 235.
[1561] Silvers-Alario, p. 78.

için kullanılıyordu. Kelime bazen aynı düzeyde bulunan kişilerin birbirinden istifadesini yani tam anlamıyla tasavvufî arkadaşlığını anlatmak için de kullanılmıştır.

Silvers-Alario yukarıdaki düşünceleriyle birlikte tarikatlar öncesi dönem tasavvufunda, eğitim-öğretim ve yönlendirmeye dayalı faaliyetlerde *sahâbî* kavramının şu üç mânâda kullanıldığını belirtir:

- Şeyh ve onun tâbisi arasındaki rehberlik ve yönlendirme ilişkisini göstermek amacıyla kullanılmıştır.

- Eşit konumda olanlar arasındaki rehberlik ve yönlendirme ilişkisini göstermek amacıyla kullanılmıştır.

- Bu yolda olanların hepsinin rehberlik ve yönlendirme ilişkisini göstermek için, kullanılmıştır. Serrâc, sâhib kelimesinin bu üç anlamına dair örneklere "Onların/Sûfîlerin Sohbetteki Âdâbı"[1562] başlıklı bölümde yer vermiştir.[1563]

Farklı boyutları olduğu anlaşılan sohbetin/sâhibliğin de tasavvufta edebleri vardır. Sûfîlere ve özel anlamda da mürîdlere ait "sohbet âdâbına" ilk müelliflerden itibaren eserlerde ya bir bâb altında yer verilmiş veya müstakil eserlerde bu konu işlenmiştir. Mesela ilk dönem klasiklerinden *el-Luma*'da[1564] ve *Tehzîbu'l-Esrâr'*da[1565] sohbete tahsis edilen ve bu konudaki nakillerin yer verildiği bir bölüm mevcuttur. Yine aynı dönemde Sülemî'nin, *Âdâbu's-Suhbe*[1566] adlı müstakil eseri karşımıza çıkar. Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde ve Hucvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unda sûfîlerin sohbet âdâbına dair bölümler yer alır. Daha sonra Ebu'n-Necîb Sühreverdî *Âdâbu'l-Mürîdîn'*de, Ömer Sühreverdî de *Avârifu'l-Meârif'*te sohbet âdâbına yer vermişlerdir.

Sohbetin çeşitli mertebeleri/şekilleri vardır. Bunların her biri için uyulması gereken âdâb, vâcibler ve şartlar mevcuttur. Nitekim Allah'la sohbet; emirlerine uymak, nehyettiklerinden kaçınmak, sürekli O'nu zikretmek, gönderdiği kitabı anlamak, takdir ettiğine rıza göstermek gibi şeylerle olur. Resûlullah ile sohbet; sünnetine ittibâ etmek, bid'atlerden kaçınmak, ashâbını ve ehl-i beytini, zevcelerini ve

---

[1562] Serrâc, ss. 234-237.
[1563] Silvers-Alario, p. 78.
[1564] Bkz. Serrâc, ss. 234-237.
[1565] Bkz. Harkûşî, ss. 262-267.
[1566] Sülemî bu eserinde mürîdin/sûfînin, günlük hayatında kendi zümresi içinde ve dışında olanlarla birlikte iken yani arkadaşlık ederken riâyet etmesi gereken sohbet âdâbına yer vermiştir. Mesela yer verdiği konulardan bazıları şunlardır: "Hayırlı Ashâbın Sıfatları" (s. 53), "İhvânla Uyum İçinde Olmak" (s. 78), "İyi Komşuluk" (s. 87), "Özrü Kabul Etmek Sohbet Âdâbındandır" (s. 100), "Evliyâullah İle Sohbet" (s. 118), "Eş ve Çocuklarla Sohbet" (s. 119)… Bkz. Sülemî, **Âdâbu's-Suhbe**, tah. Mecdî Fethî es-Seyyîd, Dâru's-Sahbeti't-Turâs, Tanta, 1990.

zürriyetini ta'zim etmek ve ona muhalefetten sakınmak gibi esaslara dayanır.[1567] Zünnûn el-Mısrî "Allah'la ancak muvâfakat/itaat ile, halkla nasihat ve güzel öğüt ile, nefsle muhâlefetle ve şeytanla ise düşmanlık ile sohbet et"[1568] sözüyle; Ebû Osman el-Hîrî de "Allah'la sohbet güzel edeble, korku ve murâkabeyi sürdürmekle, Resûlullah ile sohbet sünnetine tâbi olmak ve zâhir ilme sarılmakla, Allah'ın evliyâsı ile sohbet ihtiram ve hizmetle, aile ile sohbet iyi ahlâkla, ihvânla sohbet günah olmamak kaydıyla onları sevindirmek ve müjde vermekle, câhillerle sohbet ise onlar için dua etmek ve kendilerine karşı merhamet etmekle olur"[1569] tespitiyle çeşitli seviyelerdeki sohbetin adâbından bahsederler.

İlk sûfîlerle ilgili bazı örnekler vererek, Silvers-Alario'nun tespiti olarak sâhib kavramının çeşitli düzeylerinden bahsetmiştik. Onun bu tasnifinde Kuşeyrî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira Kuşeyrî ilk sûfîlerden itibaren rivâyet edilenlere dayanarak sâhiblik yapmanın, yani sohbetin düzeyde olduğunu belirtir:

> *Senin üstünde olanlarla arkadaşlık: Bunun aslı, hizmettir.*
> *Senin altında olanlarla arkadaşlık: Bunda metbû olanın tâbî olana şefkat ve merhametle; tâbi olanın da metbû olana hürmet ve muvâfakat yani itaatle muâmele etmesi gerekir.*
> *Emsâl ve akrân olanların arkadaşlıkları[1570]: Bu tür sohbet îsâr ve fütüvvet üzerine mebnîdir.*[1571]

Burada her üç düzeyde de sohbetin bazı edeblerinin olduğu ve bunlara dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Dikkat edilirse Kuşeyrî bu sohbet türlerini daha özel mânâda yani mürîd ya da sâhib zümresi içinde ele almıştır.

Kişinin kendisinden daha üst mertebede olanlarla sohbetinin aslında hizmet mânâsına geldiğini belirten Kuşeyrî, rütbe bakımından kendinden üstün olan bir şeyhle sohbet eden kimsenin edebinin, ona itiraz etmeyi terk etmek, ondan ortaya çıkan şeylere güzel bir şekilde tahammül etmek ve şeyhin hâllerini inanç ve îmânla kabul etmek olduğunu belirtmiştir.[1572] Bu konuda naklettiği bir örneğe göre Mansûr b. Halef

---

[1567] Sülemî, **Âdâbu's-Suhbe**, s. 117.
[1568] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 266.
[1569] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 82.
[1570] Ebû Abdillah es-Siczî de mürîdler için en faydalı şeylerden birinin ashâb ve refîklerin hizmetinde bulunmak olduğunu söylerken, (bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 202) akrân olanlara karşı muâmelenin edebinden bahsetmektedir.
[1571] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 486.
[1572] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 486.

el-Mağribî'ye ashâbtan biri "Ebû Osman el-Mağribî'yle (ö. 373/993) kaç sene sohbet ettin (صحبت)?" diye sorunca, yan bakışla: "Ben onunla arkadaşlık etmedim (لم أصحبه), aksine ona bir müddet hizmet ettim.[1573] Sohbet (arkadaşlık) kardeşler/ihvânla ve akrânla olur. Meşâyiha ise hizmet olur!" cevabını vermiştir.[1574]

Kuşeyrî rütbe olarak aşağıda olanlar ve akrân olanlarla sohbet hakkında da çeşitli açıklamalar yapmış ve bu konuda örnekler vermiştir. Serrâc'ın eserindeki bölüme benzer şekilde Kuşeyrî de "sohbet" âdâbına dair bâbda söz konusu üç düzeye ait sohbetin her birine dair rivâyetler aktarmıştır. Daha sonra, sûfîlerin herkesle hâline göre ve hak ettiği şekilde arkadaşlık etmesinin onların âdâbından olduğunu belirten Ebu'n-Necîb Sühreverdî[1575], Kuşeyrî gibi sohbetin üç düzeyini ele almış ve üç sohbet türünde de muhtelif edeblerden bahsetmiştir.[1576]

İlk dönemde mürîd anlamında şeyhlerin meclislerine gidip gelen ya da onların hizmetinde bulunan kişiler için kullanılan "sâhib", mürîd terimi kadar uzun süreli bir kullanımda olmamasına rağmen, belli bir dönemdeki nüfuzunu korumuştur. Sâhib, bu sıfatı taşıyan kişinin zümre içinde astlarıyla, üstleriyle ve emsal seviyedeki kişilerle ilişkilerine göre farklı mânâlar kazanmıştır. Bu anlam değişmeleri de daha sonra sûfî müelliflerce dikkate alınarak "Sûfîlerin Sohbet Âdâbı" gibi bölümlere konu olmuştur.

3.5.2. Şeyhin Gerekliliği

Tasavvufta mürşid ve üstâd olarak şeyh, bir mürîd için daima gerekli görülmüş ve şeyhin lüzûmu, üzerinde durulan konulardan olmuştur. Kur'ân'da "Ey îman edenler, Allah'tan korkun ve sâdıklarla beraber olun"[1577] emri üzere tasavvuf sistemi içinde beraber olunması gereken bu sâdıkların şeyhler olduğu söylenmiştir.[1578] Mürîdin şeyhsiz ve ona bu yolda rehber olmayan bir mürşidsiz seyr u sülûkünün

---

[1573] Rivâyetin buraya kadar olan kısmı için bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 486.
[1574] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 409.
[1575] Ebu'n-Necîb Sühreverdî, **Âdâbu'l-Mürîdîn**, s. 35.
[1576] Ebu'n-Necîb Sühreverdî, **Âdâbu'l-Mürîdîn**, ss. 34-36. Mesela akranla sohbet güler yüz, tevâzû, uyum, iyilik-ihsânda bulunmak ve vaktin hükmüne göre onlarla birliktelikle olur. Bkz. **Âdâbu'l-Mürîdîn**, s. 35. Küçüklerle yani astlarla sohbet şefkat, irşâd, te'dîb, yolun hükmünün gerektirdiği şeyleri onlara yükleyerek, onlara murâd ettikleri şeylere değil de yararlarına olacak şeylere, sevdiklerine değil de faydalanacakları şeylere yönlendirmekle ve kendilerini ilgilendirmeyen şeylerden alıkoymakla olur. Bkz. **Âdâbu'l-Mürîdîn**, s. 36.
[1577] Tevbe 9/119.
[1578] Harrâz, eseri *Kitâbu's-Sıdk*'ta bu ilişkiyi kurar. Bkz. s. 14.

sıhhatli olmayacağı konusunda ilk sûfîlerden itibaren bazı görüşler öne sürülmüştür. Bu konuda Bâyezîd el-Bistâmî'ye atfedilen ve şeyh-mürîd arasındaki maiyyet ve irtibatın önemini belirten ilk ifadelerden biri olarak karşımıza çıkan söz, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"[1579] şeklindedir. Kuşeyrî'ye göre bu söz, bir şeyhin terbiyesi altında bulunmanın mürîde vacip olduğunu ifade eder. Zira mürîdin bir şeyhi olmazsa ebediyen felâh bulamaz.[1580] Bâyezîd'e atfedilen bu meşhur sözün benzerine yaklaşık bir asır sonra Ebû Ali es-Sakafî'ye (ö. 328/939) atfedilen ifadelerde rastlanır: "Kişi bütün ilimleri kendinde toplasa (tahsil etse), farklı zümrelerle arkadaşlık edip onların sohbetinde bulunsa dahi, bir şeyh ya da imâm veya müeddib yahut nâsıhtan terbiye görmedikçe erler mertebesine ulaşamaz…"[1581] Sakafî'nin bu tespiti genel mânâda bütün ilimler için uygun düşmekle beraber özellikle tasavvufta yol almanın şartına işaret eder. Yani kişi her işte kendisinden daha tecrübeli bir üstâda ya da ustaya ihtiyaç duyar. Mürîd donanımlı olup, ilimlere vâkıf olsa ve farklı çevrelerde birçok insanla ünsiyet kursa da ilerlemek için kendisini güden ve onu yönlendiren bir rehbersiz, ulaşmak istediği kemâl mertebesine ulaşamaz. Bu rehber kâmil bir şeyh olup, mürîdini bu yolda edeblendirir, ona önderlik edip, iyiliği ve hakkı işâret eder.

Tasavvufî terbiyede şeyhe olan ihtiyaç, hicrî III. asır ve sonrasında ilk sûfîlerce vurgulanmaya başlasa da bu konuda daha sonra sûfî müelliflerin çok daha sistemli ve geniş şekilde fikirler beyan ettikleri görülür. Mesela Serrâc,

---

[1579] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 621; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 96. Bursevî bu sözün Bâyezîd'e isnâd edilen *Râhatu'l-Kulûb* isimli eserde yer aldığını belirtmiştir. Bkz. Ali Namlı, **İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 269-270. Bu sözün aslının من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان şeklinde olduğu düşünülmektedir. Fakat okumalarımız neticesinde bu söze Bâyezîd'e atfen yer veren müelliflerden biri olduğunu tespit ettiğimiz Kuşeyrî, onu من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان cümlesiyle aktararak, şeyh kelimesi yerine üstâd ve önder (imam) kelimelerini tercih etmiştir. Avârif müellifi Sühreverdî de bu sözü Kuşeyrî gibi (tahminen Kuşeyrî'den) nakletmiştir. Sözkonusu rivâyetteki kavram farklılığı Bursevî'nin de dikkatini çekmiştir. Bursevî'ye göre Bâyezîd من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطانderken; Cüneyd ise bu sözü من لم يكن له أستاذ فأستاذه الشيطان şeklinde söyler. Bursevî Cüneyd'in sözünü Bâyezîd'inkinden daha şümullü bulur. Çünkü üstâd lafzı muallim-i zâhir ve mulakkın-i bâtın için kullanılır. Ama şeyh kelimesi Rum örfünde mürşid için kullanılırken, Arap örfünde ilmi olsun ya da olmasın mutlak mânâda reis için kullanılır. Bkz. Namlı, ss. 269-270. Bursevî'nin bu düşüncelerini dile getirdiği eserlerinden biri için bkz. **Kitâbu'n-Netîce**, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, I, ss. 99-100. Bu açıklamalara göre "üstâd" kelimesi şeyh kelimesinden daha şümûllüdür. Öte yandan Kuşeyrî'nin ibareyi üstâd kavramıyla nakletmesi, kendi döneminde şeyh kelimesi yerine üstâd kavramının da kullanımda olduğunu düşündürmektedir.

[1580] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 621.

[1581] Sülemî, **Tabakāt**, ss. 276-277; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 108; Attâr, s. 727, [**Evliya Tezkireleri**, s. 670]. Sakafî'nin bu sözünde dikkatimizi çeken ilk şey, imâm, müeddib ve nâsıh gibi kelimelerin şeyh kelimesiyle aynı düzeyde bulunmasıdır.

Mürîdlerden ve mübtedîlerden bir topluluk, nefs muhâlefeti ilmini duydular. Ve zannettiler ki nefs eğer yemeği terk ile kırılırsa, onun şer ve akıbetlerinden emin olunur. Bu nedenle yeme ve içme konusunda alışkanlıklarını terk ettiler. Yemeyi terkin âdâbına uymadılar. Üstâdların[1582] *bu konudaki usûlünü araştırmadılar. Yemeyi terk etmeyi ve gecelerini gündüzlerine katmayı, hâl zannettiler. Bunda hata ettiler. Çünkü mürîde, kendisini ihtiyaç duyduğu şeylerde sınırlayacak bir müeddib*[1583] *gerekir. Böylece mürîdin irâdesinden, telafi edemeyeceği belâ ve fitne, fesâdından kurtulamayacağı kötülükler doğmamış olur.*[1584]

sözleriyle, yeme içme ve uzlet konusunda hataya düşen mürîdlere dikkat çeker. Ona göre başlangıç hâlindeki bu mürîdlerin yanılmalarının en büyük sebebi, bu tip nefsi terbiye etmeye yönelik pratiklerde onlara usûlünce yol gösterecek ve temrinleri âdâbınca tatbik ettirecek bir şeyh edinmemeleridir.

Sûfî müelliflerden Sülemî'ye göre tasavvuf, dilin ve sözün olmadığı yerde olan bir hakikattir. O, erbâbına evliyâ ve şeyhlerden gelen bereketlerden, onların adâb ve ahlâkının tesirinden meydana gelir. Eğer bir mürîde hakîmin***** nazarı tesir eder de ona bu nazar sebebiyle bereketler isabet ederse, göğsünü açar ve kalbini nurlandırır.[1585] Sülemî bu düşünceleriyle tasavvufun şeyhin bereketine, ondan gelen âdâb ve ahlâkın etkisine müteallik olduğunu ve mürîdin gönlünün ferahlaması ve kalbinin nurlanması için bir şeyhe (nazarına) ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Sülemî tasavvufun gerekleri içinde zikirle ve ibadetle meşgul olma, insanlara muhtaç olmama, yiyecek, içecek ve giyecekten azla yetinme ve rıza, şehveti terk, mücâhede murâkabe, halktan uzaklaşmak gibi esaslarla birlikte "şeyhlerle görüşme (buluşma)" şartını da saymıştır.[1586] Onun bu gibi tespitlerinden anlaşıldığı kadarıyla tasavvufun sıhhati ve tam mânâsıyla tahakkuk etmesi, (mürîd için) rehber konumundaki bir şeyh iledir.

İlk sûfîlerden itibaren ısrarla vurgulanan bu düşünceye göre tasavvuf yolunda tek başına yol almak isteyen bir mürîd, pek hoş karşılanmaz. Böyle bir kimse için "rehberi şeytandır" denir. Bu kişi bazı sûfîlerce daha sonra bahçıvanın bakımından mahrum, hiç meyve vermeyen veya acı meyve veren bir ağaca da benzetilmiştir.[1587] Bu konuda Kuşeyrî, üstâdı Ebû Ali Dekāk'ın şunları söylediğini aktarmıştır:

[1582] Şeyh kelimesine bedelen Serrâc'ın da bazen "üstâd" kelimesini kullandığı görülmektedir.
[1583] Bu kelime de şeyh yerine kullanılmıştır.
[1584] Serrâc, s. 527.
* Sülemî, burada hakîm kelimesini şeyh kelimesi yerine tercih etmiş olabilir.
[1585] Sülemî, "Menâhicü'l-Ârifîn", (**Tis'a Kütüb** içinde**)**, s. 8.
[1586] Sülemî, **el-Mukaddime**, s. 84.
[1587] Nicholson, **İslâm Sûfîleri**, s. 29.

Onu diken kişi olmadan kendi kendine yetişen/biten ağaç yapraklanır ancak meyve vermez. Tıpkı bunun gibi, nefes nefese yani derece derece ve makam makam kendisinden tarîkatın âdâbını alacağı bir üstâdı olmayan mürîd de hevâ-hevesinin kuludur ve bir çıkış/kurtuluş yolu bulamaz.[1588]

Gazâlî'ye göre de mürîd, kaçınılmaz bir şekilde kendisini doğru yola iletmesi için uyacağı bir şeyh ya da üstâda ihtiyaç duyar. Din yolunun gizli/karmaşık olduğu şüphesizdir. Şeytanın yolları ise çok ve âşikardır. Kimin kendisini doğru yola ileten bir şeyhi yoksa, muhakkak yollarında şeytan ona rehber olur. Ebu Ali Dekkāk'ın yukarıdaki sözünü naklettikten sonra mürîdin, şeyhi olan kişiye -daha önce de geçtiği gibi- kör birinin nehir kıyısında kendisine yol gösterene olan ihtiyacı gibi muhtaç durumda olduğunu söyleyerek,[1589] onun bu yolda şeyhsiz yol alamayacağı üzerinde durmuştur. Daha sonra Sühreverdî de eserinde Dekkāk'ın sözünü naklettikten sonra onu,

Bu şekildeki bir ağacın vâdilerdeki ve dağlardaki ağaçlar gibi meyve vermesi mümkündür. Ancak onun tadı bahçelerdeki meyvelerin tadı gibi olmaz. Bir fidan da olduğu yerden başka bir yere nakledilirse, hâl bakımından daha iyi olur ve daha çok meyve vermeye başlar. Zira üzerinde bir muamele ve emek vardır[1590]

ifadeleriyle geliştirerek, üzerinde bir şeyhin emeği ve idaresi olan mürîdin hâlinin farkını dile getirmek istemiştir.

Mânevî yola giren kimseler için şeyhin zarûrî olduğu ilk sûfîlerden ve daha sonra ilk sûfî müelliflerden itibaren kabul edilmiştir. Terbiye ve irşâd edilmek üzere bir şeyhe tâbi olmayan ve kendi kendini eğitmeye çalışan kimselere ise şüphe ile bakılmıştır. Bu anlamda şeyhin otoritesi mutlaktır.[1591]

Şeyhin lüzûmu konusundaki görüşler tarikatlar döneminde ve daha sonra da tartışmalara konu olmuştur. Meselenin bizi ilgilendiren yönü tasavvuf dönemi sonuna kadar ki durum olsa da dönem dışına bir nebze çıkarak İbn Haldûn'un konu hakkında teorize ettiği önemli fikirlerine yer vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Zira o, sırf şeyhe olan gerekliliği ve hangi durumlarda bu gereğin hâsıl olduğuyla ilgili görüşleri izâh etmek için "*Şifâü's-Sâil Li Tehzîbi'l-Mesâil*" isimli eserini te'lif etmiştir.

[1588] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 621.
[1589] Gazâlî, **İhyâ**, III, s. 70.
[1590] Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 96.
[1591] Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 86.

İbn Haldûn adı geçen eserinde, ihvândan birinin kendisini, Endülüs'ten gelen bir kayıt/anket[1592] hakkında bilgilendirdiğini, bu anketi Fas'ın seçkin âlimlerinden birinin[1593] kendisine yönelttiğini belirtir. O şöyle sormuştur:

> *Mutehakkik sûfîlerin tuttukları yolu tutmak, onunla zevkî mârifete ulaşmak, rûhânî âlemdeki örtülerin kalkmasını sağlamak acaba sadece ehliyetli kimselerin yazdıklarından öğrenilerek ve onun keyfiyetini açıklayan sözlere uyarak olabilir mi? Şifâhî olarak âdâb öğrenmek, ilimleri mütâlaa etmek, İhyâ ve er-Riâye gibi eserlere güvenmek yeterli midir? Yoksa sülûkün delillerini açıklayacak, tehlikelerden sakındıracak, mânevî hâl ve vâridlerde bir kargaşa olduğunda sülûk usûlünü mürîde îzâh edecek ve bu hâliyle hastalar karşısında doktor; problemler karşısında âdil bir devlet başkanı gibi davranacak bir şeyh mi gereklidir?*[1594]

İbn Haldûn şeyhin lüzûmu konusunda biri red, diğeri kabul şeklinde iki mürîd arasında meydana gelen bir münâzaranın naklolunduğunu belirtir. Bu meseleye dair pek çok aklî ve naklî deliller derlenip toplanmıştır. Bu delillerden bazıları mürîdin bir şeyhe tâbi olmadan ve bir rehberi takip etmeden bu yoldan gidilebileceğini öngörür. Diğer bazıları ise sâliki terbiye edecek, Allah'a giden yolda ilerlerken rastlayacağı tehlikeler/helâk ediciler karşısında onu uyaracak, müşâhede makamında tahammül göstermesi için ona destek verecek, vârid olan hâller karşısında sünnet olanla bid'ati ayırabilecek, hatta vakitlerini mânevî neşe içinde geçiren, Allah'dan uzaklaşmaya sebep olan hatalardan korunan bir rûhânî olmasını sağlayacak bir şeyhi şart koşar.[1595]

İbn Haldûn mücâhede çeşitlerini "takva, istikāmet ve keşf (ve ıttıla) mücâhedesi"[1596] olarak üçe ayırırken, ilk iki mücâhede çeşidinde şeyhe ihtiyacın farz olmadığını belirtir. Ancak üçüncü mücâhedede tasavvuf yolunu tutan bir şeyhe uymayı şart koşar.[1597] Bu şeyhin de mücâhede şekillerini tecrübe etmiş, onlarla Allah'a giden yolu kat etmiş, (kendisiyle Hakk arasında bulunan) hicâbları kalkmış ve kendisine

---

[1592] Bu anket Endülüs sûfîleri arasında geçen bir münâzara hakkındaki sorudur.

[1593] Bu âlimin *Muvâfakat* müellifi Şâtıbî (ö. 790/1388) olduğu belirtilmiştir. Bkz. İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil,** s. 34 (1 numaralı dipnot). Şâtıbî bu soruyu sûfî İbn Abbâd er-Rundî'ye de yöneltmiştir. Bkz. aynı yer. İbn Abbâd da bu ankete eseri *er-Resâilu's-Suğra*'nın 16. risâlesinde işaret etmiştir. Bkz. İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, s. 33 (3. dipnot).

[1594] İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, ss. 33-35.

[1595] İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, s. 35.

[1596] Bu mücâhede çeşitlerinin mâhiyetine dair ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, ss. 122-126.

[1597] İbn Haldûn başka bir yerde üçüncü tür mücâhededе şeyhin farz olduğunu şöyle belirtmiştir: "Keşf ve müşâhede mücâhedesinde hicâbların kalkması, rûhânî âleme, arz ve semâların melekûtuna muttalî olmak istendiği için, bu mücâhede şeklinde şeyh olarak tabir edilen bir mürebbî ve muallime ihtiyaç vardır. Bu gerek, farz ve zarûrettir." Bkz. **Şifâü's-Sâil**, s. 126.

nurların geldiği biri olması gerekir. O, bu yolun hâllerini bilir, yolun sarp ve zor kısımlarından mürîdini adım adım geçirir, öyle ki mürîde Rabbânî rahmet bağışlanır, keşif ve ıttıla ona hâsıl olur. Şeyhle zafere ulaştığında, onun sözleri ve amelleriyle hidâyete ermek için işinde onu taklid eder.[1598] İbn Haldûn mürîdin şeyhine olan muhtaçlığını ve şeyhe göstermesi gereken teslimiyeti Gazâlî'nin naklettiğimiz düşünceleriyle açıklamıştır.[1599] Ona göre keşf mücâhedesinde mücâhedenin hâlleri ve hâllerin semeresi sâlikin kesbi, kudreti ve irâdesinin dışındadır. Bu mücâhede, şeriatın umûmî yolundan gayrı ve özel bir yoldur. Yani o muhdestir ve ilk dönemde selef zamanında var olmamıştır.[1600] Bu yolda (keşf ve ıttıla mücâhedesinde) sâlikin şeyhe olan ihtiyacı, bedenin gıdaya olan ihtiyacı gibidir.[1601]

İbn Haldûn, tasavvufun başlangıcından itibaren vurgulanan, bir rehbere yani şeyhe olan ihtiyacın nedenlerini ayrıntısıyla açıklarken, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" lafzında geçen şeyhin, belirli bir amaç ve aşama için lüzûmlu olduğu fikrini savunmuş ve dolayısıyla bu ihtiyacı bir anlamda özelleştirmiştir. Eğitici ve kılavuz bir şeyhin olmasının farz ve zarûret olduğunu savunduğu mücâhede türü olan "keşf ve ıttıla mücâhedesi"nin, sonradan ortaya çıkan özel ve husûsî bir yol olduğunu belirtmiştir.

3.5.3. Şeyh Türleri

Şeyh kavramına ilk tasavvuf klasiklerinde rastlanmaktadır. Ancak bu eserlerde şeyh türlerinden bahsedilmemiştir. Daha sonra ilk defa tarikatlar döneminde, şeyh tipi/terimi verdikleri eğitimin mâhiyetine ve mürîdlere ne şekilde bir rehberlik yaptıklarına göre çeşitli türlere ayrılarak tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu tasnif, ilk dönem tasavvufunda şeyh-mürîd ilişkileri de dikkate alınarak yapıldığı için, ondan burada bahsetmeye karar verdik.

Söz konusu tasnifi yapan ve dolayısıyla da şeyh-mürîd ilişkisindeki değişme hakkında açıklamada bulunan ilk sûfî, İbn Abbâd er-Rundî'dir (ö. 792/1390).[1602] İbn

[1598] Bkz. İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, ss. 75-85.
[1599] İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, s. 85.
[1600] İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, s. 132
[1601] İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, s. 142.
[1602] Meier, pp. 190-191. Makalenin asıl adı "Hurāsān und das Ende der klassischen Sūfik" şeklindedir. Rundî'nin hâl tercümesi için bkz. İbn Haldûn, **Şifâü's-Sâil**, ss. 171-172.

Abbâd, *er-Resâilu's-Suğrâ* adlı eserinin onaltıncı risalesini bu konuya ayırmıştır. Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) yazdığı mektupta görüşlerini belirtmiştir.[1603] İbn Abbâd'a göre tasavvuf yolunun sülûkünde şeyh, kimsenin inkâr edemeyeceği gerekli bir unsurdur. Ancak sülûkte kendisine başvurulan şeyh iki kısma ayrılır: *tâlim şeyhi* ve *terbiye şeyhi*.[1604] Terbiye şeyhi her sâlik için zarûrî değildir. Ona ancak zihni karışık olanlar ve nefsi ağır basanlar yani taat konusunda âsi olanlar ihtiyaç duyar. Akıllı olana ve nefsine hükmedene gelince onun için bu şeyhe ve ona bağlanmasına lüzûm yoktur. Tâlim şeyhi ise her sâlike gerekir. Terbiye şeyhi saydığımız türdeki sâliklere lazımdır. Müzmin illetleri ve bedenlerinde hastalığı olanlar kesinlikle hastalıklarını yokedici ilaçlarla tedavi eden mâhir bir doktora ihtiyaç duyarlar. Akıllı ve nefsine hükmeden kişi için mürebbî şeyhe ihtiyaç olmayışına gelince, akıl seviyesinin yüksekliği ve nefsini boyun eğdirmesi onu bu ihtiyaçtan müstağnî kılar. Başkası için istikāmet vermeyecek şey, tâlim şeyhinde gördüğü şey sebebiyle onun ameline istikāmet verir. Ne var ki bu kişi, mürebbî şeyhe bağlanan gibi kemâle doğru gitmez. Zira nefsin daima hicâbı kesîftir, şirki büyüktür.[1605]

Rundî şeyhleri *şeyhu't-tâlîm* ve *şeyhu't-terbiye* olarak ikiye ayırdıktan sonra, terbiye şeyhine itimadın müteahhirîn yani sonraki sûfîlerin imâmlarının yolu; tâlim şeyhine itimadın ise onlardan ilklerin (selefin) yolu olduğu görüşünü savunmuştur. Ona göre Hâris el-Muhâsibî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve diğerlerinin yazdığı pek çok eser ilk dönemdeki şeyh tipinin tâlim şeyhi (tipi) olduğunu ortaya koyar. Bu müellifler başlangıçta, müteahhirîn imâmların da zikrettiği üzere kitaplarında, kavmin/sûfiyyenin

---

[1603] İbn Haldûn da *Şifâü's-Sâil* adlı eserinde Şâtıbî'nin, İbn Abbâd er-Rundî'ye şeyh ve sülûk hakkındaki sorularına cevaben, Rundî'nin bu mesele hakkında söylediklerini aktarmıştır. Bkz. s. 176 ve devamı.

[1604] Mîlâdî XV. asır mutasavvıflarından Şeyh Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) şeyhleri tâlim, terbiye ve terkıye olarak üçe ayırmıştır. Bkz. Zerrûk, **Iddetü'l-Mürîdi's-Sâdık**, tah. es-Sâdık bin Abdirrahman el-Ğuryânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006, ss. 151-154. Bir başka tasnifte ise şeyhler eğitim usûllerine göre tâlim şeyhi, sohbet şeyhi ve tarîkat (irşad/sülûk) şeyhi olarak üç kısıma ayrılır. Tâlim şeyhleri İslâm'ı bilen takvâ sahibi sâlih müminlerdir. Kendilerine başvuran müminlere dinin zâhir hükümleriyle birlikte bâtın hükümlerini de öğretir; sohbet ve nasihatlerle nefislerini arındırıp ahlâklarını düzeltmek hususunda onlara yardımcı olurlar. Sohbet şeyhlerinin meclislerinde sohbet yapılmakla birlikte şeyhin mürîde nazar etmesi ve mürîdin şeyhi görmesi daha çok önemsenir. Sohbet şeyhi, mürîdlerini çoğunlukla söze ihtiyaç duymaksızın hâl ve tavırlarıyla etkileyerek eğitir. Terbiye şeyhi ise kendisine bağlanan bir mürîdi tıpkı bir anne babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çırağını yetiştirmesi gibi yetiştirir. Bu şeyhler mürîdin seyr u sülûküne nezaret ettiği için teslîk/sülûk şeyhi, mürîdler kendisine kayıtsız şartsız itaat edeceğine söz verdiği ve bu niyetle mürîdlik hırkası giydiği için şeyh-i metbû şeklinde de anılır. Terbiye şeyhleri genellikle tâlim ve sohbet şeyhlerinin özelliklerine sahip olurlar. Bkz. Öngören, XXXIX, s. 51. Bu tasnif için ayrıca bkz. Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkit**, ss. 57-59; Uludağ, **Tasavvufun Dili**, I, s. 67.

[1605] İbn Abbâd er-Rundî, "er-Resâilu's-Suğra", **Mecelletü'l-Meşrık**, nşr. Paul Nwyia Sj., Sene: 51, Şubat 1957, ss. 91-93.

ilimlerinin usûlünü, fürûunu, öncesini ve sonrasını zikretmelerine rağmen, (özellikle de şeyh Ebû Tâlib el-Mekkî) terbiye şeyhi hakkında bir şey yazmamışlardır. Onların bu tür bir şeyhten bahsetmemesi, terbiye şeyhinin sülûk yolunda şart ve gereğinin olmadığına delildir. İşte bu, çoğu sâlikin geçtiği yoldur. Ve bu yol önceki selefin hâline benzer. Zira onlar hakkında terbiye şeyhleri edindiklerine, onlara bağlandıklarına ve onlara, mürebbî şeyhlere tutunan öğrenciler gibi tutunduklarına dair bir şey nakledilmemiştir. Onların durumları ise birbirleriyle sohbet ve kardeşlik yoluyla, ilimleri iktibas etmek ve hâllerini ıslah etmek gibi faaliyetlerdir. Bu bakımdan ehl-i tasavvufun kitapları tâlim şeyhine yöneliktir. Çünkü bu kitaplardan istifâde, onlara bakanın, kitapların müellifinin ilim ve mârifet ehlinden olduğuna ve bu kimseye uymanın doğru olduğuna inanmasıyla gerçekleşir.[1606]

Meier, *Hurasan und das Ende der klassichen Sufik* adlı makalesinde yukarıdaki fikri savunur. Buna göre erken dönemde birçok sûfî, hadîs râvîlerinin yaptığı gibi mânevî yolun idaresini aramayla ilgili farklı şeyhlerin söylediklerini araştırmak için yolculuk (*rihle*)[1607] yapmışlardır. Tipik olarak bu çağın sûfîleri mânevî tâlimatını, her biri özel bir şekilde onların tâlimine katkı sağlayan farklı şeyhlerden almışlardır. Bu erken dönemdeki öğrenciler için mânevî tâlimatı/yönlendirmeyi çeşitli şeyhlerden edinmeleri alışılandan farklıdır. İlk dönem şeyhleri mânevî yol hakkında rehberler olmaktan ziyade öğretmenler/üstâdlar* olmuşlardır.[1608] Öğretmenler olarak öğrencilerine kendi hikmet ve irfanlarını bu derslerde bildirmişlerdir. Ama öğrencilerin kendi mânevî gelişimiyle alâkalı, onları kişisel bir etkileme ya da yönlendirme eylemi olmamıştır. Bu şeyhler üstâd olarak (ders verici) kendi

---

[1606] Rundî, s. 93. İbn Haldûn da *Şifâü's-Sâil* adlı eserinde daha önce de yer verdiğimiz gibi takva, istikāmet ve keşf mücâhedesinden bahsederek, bu mücâhedelerde tâlim ve terbiye şeyhine olan ihtiyacın tek bir seviyede ve şartta olmadığını, aksine bazı mücahedede şeyhin daha öncelikli ve kâmil, kiminde daha kesin ve bazısında ise onsuz olmayacak derecede şart olduğunu belirtmiştir. Ona göre mücâhede takvasında şeyh şart olmamakla birlikte talim şeyhine uyularak kemâl elde edilir. İstikāmet mücahedesinde ise tâlim şeyhine birtakım zorlukları gidermek için ihtiyaç duyulur. Keşf ve müşâhede mücâhedesinde ise terbiye şeyhine iftikār ve ızdırâr vardır. Yani terbiye şeyhi şarttır. Bkz. ss. 122-126. İbn Haldûn başka bir bölümde Rundî'nin görüşlerini iktibas ederek, tâlim şeyhine itimadın ilklere ait olduğunu, terbiye şeyhinin ise daha sonraki dönemde zuhûr ettiğini savunmuştur. Ardından da terbiye şeyhinde olması gereken şartlara ve bu konudaki münâzaralara yer vermiş ve ilgili soruları yanıtlamıştır. Bkz. **Şifâü's-Sâil**, ss. 176-191.

[1607] Hadîs literatüründe hadîs öğrenmek (talebü'l-hadîs) ve râvi hakknda bilgi edinmek için seyahate çıkmaya "er-rihle fî talebi'l-hadîs" denir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV, ss. 106-108.

* Burada öğretmen ve üstâd kelimesi tâlim şeyhine işaret etmek için kullanılmıştır.

[1608] Silvers-Alario'nun bu tespiti ilk dönem şeyhleri için neden "mürşid" şeklinde bir isimlendirmenin yaygınlaşmadığına da işâret eder gibidir.

öğrencilerinin fiilleri veya hâlleriyle yakından ilgilenmemişlerdir. Konumları genelde mânevî çabanın pratiklerini üstlenmelerini gerektirmemiştir. Mürîdler ise tarikatlaşmadan sonra kendilerini tek bir şeyhe bağlamaya ve kişisel mânevî tâlimatlarını şeyhlerinden almaya başlamışlardır.[1609]

Margaret Malamud'a göre de sûfî pratiğindeki en çarpıcı değişim, şeyh (ya da üstâd) ve onun mürîdi arasındaki ilişkinin değişmesidir. Terbiye şeyhi ile birlikte onlar arasındaki sınır/ilişki daha hiyerarşik ve formal hâle gelmiştir. Fakat aynı zamanda bu sınır çok daha kişisel ve özel olmuştur. Sûfî müellifler şeyh ve mürîdi arasındaki ilişkiyi daha önce var olandan daha yakın ve her yönüyle kuşatıcı olarak tasvir etmişlerdir. Açıkça bu, tasavvuf tarihinde yeni ufuklar açan bir periyottur ve bu durum, araştırmaya değer.[1610] Tâlim şeyhi, kendisine akademik mânâda çıraklık yapan talebenin hizmet ettiği bir öğretmendir. Onun, mürîdin eğitimindeki rolü, aslında mürîde kutsal bilgiyi nakletmek ve mânevî doktrin ve disiplinin esaslarını açıklamaktır. Zamanla bu tarz şeyhlikte, mürîdin bir üstâddan diğerine gitmesi yaygın ve hatta istenen şey olmuştur.[1611] Terbiye şeyhi ise mürîdin eğitiminde yeni ve çok daha kuşatıcı bir rol almıştır. Şeyh-mürîd ilişkisindeki bu yeni boyutun kanıtı da XI. asır sûfîlerinin yazdıklarında görebilir.[1612]

Rundî'nin ve ona katılan diğer araştırmacıların görüşlerine göre tasavvuf dönemi sonuna kadar, incelemiş olduğumuz şeyh tipi "tâlim şeyhi"dir. Bu şeyhin yaygın anlamdaki eğitici rolü bazı âlimlere göre IV./X. asır ve civarına dek baskındır. Bu dönemden sonra şeyhin, daha spiritüel merkezli ve şekilsel bir rehber olarak terbiye şeyhi olduğu varsayılmıştır.[1613] Yani tâlim şeyhi daha genel bir şeyh olup, bir üstâd mesabesindedir. Ne var ki şeyhin rolünü kesin sınırlarla ayıran bu görüş, bazı noktalarda iddialı gibi gözükmektedir. Nitekim Rundî'nin bu fikrini kaynak olarak gösteren ve ilgili makalesinde ona genişçe yer veren ilk kişilerden biri olarak Meier, -

---

[1609] Silvers-Alario, pp. 69-70.

[1610] Margaret Malamud, "Sufi Organizations And Structures of Authority In Medieval Nishapur" **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 26, No. 3, 1994, p. 428.

[1611] Bu anlayışa göre ilk dönem sûfîlerinde de pek çok örneğine rastladığımız gibi bir mürîdin birden fazla şeyhe gidebilmesi ya da şeyhin onu başka şeyhlere göndermesi, diğer şeyhlerin "tâlim şeyhi" olduğuna işaret etmektedir.

[1612] Malamud, p. 432. Malamud'un da işaret ettiği gibi (bkz. p. 429) mesela Kuşeyrî, *er-Risâle*'sinin sonunda "Mürîdlere Tavsiyeler" adlı bölümün başında, mürîdin kendisini diğer mezheplere değil de ancak sûfî bir yola/tarîkata bağlamasını tavsiye eder. Kuşeyrî, onların (sûfîlerin) meseleleri hakkındaki delillerinin herkesin delilinden daha açık olduğunu ve mezheplerinin kurallarının da diğer mezheplerinkinden daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 618.

[1613] Renard, p. 220.

Silvers-Alario'nun belirttiğine göre- ilk dönem şeyhini tâlim ya da öğretim şeyhi; sonraki şeyhi ise terbiye ya da mânevî yönlendirme şeyhi olarak adlandırarak bir anakronizm yapmış olur.[1614] Zira ilk dönemden itibaren mânevî anlamda rehberlik eden terbiye şeyhinin varlığına dair de pek çok örnek vardır. Ayrıca her ne kadar ilk dönem mürîdleri muhtelif şeyhlere gitseler de bu, sözkonusu şeyhlerin sadece öğretici yönü baskın bir üstâd olduklarını göstermez. Buna örnek olarak daha önce de yer verdiğimiz üzere, Cüneyd ile şeyhi Serî'nin arasındaki ilişki gösterilebilir. Cüneyd başta Muhâsibî olmak üzere farklı şeyhlerden de eğitim görmekle birlikte, onunla hususî mânâda ilgilenen ve kendisine mânevî rehber olan şeyhinin, Serî es-Sakatî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onların bu ilişkisi, sonraki dönemlere atfedilen terbiye şeyhine dair bir nitelik olarak son derece kişisel ve özeldi. Yine henüz hicrî III. yy. sonlarında Cüneyd ile mürîdi Şiblî arasındaki irtibatın mâhiyetinin, terbiye şeyhinin mevcûdiyetini daha erken dönemlere çektiği söylenebilir. Dolayısıyla bu iki şeyh tipi hakkında kesin yargılardan kaçınmak daha uygun gibi durmaktadır.

Tasavvufun ilk dönemlerinde, tâlim ve terbiye şeyhi ayrımı diye bir şey olmadığı mâlumdur. Zira böyle bir ayrımı ne ilk sûfîlerin şeyhe dair söylemlerinde, ne de ilk sûfî müelliflerin klasiklerinde[1615] görürüz. Meier de en erken dönemde tâlim şeyhi ve terbiye şeyhi arasında bir ayrım yapılmadığını söylemiştir. Ancak bunu mürîdler için mânevî yönlendirme üzerindeki vurgunun yokluğunu kanıtlamak için, yani ilk dönemde terbiye şeyhinden bahsedilemeyeceğini vurgulamak için dile getirmiştir. Şurası muhtemeldir ki o dönemde tâlim ve mânevî yönlendirme, öylesine iç içe geçmişti ki rolleri ayırmak için bir gereksinim düşünülmemişti. Daha sonra şeyhin rolü kurumsallaşınca, ayrım yapma ihtiyacı doğdu ve ilişkiler spesifik hâle geldi. Meier'in merkeze koyduğu örneklerden birine göre, Ebû Osman el-Hîrî, kafası öğrencilerinin fiilleriyle meşgul olduğu için kınanmıştır. Meier bu tahlile, Hîrî'nin ashâbını yönlendirmesine atıfta bulunmak için dayanmış gibi görünüyor. Böylece o, bu örneği tâlim ve mânevî yönlendirme arasındaki bir ayrımın kanıtı olarak görür.[1616] Yani Meier'e göre o dönemde şeyhlerin mürîdlerle husûsî ilgilenmesine dair münferid

[1614] Silvers-Alario, p. 70.
[1615] Malamud'a göre Kuşeyrî ve Sülemî gibi sûfî müellifler, tâlim ve terbiye şeyhinin rolünü kombine etmişlerdir. Bkz. "Sufi Organizations And Structures of Authority In Medieval Nishapur", p. 437.
[1616] Sivers-Alario, p. 71.

nakillerden bahsedilse de genel itibariyle mânevî yönlendirmeye dayalı terbiye şeyhliği daha sonraki dönemlerde görülmektedir.

Meier'in üzerinde durduğu tezin aksine, o dönemde dahî mânevî telkîn ve yönlendirme faaliyetlerinin yürütüldüğüne dair pek çok delilimiz vardır. Zaten ilk dönemlerden itibaren şeyh, Hz. Peygamber gibi ayırt edilemez bir biçimde hem bir öğretmen, hem de rehber idi. Bu bağlamda tâlim ve terbiyenin arasında ayrım olmadığı anlaşılabilir. Mesela Kelâbâzî de şeyhin ashâbına/mürîdlere karşı, özel ihtiyaçlarına göre mânevî hallerinin farkında olmalarını öğreten Hz. Peygamber gibi olması gerektiğini vurgularken, böyle bir ayrıma gitmemiştir.[1617] Böyle bir ayrımın olmadığına bir delil de Bâyezîd el-Bistamî ile Ebû Ali es-Sindî arasındaki ilişkide görülmektedir. Serrâc'ın belirttiğine göre Ebû Ali, Bâyezîd'in üstâdı yani şeyhidir.[1618] Bâyezîd'in "Ebû Ali es-Sindî ile sohbet ettim. Ben ona farzları ikâme edecek bilgileri öğretiyordum. O da bana karşılığında tevhid ve hakāyık ilmini öğretiyordu"[1619] şeklindeki ifadelerine bakıldığında, her birinin diğerine öğrettiği/öğretmenlik yaptığı tâlime dayalı arkadaşlık göze çarpar.[1620] Ancak Bâyezîd'in "O da bana tevhid ve hakāyık ilmini öğretiyordu" sözüne bakıldığında bununla, bir şeyhin ancak hususî mânâda mânevî rehberlik ve terbiyesi altında elde edilebilecek öğretilerden bahsettiği anlaşılır. Dolayısıyla es-Sindî, bir anlamda Bâyezîd'in terbiye şeyhi gibi gözükmektedir.

Şeyhler ilk defa on dördüncü asırda vazifelerine ve rollerine göre çeşitli tasniflere tâbi tutulmuşlardır. Bu kesin tasnifler ilk dönem eserlerinde yer almaz. Ancak bazı yakın dönem araştırmacıları bu klasiklerdeki bilgilere dayanarak bu tür bir tasnifin yapılacağını iddia etmişler, üzerinde durdukları şeyh tiplerini belirli bir döneme hasretmiş ve hatta hapsetmişlerdir. Fakat böylesi bir sınırlamanın zorakiliğine dair elde başka veriler mevcuttur. Nitekim ilk kaynaklarda yer alan mâlumat şeyhler ve mürîdleri arasındaki ilişkiye ve şeyhin rolüne dair bu sınırlamaya daha temkinli yaklaşmak gerektiğini göstermektedir.

[1617] Sivers-Alario, p. 77. Meier bu eğilimin, sonraki sûfîler arasında olduğunu kaydeder ve bunu terbiyeye dayalı ilişkinin bir örneği olarak aktarır. Bkz. "Khurāsān And The End Of Classical Sufism", pp. 195-197.
[1618] Serrâc, s. 401.
[1619] Serrâc, s. 235.
[1620] Sivers-Alario, p. 78.

3.6. FETÂ

Sûfî kelimesinin anahtar kavramlarından biri *fetâ* (فتى)dır. *Fütüvvet* (فتوة) sözlükte gençlik, yiğitlik gibi anlamlara gelir. Feta fütüvvet sıfatına/gençliğe sahip olmayı ifade eder. Fetânın çoğulu *fityân* (فتيان), *fitye* (فتية), *fütüvv* (فتوّ) ve *fütiyy* (فُتِي) şeklinde gelir. Müennes hâli *fetâtün* (فتاة)dür. Genç câriyeye fetâtün de denilir. Bir başka görüşe göre fetâ cömert ve kerîm kişi demektir.[1621] Izutsu, İslâm'dan önce yani câhiliye döneminde Araplarda görülen "insanın kendi gücüne güvenmesi, sınırsız benlik, tam bir serbestlik, insânî ya da ilâhî hiçbir otorite önünde eğilmeme" gibi sıfatların insana *el-fetâ*, yani yiğit ünvanını kazandıracak yüksek mevkilerden olduğunu belirtmiştir.[1622] Bununla birlikte fetâ, İslâm öncesi Arap toplumunda şecaat, iffet, cömertlik ve diğerkâmlık gibi başlıca üstün vasıfları bir arada mutâlaa eden eski asalet ve fazilet telakkisini temsil eden kişiydi. Fakat bu, toplumda mevcut bir kurumlaşmayı değil münferid bir kişiliği yansıtıyordu. Nitekim İslâm öncesi devirde fetâ kelimesinin çoğul hâli olan fityân, fitye ve hatta fütüvvet kelimesine rastlanmamış olması, böyle bir teşkilatlanmanın İslâm öncesi Arap toplumunda bulunmadığını ortaya çıkarır. Araştırmacılar, konuyla ilgili eski Arap şiirindeki malzemenin incelenmesi neticesinde, fütüvvet kurumunun câhiliye dönemindeki fetâ kavramıyla anlam olarak bağlantısını kabul etmelerine rağmen, organik olarak onun gelişmiş bir devamı sayılamayacağı konusunda neredeyse aynı fikirdedirler.[1623] İslâm'dan önce ve onun ilk devresinde Arap ve Fars beldelerinde bulunan fütüvvetin, bu dönemlerde henüz tanzim olmuş bir cemaati olmadığı rahatlıkla söylenebilir.[1624]

Kur'ân'da fetâ ve çoğul şekli fityân kelimesi, genelde esas anlama yakın şekilde yer almıştır. Kelime, bazı âyetlerde genç, delikanlı[1625]; bazılarında ise kul ve hizmetçi mânâsında[1626] kullanılmıştır. Kur'ân'da ve İslâm kültüründe fetâ denildiğinde aynı zamanda putları kırarak, şirke karşı çıkan hanifliğin timsali Hz. İbrahim akla gelir.[1627] Fetâ kavramının hadîslerde de yer aldığı görülür. Bunlardan

[1621] Bkz. Cevherî, s. 871. İbn Teymiyye'ye göre de fetâ lâfzı aslında genç (*şâbb*) mânâsında iken, tabiatında sehâ ve cömertlik olan genç için kullanılır olmuştur. Bkz. **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, XI, s. 49.
[1622] Bkz. Izutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 190.
[1623] Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", **DİA**, Ankara, 1996, XIII, s. 261.
[1624] Afîfî, **el-Melâmetiyye ve's-Sufiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 24.
[1625] Bkz. Kehf 18/10, 13; Enbiyâ 21/60.
[1626] Yûsuf 12/30, 36, 62; Kehf 18/60, 62.
[1627] Bkz. Enbiyâ 21/60.

birine göre Hz. Peygamber: "Sizden biriniz kulum [عبدي] ve câriyem [أمتي] yerine oğlum [فتاي] ve kızım [فتاتي] desin" buyurmuştur.[1628] Hadîs olduğu belirtilen rivâyetlerden bir diğeri şöyledir"[1629]: "İnsanlara kendisinde fütüvvetin yok olduğu ve ahlâkın kaybolduğu bir zaman gelecektir. Erkekler erkeklerle, kadınlar da kadınlarla yetinir. Bu zaman geldiğinde sabah akşam azâbı bekleyin."[1630]

Cebraîl'den nakledildiğine inanılan ve daha meşhur olan fakat Sünnî literatürde sahih kabul edilmeyip, Alevî ve Şîa literatüründe makbul olan bir söz "Zülfikâr'dan başka kılıç, Ali'den başka fetâ/yiğit yoktur"[1631] şeklindedir. Bu sözün Uhud Savaşı'nda Hz. Ali'nin gösterdiği kahramanlıklara binâen ve onun son ana dek Hz. Peygamber'i savunması nedeniyle Hz. Peygamber'in, "O bendendir, ben de ondanım"[1632] dediği sırada (göklerden) duyulan bir ses olduğu nakledilmiştir.[1633] Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'inin yine münferid şekilde fütüvvet nisbesiyle lakablandırıldığına[1634] dair rivâyetler İbn Teymiyye'ye göre karanlık bir isnâddır. Çünkü Fütüvvet ricâli genelde meçhuldür ve bilinmezler.[1635] Ancak fetâ ve fütüvvet dendiğinde İslâm kültüründe akla gelen kişi Hz. Ali olmuştur. Kendisinin fütüvvetin esaslarını tatbik eden ve ortaya koyan kişi olduğuna inanılır. Bu durum özellikle fütüvvete dair kural ve kaideleri barındıran *Fütüvvetnâme*lerde[1636] görülebilir.

Fütüvvet kavramının ve teşkilata dönüşmesinin semantik ve tarihsel aşamaları özetle şöyle sıralanabilir:

- Sosyal bir terim olarak fütüvvet: Câhiliye dönemi fetasıyla alakalı olarak İslâm'ın ilk yüzyılında zuhûr etmeye başlamıştır.

[1628] Bkz. Buhârî, Itk, 17, s. 618 [nr. 2552].
[1629] Bkz. Fâvî, s. 229.
[1630] Fâvî bu rivâyetin İbn Ma'mer'in *el-Fütüvve* adlı eserinde (ss. 133-134) yer aldığını belirtmiştir.
[1631] Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **Lisânu'l-Mîzân**, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1423/2002, VI, s. 282, [nr. 5954].
[1632] İbn Mâce, Mukaddime, 11, s. 37 [nr. 119]; Askalânî, VI, s. 282 [nr. 5954].
[1633] Bkz. İbnü'l-Esîr, s. 232.
[1634] Afîfî, **el-Melâmetiyye ve's-Sufiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 24.
[1635] İbn Teymiyye, XI, s. 49.
[1636] Fütüvvetnameler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetnâme", **DİA**, Ankara, 1996, XIII, ss. 264-265.

- Teşkilat olarak fütüvvet: IX. asırda sosyal bir yapılanma tarzında gençler arası toplumsal, iktisâdî ve siyâsî bir kurum hâlini almış, son Abbâsî döneminde[1637] (XII. yüzyıl başları) resmî bir devlet kurumu hâline getirilmiştir.[1638]

- Tasavvufî fütüvvet: IX. asırda, artık ferdî yaşayış biçiminden sıyrılıp kurumlaşmaya başlayan tasavvuf hareketine paralel olarak sûfîlikle iç içe olan bir yapılanmadır.[1639]

- Ahîlik fütüvveti: Esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir sûfî teşkilat kimliğini geniş ölçüde koruyan, meslekî teşekkül niteliğindeki fütüvvet yapılanmasıdır.[1640]

Tasavvufta fütüvvet; fedakârlık, feragat, mertlik, adamlık, insanlık, bir kimsenin sırf insânî mülâhazalarla başkalarının hak ve menfaatini kendisininkinden önde tutması, toplum ve fertlerin kurtuluşu için kendini feda etmesi, bir karşılık beklemeden başkalarına yardım ve iyilik etmek gibi anlamlara gelir.[1641] Bu sıfatları taşıyan kimseye "fetâ" denir.

Tasavvufa dair eserlerde, hicrî II. yüzyıldan itibaren bu sistemin mensuplarınca fütüvvet kelimesinin tasavvufi bir terim olarak kullanılmaya başlandığı kaydedilir.[1642] Nitekim Kuşeyrî tarafından nakledilen, fütüvvet hareketinin temsilcisi Şakîk el-Belhî ile Cafer es-Sâdık arasında geçen fütüvvetin mâhiyetine dair hikâye de bu kaydı destekler niteliktedir:

> *Şakîk, Câfer es-Sâdık'a fütüvvetin ne olduğunu sorunca Câfer, "Sen ne düşünürsün?" der. Şakîk, "Verilene şükrederiz, verilmezse sabrederiz" cevabını*

[1637] İbn Teymiyye'ye göre fütüvveti Hz. Ali'ye dayandırmak gibi, Abbâsî Halifesi Nâsır'a ve diğerlerine dayandırmak da fütüvvet ricâli bilinemeyeceği için, karanlık bir isnattır. Bkz. **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, XI, s. 49.

[1638] Muhtemelen Emevîler döneminin ortalarına doğru ortaya çıkmaya başlayan fütüvvet nazariyesi; bu devirden itibaren genişleyen topraklar, temas kurulan yeni kültürler ve bunlara paralel olarak gelişen siyasî ve ictimâî değişimlerin toplumda doğurduğu buhranlarla yakından alâkalıdır. Fakat fütüvvet kavramının namuslu, cesur ve cömert gibi vazgeçilmez özelliklerini toplayan, ancak merkezî iktidarın zayıfladığı zamanlarda toplum düzenine ve siyâsî otoriteye karşı çıkan genç ve bekâr erkeklerden oluşan bir sosyal kesimi belirleyen kimlikle tarih sahnesine çıkışı Abbâsîler dönemindedir. Bkz. Ocak, XIII, s. 261.

[1639] Çalışmamızda esas aldığımız fütüvvet türü ve dönemi bu olduğu için özellikle sonraki dönemde Abbasîler'deki resmî hâli ve Türk topraklarında Ahîlik şeklinde ortaya çıkmasına dair mâlumata yer vermeyeceğiz. Bu dönemler hakkındaki fütüvvete dair ayrıntılı bilgi için bkz. İsmet Kayaoğlu, "Halife En-Nâsır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", **AÜİFD**, Cilt: XXV, Ankara, 1981, ss. 221-227; Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Devleti'nin İlk Asırlarında Toplumun Dînî Yapısına Ahîlik Açısından Bir Bakış Denemesi", **SDÜİFD**, Sayı: 6, 1999, ss. 49-67.

[1640] Bu tasnif için bkz. Ocak, XIII, s. 261.

[1641] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 140.

[1642] Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", **DİA**, Ankara, 1996, XIII, s. 259.

verir. Cafer, "Medine'deki köpeklerimiz de böyle yapar." deyince Şakîk, "Ey Peygamber'in kızının torunu[1643]*, size göre fütüvvet nedir?" diye sorar. Cafer, "Verilirse başkasını kendimize tercih ederiz, verilmezse şükrederiz" cevabını verir.*[1644]

İbn Kayyım (ö. 751/1350) bu hikâyeyi delil göstererek, "Bildiğime göre fütüvvet hakkında ilk konuşan kişi Câfer b. Muhammed'dir. Sonra Fudayl b. İyâz, İmam Ahmed, Sehl b. Abdillah ve Cüneyd konuşmuştur" tespitinde bulunur.[1645] Ali Sâmî en-Neşşâr ise zâhid ya da bir sûfî olarak fütüvvete dair ilk tarifi yapan kişinin Fudayl b. İyâz olduğunu ve terimi "ihvânın kusurlarını bağışlamak"[1646] şeklinde tarif ettiğini belirtmiştir.[1647]

Tasavvuf tarihinde fütüvvet denince akla gelen ilk isim olan Ebû Hafs el-Haddâd'ın meşhur fütüvvet tanımı şöyledir: "Fütüvvet, insafla muamele etmek, fakat onlardan insafla muamele etmelerini ummayı terk etmektir."[1648] Kendisine "Fetâ için bir alâmet var mı?" diye sorulunca, "Evet, kim fetâları görürse ve onlardan davranış ve amelleri hususunda çekinmezse, işte o fetâdır" demiştir.[1649]

Ebû Hafs'ın bu konu hakkındaki görüşlerini, fütüvvet risâlesinde aktaran Sülemî, fütüvvetin kaidelerini ve bir fetânın uyması gereken kuralları îzah etmiştir. Eserine, şu sözlerle giriş yapmıştır:

Allah sana rızasıyla ikram etsin, fütüvvet hakkında sordun. Öyleyse bil ki muhakkak fütüvvet muvâfakat/emirlere uyma, güzel taat, bütün kötülükleri terk etme ve gizli-açık, sırrı aleni güzel ahlaka sarılmak ve devam etmektir. Hâllerden her hâl ve vakitlerden her vakit senden bir tür fütüvvet ister. Hâllerden hiçbiri fütüvvetsiz değildir. Rab ileyken îfa edeceğin fütüvvet vardır. Nebî'yle

[1643] Metnin aslında "Ey Allah Resûlü'nün kızının oğlu" olarak geçse de bu kullanımın mecâzî olduğunu düşünüyoruz.
[1644] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 394. Benzer bir olay daha sonra Attâr (bkz. ss. 238-239, [**Evliya Tezkireleri**, s. 231]) ve Câmî (s. 103, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 166]) tarafından İbrahim b. Edhem ve Şakîk el-Belhî'ye atfen nakledilmiştir. Fütüvvet yerine, maîşeti nasıl elde ettiklerine dair birbirlerine yönelttikleri soru ve cevaplarda, Şakîk'in îsârına/diğergâmlığına yapılan bir vurgu mevcuttur.
[1645] İbn Kayyım, II, s. 83. *er-Risâle*'de Câfer ile Şakîk Belhî arasında geçtiği belirtilen menkıbeyi, İbn Kayyım, Şakîk'ten bahsetmeksizin nakletmiştir.
[1646] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 391.
[1647] Neşşâr, III, s. 403. Abdulfettah el-Fâvî'ye göre de bu tâifenin en önemli kişisi ve onların en büyük şeyhi Fudayl b. İyâz'dı. O, müslüman zâhidlerin ilk fetâsıdır. Bkz. **et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechü'l-Âhar**, ss. 227-228.
[1648] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 73. Bu sözünü Cüneyd'le bir diyoloğunda söylemiştir. Kuşeyrî başka bir yerde Bağdat sûfîlerinden Hâris el-Muhâsibî'nin neredeyse aynı anlamdaki, "Fütüvvet, insaf etmen ama insaf beklememendir" (bkz. **er-Risâle**, s. 391) sözünü nakletmiştir.
[1649] Sülemî, **Tabakāt**, s.105. Bu konuda pek çok tanım olsa da burada onlara yer vermek fütüvvetle ilgili yapılan pek çok çalışmanın bir tekrarından öteye geçmeyecektir. Temel bir fikir vermesi açısından birkaç tarife yer vermeyi uygun bulduk.

beraberken amel edeceğin fütüvvet vardır. Sahâbeyle birlikteyken, selef-i sâlihînle, şeyhlerinle iken, ihvânınla birlikteyken, ailenle, çocuğunla, akrabalarınla ve Kirâmen Kâtibîn'le iken göstereceğin fütüvvet vardır.[1650]

Sülemî, ihvâna tazîm (saygı)[1651], onlara şefkat göstermek[1652], nasihat etmek[1653], fakîrliğe ve fakrın edebine sarılmak[1654], kulun mârifet, mükâşefe ve müşâhede talep etmesi[1655], ihvâna karşı îsâr[1656], sohbette kerem sahibi olmak ve onun edebini yerine getirmek[1657] tevâzu ve ihvâna karşı kibri terk[1658], fütüvveti benimsemeden ve gereğini îfa etmeden fityân elbisesi giymemek[1659] gibi birtakım esasları, fütüvvetin gerekleri olarak saymıştır.

3.6.1. Sûfî ve Fetâ

Fityân/Fetâlar, bir coğrafya ya da ekole hasredilmekten ziyade, taşıdıkları vasıflarıyla ehl-i tasavvufun bütünü tarafından benimsenmiş bir zümredir. Fütüvvetten bahseden sûfîler genelde Horasan'lı olmakla birlikte, onların çağdaşları olup da Ma'rûf, Cüneyd, Muhâsibî ve Tüsterî gibi Irak'lı olan ve fütüvvet konusunda görüş belirtenler de olmuştur. "Bu durum, Horasan ve Irak'taki fütüvvet hareketlerinin birbirine sıkı bir şekilde bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir."[1660] Fetâlar ve sûfîler arasındaki ilişkinin ne şekilde ve ne zaman olduğu, problemli bir konudur. Bu ilişkiyi başlatanların, aynı sosyal tabandan* gelmiş olmanın şevkiyle sûfî çevreler olması muhtemeldir. Hicrî III. asırda bâriz olarak tarih sahnesinde görülen sûfîliğin toplumda belli bir nüfûzu bulunan fityân teşkilatlarına ilgi duyması, o çevrelere tesir edebilmek için fütüvvet terimini benimseyerek ona kendi doktrin yapısına göre bir

[1650] Sülemî, **el-Fütüvve**, ss. 5-6.
[1651] Sülemî, **el-Fütüvve**, s. 12.
[1652] Sülemî**, el-Fütüvve**, s. 14.
[1653] Sülemî, **el-Fütüvve**, s. 31.
[1654] Sülemî, **el-Fütüvve**, s. 34, 36.
[1655] Fülemî, **el-Fütüvve**, s. 39.
[1656] Sülemî, **el-Fütüvve**, s. 54.
[1657] Sülemî, **el-Fütüvve**, s. 56.
[1658] Sülemî, **el-Fütüvve**, s. 59.
[1659] Sülemi, **el-Fütüvve**, ss. 87-88. Sülemî bu konuda Ebû Abdillah es-Siczî'ye dair anlattığı hikâyeye tekrar kendi *Tabakāt*'ında, Ebû Nuaym da *Hilyetü'l-Evliya*'da yer vermiştir. Buna göre Siczî'ye "Niçin murakkaa giymiyorsun?" denilince, "Fütüvvet yüklerini yüklenmeden fityân elbisesi giymek nifâktandır" cevabını verir. Bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 202; Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 351.
[1660] Uludağ, XIII, s. 260.
* Burada "sosyal taban" kavramıyla kastedilen şey, her iki zümrenin de şehirli olmaları ve gayr-ı Arap kökenden gelmeleridir. Bkz. Ocak, XIII, s. 261.

içerik kazandırmış olması muhtemeldir.[1661] Böyle bir ihtimalden hareketle fütüvvetin tasavvuftan önce olduğunu, fetâ zümresinin de sûfîlerden önce teşkilatlandığını söylemek imkân dâhilindedir.

Afîfî, sosyal heyetleri içeren kurumlaşmış fütüvvet ile sûfiyye arasındaki ilk münasebetin, Fars ülkeleriyle sağlam bir ilişkiye sahip olan Irak'ta olduğunu belirtmiştir. Sözkonusu münasebet, Eyyûb b. Ebî Temime (ö. 131/749) tarafından *Seyyidü'l-Fityân* olarak lakablandırılan Hasan el-Basrî'nin dairesinde olmuştur. Bu, fütüvvet esaslarının, fütüvvet sisteminden sûfî çevrelerine intikalin, Hasan el-Basrî dönemine kadar gittiğini ortaya çıkarmaktadır.[1662] Tasavvuf zuhûr ettiğinde, takvanın faziletiyle beraber fütüvvetten türetilmiş olan diğer faziletlerden bazıları da zuhûr etmiştir. Tasavvuf hicrî IV. asırda gelişimini tamamlayınca, kendisiyle eski Arap fütüvvetinin imtiyâz bulduğu esasî fikir olan *îsâr* kuvvetlenmiştir. Sûfiyye bu fikri ilk prensiplerinden saymış ve ona başka sıfatlar ilâve etmiştir.[1663] Îsârın en mükemmel temsilcisi artık tasavvuf sistemi içindeki sûfî/ler idi. Onlar îsârı bir tasavvuf terimi hâline getirmişlerdir. Bununla birlikte yiğitliği Kur'ân'daki fetâ ifadesiyle irtibatlandırmışlar ve îsârın temsilcisi olan fetâ kelimesini de bir tasavvuf terimi haline getirmede tereddüt göstermemişlerdir. Onlara göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan özellikler gerçek bir sûfîde de bulunduğundan sûfî aynı zamanda bir fetâ;[1664] hayatlarının tarihi hakkında bir şeyler bildiğimiz fityânın çoğu da ya sûfiyye idiler yahut sûfî yola meyledenlerdendiler. Nitekim bu, Nûh el-Ayyâr (ö. ?) ve Hamdûn el-Kassâr arasında geçtiği anlatılam kıssada zuhûr etmiştir.[1665]

Hamdûn olayı şöyle nakletmiştir:

> *Bir gün Nişabur Hire'sinde nehrin sahili boyunca yürüyordum. Burada fütüvvetle tanınmış Nûh adında bir ayyâr* vardı. Bütün Nişabur'daki ayyârlar*

[1661] Ocak, XIII, s. 262.

[1662] Öyleyse tasavvuf muhitlerinde fütüvvetten söz edilmeye başlaması İmâm Cafer'den de önce olabilir. Nitekim Herevî'nin Fütüvvet risâlesindeki bir nakle göre Hasan el-Basri fütüvveti "Muhakkak ki, 'Allah Teâlâ iyiliği ve adaleti emrediyor.' ayetinin (bkz. Nahl 16/90) anlamıdır." şeklinde tarif etmiştir. Bkz. Sezai Küçük, "Abddullah Ensarî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risalesi: Kitâbu'l-Fütüvvet", **SAÜİFD**, sayı: 2, 2000, s. 150.

[1663] Afîfî, **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, ss. 25-26; Fâvî, s. 227; Neşşâr, III, s. 403.

[1664] Uludağ, XIII, s. 260; Afîfî, **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 24.

[1665] Afifi, **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 25.

* Ayyâr, Kuşeyrî'ye göre şâtır kelimesiyle birlikte re'sü'l-fityân yani fetâların reisi anlamına gelir. Bkz. **er-Risâle**, s. 392. Ocak, fetâlara yönetim çevrelerinin ve halkın adlandırdığı biçimde "ayyâr" dendiği gibi, "rind" veya "şâtır" isimlerinin de verildiğini belirtmiştir. Bu ise onların toplum içinde dışlanan, biraz kenarda kalan bir kesim olduklarını göstermektedir. Bkz. Ocak, XIII, s. 261. Bu anlamda ayyâr,

onun emrinde idiler. Onu yolda gördüm ve "Ey Nûh, fütüvvet ve civanmertlik nedir?" diye sordum. "Benim civanmertliğimi mi yoksa senin civanmertliğini mi anlatmamı istiyorsun?' diye sordu. 'Her ikisinden de bahset' deyince anlattı: 'Benim civanmertliğim şudur: bu kabâyı ve kaftanı çıkarırım. Onun yerine hırka ve yamalı elbise giyinirim. Sûfî olayım ve elbise içinde halktan utanarak günahtan sakınayım diye o hırkanın muamelesine ve hakkına sıkı bir şekilde riâyet ederim. Senin civanmertliğin de halk vasıtasıyla fitneye düşmemen ve halkın da senin vasıtanla fitneye düşmelerine vesile olmaman için hırkayı ve yamalı elbiseyi çıkarmandır. Şu hâlde benim civanmertliğim şeriatı sırtlarda (hırka ile) muhâfaza etmek; senin civanmertliğin hakikati (hırkasız olarak) ruhlarda muhâfaza etmektir.[1666]

Hartmann'a (ö. 1878) göre bu hikâyede fütüvvetin bilinen temsilcilerinden Nûh el-Ayyâr ile meydana gelen bir tesadüf açıklanmıştır. Ayyâr, mâhiyetleri hakkında bilgi istenmesi üzerine kendisinin ve Hamdûn'un civanmertliğini ayırıyor ki bunun fütüvvetten farkı yoktur. Nûh'un civanmertliği sûfî kisvesini takınarak ilâhî kanunlara tam bir itaattir. Hamdûn'un civanmertliği ise bu kisveden vazgeçmek/el çekmek olup, Hakk'a karşı mânevî itaatin derûnîliğindedir. Ancak Hartmann, bu görüşlerine rağmen ardından "Hamdûn zamanında Nişabur'da fityâna tesadüf ediyoruz. Nûh burada hâricen sûfî olarak meydana çıkmıştır. Fakat umûmiyetle fityânların bilâ-tereddüt sûfî olmadıklarını eski hikâyelerden biliyoruz"[1667] sözleriyle durumun istisnâî olduğu ve her fetânın aynı zamanda bir sûfî olmadığı görüşündedir. Bu bağlamda her sûfînin de fityândan olduğunu söylemek her zaman imkân dâhilinde değildir.[1668] Zira hikâyede sûfîlerin fütüvvete bakışının kendi mensub oldukları ekol ve düşünce tarzlarına göre olduğu görülür. Nûh'un Hamdûn'a "senin civanmertliğin yani fütüvvetin" dediği, "Melâmetîlik"tir. Bu hikâye bir fütüvvetin değil, birden fazla fütüvvet anlayışının olduğunu gösterir.[1669] Bunun bir örneği de Cüneyd ile Ebû Hafs arasında geçen şu hikâyededir:

Bağdat meşâyihı Ebû Hafs ile bir araya gelip ona fütüvvet hakkında sordular. Ebû Hafs, "Sizde ibâre ve dil varsa siz buyurun, içinizden biri söze başlasın" deyince Cüneyd söze girdi: "Bence fütüvvet ru'yetin düşüşü (amelleri ve nefsi görmeyi terk) ve nispeti terktir (güzel amelleri nefse izâfet etmemektir)" dedi. Ebû Hafs, "Ne güzel dedin. Ama fütüvvet, bana göre insaf etmek fakat insaf

---

Hartmann'ın da belirttiği gibi, serseri ve haydut mânâlarına da gelmektedir. Bkz. Richard Hartmann, "es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi", çev. Taşköprülüzâde Ahmed Cemal, haz. Adem Çatak, **GÜİFD,** Cilt: 2, Sayı: 3, 2013/2, s. 352.

[1666] Hucvirî, s. 192, [**Hakikat Bilgisi**, s. 247]; Attâr, ss. 399-400, [**Evliya Tezkireleri**, s. 372].

[1667] Hartmann, s. 352.

[1668] Bkz. Bolat, **Melâmetîlik**, ss. 281-282.

[1669] Fâvî, s. 232; Bolat, **Melametîlik**, s. 280.

istemeyi terktir" cevabını verdi. Bunun üzerine Cüneyd, "Kalkın ey ashâbımız. Çünkü Ebû Hafs fütüvvette Âdem ve zürriyetini geçti" dedi.[1670]

Cüneyd'e göre fütüvvet amellere takdir ve beğeniyle bakmamak ve Allah'tan başka bağlı olduğu alâka ve râbıtalarını koparmaktır. Şu hâlde Cüneyd'e göre fütüvvet, kâmil zühdün ta kendisidir. Ebû Hafs'a göre ise "sûfînin davranışında insaf ve adâlet"tir. Yani o, dinî ve toplumsal yükümlülükleri yerine getirmesine rağmen, dînî ve toplumsal bir hoşgörü beklentisine girmez. Dolayısıyla ona göre fütüvvet samimi dindarlıktır.[1671]

Fütüvvete dair görüşleri Bağdatlı sûfîlerden farklı olan Ebû Hafs, bu yönüyle onları kendisine hayran bırakmıştır.[1672] Nitekim başka bir rivâyete göre Ebû Hafs, Bağdat'tan çıkmak isteyince, oradaki şeyhler ve fityân onu uğurladılar. Dönecekleri zaman içlerinden biri ona, "Fütüvvette bize yol göster, nedir o?" dedi. Ebû Hafs ona "Fütüvvet nutku/sözü değil; pratiği ve muâmeleyi tercih etmendir" cevabını verdi.[1673] Ona göre fütüvvet sözde değil; amel ve uygulamadadır. Daha önce Şakîk ile Câfer arasında geçen fütüvvete dair hikâye ve burada Cüneyd ile Ebû Hafs'ın fütüvvetin mâhiyetine dair görüşleri, mektep farkının fütüvvete yansıdığının örnekleridir.[1674] Fityân zümresinin fütüvvetlerinde farklılık gösterdiğine ve onlardan birinin fütüvvetinin diğerine galip geldiğiyle ilgili başka bir hikâyeye göre, Nişabûr'dan bir kişi (fetâ olduğu iddia edilen biri), Nesa'ya doğru gider. Burada kendisini, yanında fityândan bir grup olan bir adam misafir eder. Yemekten sonra ellerini yıkayacakları sırada bir câriye/genç kız ellerine su dökmeye çıkar. Bu Nişâbûrlu fetâ, el yıkamayı bırakıp şöyle der: "Kadınların, erkeklerin eline su dökmesi fütüvvetten değildir/fütüvvete yaraşmaz." Bunun üzerine fetâlardan biri şöyle demiştir: "Ben senelerdir bu eve gelirim ve elimize bir kadın mı yoksa erkek mi su döküyor bilmem."[1675] Burada da fetâ olarak isimlendirilen zümre içinde farklı telakkilere sahip kişilerin olduğu ve muhtelif fütüvvet anlayışları bulunduğu mulâhaza edilebilir.

[1670] Sülemî, **Tabakāt**, s. 105; Ebû Nuaym Isfahânî, X, s. 230; Hucvirî, ss. 130-131, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 188-189].
[1671] Yorum için bkz. Afifî, **Tasavvuf**, ss. 88-89.
[1672] Tahsin Yazıcı, "Ebû Hafs el-Haddâd", **DİA**, Ankara, 1994, X, s. 127.
[1673] Sülemî, **Tabakāt**, s.105.
[1674] Bolat, **Melâmetîlik**, s. 286.
[1675] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 393; S. Küçük, s. 151; Fâvî, ss. 230-231.

Ehl-i tasavvuf arasında farklı fütüvvet nazariyeleri bulunsa da genel mânâda tasavvuf ve fütüvvet arasındaki yakın ilişkinin varlığı, ilk sûfîler tarafından yapılan bazı tarif ve tasvirlerde görülmektedir. Mesela Amr b. Osman el-Mekkî'ye (ö. 291/903) göre fütüvvet, güzel ahlâktır.[1676] Tasavvuf da bazı sûfîler tarafından güzel ahlâk olarak tarif edilmiştir. Ebû'l-Hüseyin en-Nurî'ye göre ise tasavvuf; hürriyet, fütüvvet, külfeti [tekellüf] terk etmek ve cömertliktir.[1677] Fetâ ve sûfînin aynı özellikleri taşıdığına dair husus, Sülemî'nin fütüvvet risâlesinde görülür. Nitekim o, fütüvvetin gereklerinden birinin, sıdka sarılmak ve hâllere güvenmemek olduğunu belirtmiştir. Ardından, Cüneyd'e "Sûfiyyenin sıfatı nedir?" diye sorulunca "Allah'a verdikleri sözü tutan adamlardır" cevabını verdiğini; "Onların sîmâsı nasıldır?" sorusunu Cüneyd'in, "Göz kapakları kalpleri hevâ içindeyken kapanmamıştır" sözleriyle cevapladığını nakletmiştir.[1678] Yani fetâ da sûfî de doğruluk ve hâller konusunda tedbiri elden bırakmamayı şiar edinmiştir.

Sûfî ve fetâ arasındaki bu ilişkiyi ele aldıktan sonra fütüvvet kelimesiyle yakın ilişkili kavramlardan "mürüvvetin" mâhiyetine yer verelim.

3.6.2. Fütüvvet Kelimesinin Anahtar Kavramı Olarak Mürüvvet

Mürûe (مروءة) ya da Türkçedeki telaffuzuyla *mürüvvet*[1679], en temel mânâsıyla, rucûlet/adamlık ve insâniyyet demektir. Mürüvvet sahibi kişiye feîl vezninde *merî*' (مريء) denir. *Mer'ün* (مرء) kelimesi de insan ya da adam mânâsında kullanılır. Müennes hâli *mer'etün* (مرأة) veya *meretün* (مرة) şeklindedir.[1680]

Izutsu'ya göre zâhir anlamda ele alındığında mürüvvet, kadının zıddı olarak "erkek" mânâsındaki bir kökle eklendiği bütün köklere bir özellik ya da niteliğin soyut anlamını veren bir formatörden oluşan *manness* (erkek-lik) ile mükemmel bir uygunluk içinde gözükmektedir. Bu yüzden mürüvve kelimesi etimolojik açıdan, 'erkek olma özelliği'ne benzer bir mânâyı hâizdir ve İngilizce'deki *manliness* (erkeklik-mertlik) sözcüğü gönül rahatlığıyla mürüvvetin tam karşılığı olarak

[1676] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 391.
[1677] Hucvirî, s. 42, [**Hakikat Bilgisi**, s. 105]; Attâr, s. 467, [**Evliya Tezkireleri**, s. 434].
[1678] Sülemî, **el-Fütüvve**, s. 38.
[1679] Kavramla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Çağrıcı, "Mürüvvet", **DİA**, XXXII, ss. 62-63.
[1680] Bkz. Cevherî, ss. 1070-1071.

kullanılabilir.[1681] Buna göre kelime, esas anlamı itibariyle erkeğin sahip olduğu düşünülen ve erkekliğin simgesi anlamındaki mertliği ifade etmek için de kullanılır.

İslâm'dan önce mürüvvet kelimesi, bedevîler arasında ahlâkın zirvesini, erdemlerin erdemini hatta daha iyisini, yani çölün bütün erdemlerinin bir araya gelmiş şeklini simgeliyordu. Bir semantik kategori olarak kelimenin anlamının arka planında, Arap çöllerindeki göçebe hayatının uzun geçmişi bulunur. Çöl hayatının atmosferi kelimenin içerisine yoğun bir şekilde nüfûz etmesi sebebiyle, kelimenin anlamını aslına uygun olarak anlayabilmek ancak çöl hayatıyla ilgili çok sayıda detay bilindiğinde mümkün olabilir.[1682] Her toplumda olduğu gibi Araplar arasında da mevcut olan kadim erdemlerden biri olarak mürüvvet, eski pagan müşrik şiirinden anlaşıldığına göre, ırzla (yani şeref, izeet-i nefis) birlikte Arab'ın fazilet idealini oluşturuyordu.[1683] İslâm birçok yönden eski putperestlikle bağını tamamen koparmış; Kur'ân putperestler ve onların şirkle dolu âdetlerine şiddetle karşı çıkmış olsa da putperestliğin belli başlı çoğu faziletini tevhidin gereğine uygun yeni bir şekilde benimsemiş ve revize etmiştir. İşte çölün ahlâkî ideallerinden biri olarak İslâm'ın yeni kisvesi içinde Kur'ân'da karşımıza çıkan mürüvvet, az önce belirttiğimiz gibi câhiliyenin en yüksek ahlâk idealidir ki o; cömertlik, cesaret, sabır, güvenilirlik ve doğru sözlülük gibi muhtelif faziletleri bünyesinde barındırır. Esasında Kur'ân müslümanlara bu faziletlerin hepsini yeni tarzıyla yani İslâm'ın algısına göre tavsiye etmiştir. Bu durum İslâm'ın gelişiyle birlikte câhiliyenin ahlâkî terimlerinden bazılarının dilbilimsel açıdan semantik değişime uğradıklarını ortaya koymaktadır. Bu değişimin bir örneği olarak İslâm'dan önceki mürüvvet, Kur'ân öğretisinde artık bütün zararlı aşırılıklarından arındırılmış ve daha medenî bir biçimde karşımıza çıkmıştır.[1684]

Kelime Kur'ân'da lâfzen geçmese bile birçok âyette insanlığa ve özellikle müminlere yapmaları emir ve tavsiye edilen güzel hasletler ve faziletlerin; onların kaçınmaları gereken rezîletlerin mürüvvete delâlet ettiği düşünülebilir. Nitekim Süfyan b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) "Kur'ân'da her şeyi buldun. Peki onda mürüvveti buldun mu?" diye sorulunca: "Evet, onu Allah'ın '(Resûlüm!) 'Sen af yolunu tut,

[1681] Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar**, s. 75.
[1682] Izutsu, **Kur'ânda Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, ss. 75-76.
[1683] Hitti, **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, I, s. 143
[1684] Izutsu, **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, ss. 139-141

iyiliği emret ve câhillerden yüz çevir'[1685] sözünde buldum" der.[1686] Kur'ân'da başka âyetlerde de mürüvvet esaslarının yer aldığı görülür.[1687] Hz. Peygamber'in tavsiye ve yasaklamalarında, öğütlerinde ve özellikle de bir mü'mine yaraşan hasletlere dair sözlerinde de mürüvvet esaslarına rastlanmaktadır. Bir rivâyete göre Hz. Peygamber "Kim insanlara zulümle muamele etmez, onlara yalan söylemez, söz verdiği zaman sözünden dönmezse, işte o mürüvveti kâmil olanlardandır. Onun adâleti zuhûr eder, onunla kardeşlik vâcib olur" buyurmuştur.[1688]

Mürüvvetin sahâbîler arasında da mevzû bahis olduğuna dair bir rivâyete göre Muâviye, Hz. Ömer'e mürüvvet hakkında sorunca "Takva ve akraba ziyaretidir" cevabını vermiştir. Muâviye mürüvvetin ne olduğunu Muğîre'ye sorunca Muğîre "Allah'ın haram ettiklerinden kaçınmak ve helâl kıldıklarını da alışkanlık hâline getirmektir" der. Muâviye aynı soruyu Yezîd'e sorup da "Belâlara sabır, nimetlere şükür ve güçlüyken affetmektir" cevabını alınca "Sen gerçekten bendensin" diye karşılık vermiştir.[1689] Bu üç ayrı mürüvvet tanımından o dönemde mürüvvet kavramının nasıl telakkî edildiği anlaşılır.

Daha sonra mürüvvet, hadîs ilminin de bir kavramı olmuştur. Buna göre *mürüvvet*, güvenilir bir râvînin sahip olması gereken beş şarttan biri olup, râvinin dînî ve ahlâkî ölçülerle örf ve âdetler açısından itibarını zedeleyici davranış ve sözlerden uzak durması anlamına gelir. Hadîsçilerdeki "nefsi kötülüklerden alıkoymak ve halkın kötü gördüğü davranışlardan uzak durmak" şeklindeki bir mürüvvet algısına ve tarifine göre toplumda kusurlu sayılan bir eylemde bulunmak, ahlâksız kabul edilen kişilerle arkadaş olmak, kıyafet ve dış görünüşle karşı cinse benzemek, mahrem yerleri açmak gibi davranışlar -râvîde- mürüvveti yok eden özelliklerden kabul edilmiştir.[1690]

Tasavvufta *mürüvvet* genel anlamıyla kişinin hâl ve hareketlerini en iyi ve en güzel seviyede tutması anlamına gelip; sağlam, güçlü ve ahlâkî faziletlerle donatılmış kişiliği ifade eder.[1691] Serrâc'a göre mürüvvet Allah'ın hakkına riâyet, sözle ve fiilen

---

[1685] A'raf 7/199.
[1686] Ebû Mansûr Abdü'l-Melîk b. Muhammed es-Seâlibî, **Mir'âtü'l-Mürûât**, tah. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2004, ss. 15-16.
[1687] Mesela bkz. Furkan 25/63-76; Mü'minûn 23/1-10; Kasas 28/77; Lokman 31/17-19; Nahl 16/90-92.
[1688] Bkz. İmâm Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn**, tah. Yasin Muhammed es-Sevvâs, 5. Baskı, Dâru İbni Kesîr, Dımaşk, 2008, s. 501.
[1689] Mâverdî, ss. 506-508.
[1690] Bkz. Çağrıcı, XXXII, s. 62.
[1691] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 264. Ayrıca bkz. Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 456.

zikre sebat etmek, dili korumak, gözü sakınmak, yemeyi ve giymeyi muhafaza etmektir.[1692] Mürüvvet sıfatına sahip kişiyi ifade eden *mer'* ya da *merî*, tasavvufta sûfî, fetâ, melâmetî… kavramları gibi yaygın olmamış; daha çok, ehl-i tasavvufa ait bir sıfat olarak kullanılmıştır. Ebû Hafs el-Haddâd, tasavvufta fütüvvet ve mürüvvetin ortaya çıkmasını sağlayan kişinin Horasan şeyhlerinden Belh'li Ahmed b. Hadraveyh olduğunu belirtmiştir.[1693]

İlk sûfîlerden bazıları, mürüvvetin ne olduğu hakkında konuşmuşlardır. Ahmed b. Atâ'ya mürüvvetten sorulunca "Allah için yaptığın amellerini çok bulmaman, amel işledikçe sanki hiç bir şey yapmamış gibi olman ve daha fazlasını istemendir" cevabını vermiştir.[1694] Yani mürüvvet, nefsin hoşuna giden ve yeterli bulduğu şeylerden kaçınmak ve onu mümkün olduğunca kontrol altına alarak nefse muhalefet etmektir. Ebu'l-Hasan el-Bûşencî'ye "Mürüvvet nedir?" diye sorulduğunda "Kirâmen Kâtibin'le birlikte olduğun zaman sana haram kılınan şeyleri yapmayı terk etmendir." der.[1695] Yani mürüvvet sahibi kişi için yalnız olması ya da halk içinde olması arasında fark yoktur. Zira o, Allah'ın kendisine yasak ettiği şeyleri yalnız O'nun rızası için terk ettiğinden, bunları yalnızken de yapmaz. Ebû Kasım en-Nasrabâzî'ye göre mürüvvet, fütüvvetin bir şubesi olup, iki dünyâdan da yüz çevirmek, onlara tenezzül etmemektir.[1696] Yani mürüvvet sahibi yiğit tıpkı bir fetâ gibi hem dünyâ hem de âhiret nimetlerinden geçen, yalnız O'na yönelmiş ve O'nu müşâhede eden kişidir.

Câhiliyeden beri Arab toplumunda kadim yüce değerlerin bir temsili olan mürüvvet kavramı hakkında, daha sonraki bazı sûfîlerin geçmişe özlem duyarak, bu esasın kaybolup gittiğine ve mürüvvetin yerini başka şeylerin doldurduğuna dair sözler sarf ettikleri görülür. Mesela Ebû Bekir el-Vâsıtî: "Ne İslâm'ın âdâbı, ne câhiliye ahlâkı ne de mürüvvet ehlinin ahkâmı kaldı"[1697] derken; Muhammed b. Ali el-Kettânî ise:

> *İnsanlar İslâm'ın ilk asrında dîn ile muâmele yapıyorlardı. Sonunda dîn esir oldu. Sonra ikinci asırda vefâ ile muâmele ettiler ve nihayet vefâ gitti. Ardından üçüncü asırda mürüvvetle muâmelede bulundular. Sonunda mürüvvet gitti. Sonra*

[1692] Serrâc, s. 302.
[1693] Hucvirî, ss. 127-128, [**Hakikat Bilgisi**, s. 186]; Attâr, s. 346, [**Evliya Tezkireleri**, s. 327].
[1694] Serrâc, s. 296.
[1695] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 379; Kuşeyrî, **er-Risâle**, ss. 119-120.
[1696] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 391; Attâr, s. 768, [**Evliya Tezkireleri,** s. 705].
[1697] Attâr, s. 724, [**Evliya Tezkireleri**, s. 667].

dördüncü asırda hayâ ile muâmele ettiler. En sonunda hayâ da gidince artık insanlar rağbet ve korku ile amel etmeye başladılar[1698]

tespitinde bulunmuştur. Sözkonusu karşılaştırmalar ehl-i tasavvufun; sûfînin/tasavvufun artık isminin var olup hakikatinin olmaması, şekil ve merasimden ibaret hâle gelmesiyle alâkalı serzenişlerine benzer.

Sûfîlerin mürüvvet hakkındaki fikirlerinden sonra, hâricten olsa da İmâm Mâverdî ve İbn Kayyım'ın mürüvvet bahsindeki fikirlerine bakalım. Mâverdî'ye göre mürüvvet nefislerin süsü, himmetlerin (niyet, çaba) ziynetidir. Mürüvvet, kendisinden kasten bir kötülük zuhûr etmeyinceye dek, nefis en faziletli duruma gelinceye kadar hâllere riâyettir.[1699] Mürüvvetin şartları ve hukuku kişinin kendi nefsi ve başkası hakkındadır. Kişinin kendisi hakkındaki şartları şeriatın ahkâmdan vâcib kıldığı şeylerden sonra iffet, nezâhet ve sıyânet olarak üç çeşittir.[1700] Mürüvvetin başkası hakkındaki şartları üçtür: *Muâzara* (özrü kabul), muyâsere (kolaylaştırmak) ve ihsân etmektir.[1701] İbn Kayyım'a göre ise mürüvvetin hakikati insânî nefsin, insanı şeytandan ve hayvandan ayıran sıfatlarla vasıflanmasıdır. İbn Kayyım, mürüvvetin, tasavvuf tariflerinden birine çok benzeyen ve ahlâk eksenli bir tanım olan "Mürüvvet, her tür güzel ahlâkı kullanmak (almak) ve her tür kötü ahlâktan kaçınmaktır"[1702] ibaresine de yer vermiştir.

Temel anlamıyla sağlam kişilik, mertlik, adamlık gibi mânâları taşıyan mürüvvet (ve bu özellikleri taşıyan mürüvvet sahibi tip), zamanla teknik bir terim olarak tasavvufta da yer almıştır. Bazı sûfîlere göre mürüvvet, fütüvvetle aynı düzlemde olan bir kavram iken; kimine göre ise mürüvvet, fütüvvetin bir şubesidir. Bu anlamda fütüvvet mürüvveti kapsar. Bazıları ise mürüvvetin fütüvvetten daha genel olduğu fikrindedir. Ancak tasavvuf tarihi içerisinde belirli bir teşkilata sahip olmaları, yaşadıkları bölge ve birtakım tipik özellikleriyle ön plana çıkan fütüvveti ve dahî fetâ tipini merkeze almak makul görünüyor. Yukarıda zikredilen erdemlere sahip kişinin mürüvvet ya da fütüvvet şiarıyla anılmasıyla birlikte, genel mânâda sûfî zümresi içerisinde addedilebileceği anlaşılmaktadır.

[1698] Serrâc, s. 167. Aynı söz *er-Risâle*'de, Cerîrî'ye atfedilerek nakledilmiştir. Bkz. Kuşeyrî, s. 373.
[1699] Mâverdî, s. 501.
[1700] Mâverdî, ss. 506-507.
[1701] Mâverdî, s. 526.
[1702] İbn Kayyım, II, s. 91.

3.7. MELÂMETÎ

Melâmeti, sûfî kelimesinin anahtar kavramlarından bir diğeridir. Melâmetîlik[1703] ve melâmetîler tasavvuf tarihinde üzerinde çokça çalışılan ve araştırma konusu olan bir zümredir. Dolayısıyla burada melâmetîlerin özelliklerini ayrıntılı olarak ele almak tekrardan öteye gitmeyecektir. Hâlbuki asıl gayemiz tasavvuf sistemi içinde sûfînin anlam sahasında yer alan bir kavram olarak melâmetînin, sûfî ile benzerliği ve farklılığının üzerinde durmaktır.

Arapça'da *lâme* (لام) fiili, azarlamak, kınamak, eleştirmek gibi anlamlara gelir. Bu fiilin masdarları *levm* (لوم), *melâmet* (ملامة) ve *levmet* (لومة)tir. Azarlanan ya da kınanan kişiye *melûm* (ملوم) denir.[1704] Kınanmaya, azarlanmaya mensup olan, eleştirilen kişiye *melâmî* (ملامي) veya *melâmetî* (ملامتي)[1705] denmiştir.

Melâmetin tasavvufî bir terim olarak kullanımı, *levm* kelimesinin geçtiği iki âyete dayandırılır[1706]:

> *Ey îmân edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler ve bu yolda hiçbir kınayıcının (لائم) kınamasından (لومة) korkmazlar.*[1707]

Diğer âyet ise şöyledir: "Kendini kınayan nefse (النفس اللوامة) yemin ederim."[1708] Bu âyette lâfzen geçen *en-nefsü'l-levvâme* ibaresi, daha sonra tasavvufta nefsin ikinci

---

[1703] Melâmetîlik tasavvuf tarihinde üç kısma ayrılmıştır. İlk devre Melâmetîliği denilen birinci grup Hamdûn el-Kassâr'a izafetle "Melâmiyye-i Kassâriyye" olarak da isimlendirilmiştir. İkinci grup orta devre Melâmetîliği ya da "Melâmiyye-i Bayramiyye" olarak bilinir ki bu dönem melâmetîliğinin temsilcisinin Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerinden Dede Ömer Sikkinî olduğu bilinir. Üçüncü kısım ise Son Devre Melâmetîleri de denilen "Melâmiyye-i Nûriyye"dir. Bunlar Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'ye mensup olup, Nakşibendiyye'nin bir kolunu oluştururlar. Melâmetîlik'in kolları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. DİA, "Melâmiyye", **DİA**, Ankara, 2004, XXIX, ss. 25-35; Bolat, **Melâmetîlik**. Bu üç grup içerisinde bizi ilgilendiren, Hamdûn el-Kassâr'a atfedilen ilk devre Melâmetîliğidir. Dolayısıyla sonraki iki grup araştırmaya dâhil edilmemiştir.

[1704] Bkz. Cevherî, s. 1054.

[1705] Özellikle Harkûşî, Sülemî ve Hucvirî gibi bu konuyu ele alan ilk müelliflerin daha çok melâmetî tabirini kullandığını gördük. Biz de bu kelimeyi tercih edeceğiz.

[1706] Nihat Azamat, "Melâmet", **DİA,** Ankara, 2004, XXIX, s. 24. *Levm* kökünden türeyen kelimelerin yer aldığı âyetler için bkz. İbrâhim 14/22; İsrâ 17/29, 39; Sâffât 37/142; Zâriyât 51/40; Kalem 68/30; Meâric 70/30.

[1707] Mâide 5/54.

[1708] Kıyâme 75/2. Kuşeyrî'ye göre burada "en-nefsü'l-levvâme" yani kendini kınayan nefs, sahibini levm eder ve kendi hâlinin noksanını bilir. Yarın her nefsin, ya küfrü ya da eksiklikleri sebebiyle

mertebesi olarak bahsedilen ve yaptığı kötülüklerin ardından zaman zaman pişman olan, sâhibini kötü fiiller yapmasından dolayı kınayan ve tevbeye yönelen nefse isim olmuştur.[1709]

Tasavvufta melâmet bir terim olarak, kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda yürümek demektir. Bir neşve ya da akımın mensuplarına işaret eder tarzda *melâmetî*; melâmet ehli, melâmet neş'esine sahip olan, melâmet meşrebini tercih eden, melâmet yolunu tutan kimse anlamına gelir.[1710] Melâmet topluluğu demek olan melâmetiyye, bâtınlarında bulunan şeylerden zâhirlerine bir şey yansıtmayanlardır. Bu tâife ihlâsın kemâlini gerçekleştirmek için gayret gösterirler. Onların irâde ve ameli, Hakk Teâlâ'nın irâde ve ameline muhâlif değildir.[1711] Bir akımı ve yolu ifade eden terim, tasavvufta kınanmaya ve eleştirilmeye namzet olan ve esas hedefleri ihlâs olduğu için her ne olursa olsun buna aldırmayan bir zümreye işaret eder.

Hicrî III. asırda tasavvufun neş'et etmesiyle zuhûr eden mektepler arasında Bağdat ve Nişabur tasavvuf mekteplerinin özellikle dikkat çektiği görülür. Aynı zamanda bu iki mekteb tasavvuf hareketinde iki ana çizgiyi de ifade eder ki bunlar: Sûfîlik ve Melâmetîlik'tir.[1712] Dolayısıyla Irak, tasavvufun yani Sûfîliğin; Nişabur ve Horasan[1713] ise Melâmetîliğin merkezi olarak kabul edilmiştir. Bundan önce sûfî tipini ele alırken Irak bölgesi tasavvufunun özelliklerinden bahsetmiştik. Şimdi ise bu bölge sûfîlerinin tasavvuf anlayışlarının karşısında yine genel mânâda tasavvuf anlayışı denilebilecek fakat daha çok da tepkisel ve reaktif bir tasavvuf telakkîsi olarak nitelenebilecek bir akım olan Melâmetîlik ve melâmetî tipini ele almak gerekir. Bu

---

kendisini kınayacağı söylenir. Böylece yemin, örtük bir şekilde Rabb'adır. Yani "kınayan nefsin Rabbine yemin ederim" demektir. Bkz. **Letâifü'l-İşârât**, III, s. 654.

[1709] Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, s. 237; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 474; **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Ed. Zafer Erginli, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006, ss. 763-764.

[1710] Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, ss. 241-242; Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 424.

[1711] Cürcânî, s. 194.

[1712] Ali Bolat, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru" **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, sayı: 23, 2009, s. 458. Melâmet hakkındaki görüşlerden birine göre, melâmetiyye anlayışı İslâm'dan daha eskidir. Melâmet düşüncesinin temeli antik Yunan felsefe ekolünden olan Kynikler'e kadar uzanmaktadır. Kişinin; üstün vasıflarını açığa vurmamak için, bu erdemli eylemlerini gizlemesi esasına dayanan melâmet akımının, sonraları ilk Suriye Hristiyanları arasında da görüldüğü anlaşılmaktadır. Bkz. Hamid Algar, "Malamatiyya", **EI**, Leiden, E.J. Brill, 1991, VI, s. 223.

[1713] "Horasanîler, Horasan Erenleri tabiriyle genel olarak melâmetîler kastedilir." Bkz. Mustafa Kara, "Melâmetiyye", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası** (Prof. Dr. Sabri Ülgener'e Armağan), Cilt: XLIII, 1987, s. 562.

yüzden önce melâmetîyi sûfîler zümresi içinde bir topluluk olarak ele alacağız. Ardından onun sûfîden ayrıldığı noktalara ve bizâtihi alâkalı bulunduğu diğer kavramlara da yer vereceğiz.

Tasavvufta Melâmetiyye zümresinin özelliklerinden derli toplu ilk bahseden kişinin Sülemî olduğu bilinir. Ancak Sülemî kadar sistemli olmasa bile yine aynı dönemde bazı nakiller yoluyla bundan bahsedenlerden biri, Harkûşî'dir.[1714] O, *Tehzîbu'l-Esrâr* adlı eserinde Melâmetiyye'nin sıfatları, şiârları, sûfiyye ile aralarındaki ayrımlarla ilgili bir bâb açmıştır. Sülemî'nin müstakil şekilde bir melâmet risâlesi telif etmesi sebebiyle Harkûşî'nin bu fikirleri geri planda kalmış olabilir. Bu iki kişinin tespitleri bizi daha çok, bu tâifeyi bir zümre olarak ve sistemli şekilde ele almaları ve onların usûlüne dair söz söylemeleri hasebiyle ilgilendirmektedir. Onlar bu teliflerinde, akımın temsilcilerinden, ilk sûfîlerin melametiyye hakkındaki fikir ve sözlerinden, aralarında geçen sûfîlik ve melâmetîliği mukāyese eder tarzdaki hikâyelerden bahsetmişler ve açık bir şekilde sûfî-melâmetî karşılaştırması yapmışlardır.

Melâmetî tipinin bazı özelliklerine ilk olarak Harkûşî gözünden yer vermek istiyoruz. Buna göre Irak ehli tasavvuf; Horasan ehli ise melâmet yolunu tutmuştur. Melâmetiyye geçmiş zamanlarda "mahzûnîn" olarak isimlendirilmiştir. Abdullah b. Mübârek'in "Melâmetînin aslı, hayrı ızhâr etmemesi ve şerri de gizlememesidir"[1715] dediği rivâyet edilmiştir. Ebû Hafs'a göre melâmet ehli halka, içinde bulundukları kötü fiilleri ızhâr eden ve onlardan iyilikleri gizleyen bir kavimdir. Böylece halk onları zâhirlerine göre kınar. Onlar da bâtınlarından bildiklerine göre kendilerini kınarlar. Böylece Allah onlara sırları açmakla, ayıplara muttalî olmakla ve halk hakkındaki

[1714] Sviri, bu tarihi daha da öne çekerek, "Bildiğim kadarıyla Melâmetiyye'den bahseden ve bugüne değin Melâmetiyye ile ilgili müzakerelerde ortaya konulmamış olan en eski kaynak, Kudüs'ten bir başka müellife ait olan vakayinamelerden meydana gelen, tarihçi Ebû Nasr Mutahhar İbn Tâhir el-Mukaddesî'nin, yaklaşık 355/966'da kaleme aldığı Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih isimli eseridir" şeklindeki bilgilerini aktarmıştır. Bkz. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizi", s. 451. Eserde Melâmetiyye'nin tasavvufî topluluklardan biri olarak verildiği görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Makdisî, V, s. 148. Makdisî'nin sûfî müelliflerden olmadığını ve bu zümreyi tasavvufî değil; tarihî bir gözle değerlendiridiğini de belirtelim.

[1715] Abdullah b. Mübârek'e atfedilen bu sözün, Melâmetiyye'nin neş'et ettiği bölgenin zâhidlerinden olması ve melâmetî geleneğin ilk temsilcileri arasında bulunması sebebiyle kendisine ait olduğu makul gözükmektedir. Fakat onun döneminde melâmetîliğin kural ve usûlüyle zuhûr etmiş bir ekol ve zümre olmadığı unutulmamalıdır. Ona atfedilen diğer sözler için bkz. Harkûşî, **Tehzîb**, s. 40; Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 49a, [nşr. Afîfî: **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 90].

firâseti düzeltmekle ikram eder. Hamdûn el-Kassâr'a* melâmetten (yolundan) sorulunca, "Melâmet, Kaderiyye'nin havfı; Mürcie'nin recâsıdır" şeklinde cevap vermiştir.[1716]

Melâmetin hicrî III. asrın yarısından itibaren Nişâbûr ve genellikle Horasan'da yayılan ekolleri, temelde iki önemli esasa dayanıyordu: İlki, nefisten kaynaklanan her eylem ve fikirden korunmak; ikincisi ise mânevî hayattan doğan, özellikle de kulun Rabbı'yla ilişkisiyle ilgili hâlleri gizlemek. Sülemî, bahsedilen iki temel esasla birlikte pekçok esası da ihtiva eden Melâmetî âdâbını bir risâlede toplamıştır.[1717] Afîfî'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye*; Fâvî'nin ise *Usûlü'l-Melâmetiyye*[1718] adıyla tahkîk ettiği

* Hamdûn el-Kassâr birçok eserde Melâmetîlik'in önde gelen şeyhi ya da kurucusu olarak zikredilen bir şahıstır. Mesela Melâmetîlik bahsine eserinde yer vermeyen Kuşeyrî, (Uludağ tarafından yapılan tercümede "Fütüvvet" bâbının akabinde "Melâmet" bâbı yer alsa da bu kısım eserin Arapça aslında yoktur. Uludağ bu bölümü Hucvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'undan alarak tercümeye eklemiştir. Bkz. **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, ss. 312-320) Melâmet mezhebinin Nişabur'da onun vasıtasıyla yayıldığı bilgisini vermiştir. Bkz. **er-Risâle**, s. 77. Hucvirî de Hamdûn el-Kassâr'ı tasavvuf mesleğinde melâmet mezhebini yayan kişi olarak tanıtmıştır. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 63, [**Hakikat Bilgisi**, s. 125]. Hucvirî, Hamdûn'un biyografisine dair bölüme "melâmet ehlinin önderi" sözleriyle giriş yapmıştır. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 132, [**Hakikat Bilgisi,** s. 190]. Ebû Nuaym, Hamdûn'u Melâmetîler'in şeyhi olarak vasıflamıştır. Bkz. **Hilyetü'l-Evliyâ**, X, s. 231. Bolat ise Melametîlik'in daha önceki önderine "Bişr el-Hâfî'nin, tasavvuf düşüncesinde takva, vera', nefse muhalefet, tevekkül, teslimiyet konularına eğilmesi, bununla birlikte iyilikleri gizleme, riya ve şöhretten kaçınma ilkesini önemsemesinden hareketle, Melâmî anlayışın önemli bir yer tuttuğu hatta melâmetiyyenin ceddi olarak kabul edildiği görülmektedir" sözleriyle işaret etmiştir. Bkz. **Melâmetîlik**, s. 71. Ayrıca bkz. Arberry, **Tasavvuf,** s. 37.

[1716] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 39. Hamdûn'un bu sözü için ayrıca bkz. Sülemî, **Tabakāt**, s. 113; Sülemî, **Risaletü'l-Melâmetiyye**, vr. 53b, [nşr. Afifî]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 293, [nşr. Fâvî]; Hucvirî, s. 63, [**Hakikat Bilgisi,** s. 126]. Horasan bölgesinde bir şehir olan Nişabur, Hamdûn el-Kassâr'ın memleketidir. Onun bu sözünün sosyo-kültürel ve dînî arka planına ve özellikle Mürcie ile alâkasına dair bkz. Himmet Konur, "Horasan'ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (h. I-V. Asırlar)", **DEÜİFD**, Sayı: XXI, 2005, ss. 3-27.

[1717] Afifî, **Tasavvuf**, ss. 245-246. "Sülemî'nin Risâle'si gerçekte, birçok âlimin, Melâmetiyye tarih ve tipolojisini yeniden kurarlarken dayandıkları tek kaynaktır." Bkz. Sviri, s. 448. Sülemî'nin bu eseri hangi amaçlarla kaleme aldığı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sviri, s. 449.

[1718] A. A. Fâvî "Usûlü'l-Melâmetiyye Hakkında Araştırma ve Tahlîl" adlı bir bölümde sözkonusu eserle ilgili şunları kaydetmiştir: *Bu kitap için yazma nüsha 'Kitâbu Usûlil-Melâmetiyye ve Galatâti's-Sûfiyye' ismiyle Dâru'l-Kütübil-Mısriyye'de (178 nr.) bulunmaktadır. Bir diğer nüsha hicrî 1333 yılında Dâru'l-Kütüb'de (237 nr.) mevcuttur. Elimizde Dâru'l-Kütüb yazması olduğu gibi, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi'nde tasavvuf bölümünde 26093 ve 20745 numarada yer alan tasvir edilmiş nüsha da mevcuttur. Bu kitap için iki yazma nüsha daha vardır. Biri, Risâletü'l-Melâmetiyye başlığıyla 3388 numarada Berlin'de, diğeri ise İngiliz müzesinde 7555 numaralı koleksiyonda bulunmaktadır. Dr. Afifî 1945 senesinde sadece ilk bölüm olan Risâletü'l-Melâmetiyye'yi tahkik etmiş, diğer kısım olan Galatâtu's-Sûfiyye'yi bırakmıştır.* Fâvî künyesine, nerede yer aldığına ve kimler tarafından tahkik edildiğine dair bilgileri de verdikten sonra eserin önemine binâen şunları söyler: *Melâmetiyye zümresi kitaplar telif eden bir topluluk değildir. Yahut onlara ait yazılar, müstakil olmayan risâleler şeklinde bulunmaktadır. Sîretleri, tarîkatları ve ricâli hakkında eldeki bütün veriler, sûfiyyenin kitaplarında dağınık olarak mevcuttur. Sülemî bu dağınık sözlerin hepsini bir araya getirip, tek bir kitapta toplamıştır. Sülemî'den önce bu işi yapan biri bilinmemektedir. Ondan sonra yazılanların hepsi de bu eserin gölgesinde kalmıştır*. Bkz. **et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechü'l-Âhar**, ss. 241-242.

risâlede, Sülemî'nin melâmet ehli ve dolayısıyla da örnek bir melâmetî tipi hakkında saydığı bazı usûlden[1719] bahsetmek gerekirse:

- Zâhirdeki ibadetlerden bir şeyle süslenmeyi şirk olarak görmek ve bâtındaki hâllerden bir şeyle süslenmeyi de irtidâd olarak görmek.[1720]

- Hukukun hükmünü [قضاء الحقوق] bâtında gerçekleştirmek, onun gereklerini zâhirde terk etmek.[1721]

- Kendilerini küçük görenlere, bunların muâmelesi gibi olmayan şekilde tahammül, hilm, afv ve ihsânla karşılık vermek.[1722]

- Yönelsin ya da yüz çevirsin, itaat etsin veya âsi olsun bütün hâllerde nefsi suçlamak ve onu medh etmeyi, bir hâlde ona meyletmeyi terk etmek.[1723]

- Görüp de nefsinde güzel bulduğu her amel ve taatin bâtıl olduğunu bilmek.[1724]

- Nefislerinin eksikliğini görmek, halkı ise içinde bulundukları hatalardan mazur görmek.[1725]

- Ehli olmayan yanında ilim hakkında konuşup övünme ve ona Allah'ın sırlarını açmayı terk etmek.[1726]

- Nefislerinin ayıplarıyla ilgilenmeleri ve onun şerrinden sakınmaları gerekirken, insanların ayıplarıyla meşgul olmayı bırakmak.[1727]

[1719] Sülemî Melâmetîler'in kırk beş usûlünden bahsetmiştir. Bkz. **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 51b-58a, [nşr. Afîfî, ss. 98-120]; krş. **Usûlü'l-Melametiyye** ss. 297-322, [nşr. Fâvî].

[1720] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 51b, [nşr. Afîfî, s. 98]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 297, [nşr. Fâvî].

[1721] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 51b, [nşr. Afifî, s. 99]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 298, [nşr. Fâvî].

[1722] Sülemî, **Risaletü'l-Melametiyye**, vr. 52a, [nşr. Afîfî, s. 100]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye** s. 298, [nşr. Fâvî].

[1723] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 52a, [nşr. Afîfî, s. 100]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 299, [nşr. Fâvî].

[1724] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 55a, [nşr. Afîfî, s. 110]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 312, [nşr. Fâvî].

[1725] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 55a, [nşr. Afîfî, s. 110]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 312, [nşr. Fâvî].

[1726]Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 55b, [nşr. Afîfî, s. 112]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, ss. 313-314, [nşr. Fâvî]. Ebû Hafs, ashâbından birini dünya ve ehlini zemmederken görünce, "Yolun hakkında gizlemen gereken şeyi ızhâr ettin. Bundan sonra meclisimize gelme ve bizimle arkadaşlık etme" der. Bkz. Harkûşî, **Tehzîb**, s. 41; Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 49b, [nşr. Afîfî, s. 93]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, ss. 302-303, [nşr. Fâvî]. Yine bu konuda Ebâ Zekeriyya es-Sencî'nin şöyle dediği nakledilmiştir: "Hâller, ehli yanında emanettir. Eğer onları izhar ederlerse, eminlerin sınırından çıkarlar." Bkz. Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 49b, [nşr. Afifî, s. 93]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 303, [nşr. Fâvî].

[1727] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 56a, [nşr. Afîfî, s. 113]; krş. Sülemî, **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s.315, [nşr. Fâvî]. Halkın ayıplarını bırakıp, nefsin ayıplarıyla meşgul olmak onların şiarındandır. Onlardan birine "Ehl-i melâmet için en zararlı şey nedir?" diye sorulunca: "Ayıplarını az görmeleri ve içinde bulundukları durumlarda nefislerinden razı olmalarıdır" der. Bkz. Harkûşî, **Tehzîb**, s. 41

- Âyetleri (mucize) ve kerâmetleri gizleyip, bunlara istidrâc ve Hakk yolundan uzaklık olarak bakmak.[1728]

Ebu'l-Hasan el-Husrî'nin sıfatlarını işitince bağırıp, "Bu zamanda nebî olsaydı/olması câiz olsaydı, melâmet ehlinden olurdu"[1729] dediği bu tâifenin ve bir melâmetînin genel özellikleri riyâdan kaçınmak, nefse her hâlükârda muhalefet etmek, halktan gelen her türlü ezâya katlanmak ve onlara en güzel şekilde karşılık vermek, Allah'la arasındaki mânevî ve bâtınî hâlleri sır olarak kabul etmek gibi temel hususlardır. Bunlar melâmet ehli arasında makbul ve muteber iken, melâmet esaslarına uygun olmayan bazı tavır ve davranışlar da zuhûr etmiştir. Her tipin mensupları arasında olumsuz özelliklere sahip ve dolayısıyla mensup olduğu zümrenin eleştirilmesine neden olan küçük bir topluluk olduğu gibi, melâmetîler arasında da bu tip bir taife bulunmuştur. İşin enteresan tarafı şudur ki melâmetîliğin şiarı zaten hak olduğunu bildiğin yolda îfâ ettiğin eylemler için kınanmaktan çekinmemek ve buna aldırmamaktır. Fakat bir müddet sonra melâmet öğretisinin bu yönünü suistimal ederek şeriate ve tasavvufa aykırı birçok fiili gerçekleştirdiği hâlde bu zümredenmiş gibi o fiilleri yapanlar da ortaya çıkmıştır. Böylece olumsuz söz ve tasarruflar zamanla bu tipin çok fazla eleştirilmesine ve fakat ehl-i tasavvuf dışındakiler tarafından genel söylemle sûfî ve mutasavvıf olarak anılmasına yol açmıştır.

İlk sûfî müelliflerden bazılarının melâmetiyye hakkında bilgiye yer vermedikleri görülür. Bunda daha sonra meydana gelen yozlaşmanın da etkisi vardır. *el-Luma'* müellifi Serrâc ve et-*Taarruf* müellifi Kelâbâzî melâmete dair bir bahse ve Hamdûn el-Kassâr'a yer vermemişlerdir. Bu bağlamda o dönem için anlaşılması sıkıntılı olabilecek meselelere (*şatahât, ricâlu'l-gayb, Nûr-i Muhammediyye*…) yer vermeyen Kuşeyrî ise Hamdûn el-Kassâr'dan, "Melâmet Nişabûr'da onun sayesinde yayılmıştır" şeklinde bahsettiği hâlde, melâmet bahsine girmemiştir. Bu müelliflerin temel amacının öncelikle şeriat ve tasavvuf birlikteliğini kanıtlamak ve tasavvufun İslâm'a ve esaslarına aykırı olmadığını göstermek olduğu için melâmetiyye gibi sıra dışı olarak algılanabilecek doktrinlere yer vermedikleri düşünülebilir. Arberry bu konuda der ki: "Risâle, kısa bir girişin ardından, tasavvufu melâmetiyenin abartılı

[1728] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 57b, [nşr. Afîfî, s. 117]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 319, [nşr. Fâvî].
[1729] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 40; Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 58a, [nşr. Afîfî, s. 119]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 322, [nşr. Fâvî].

antinomizmi yüzünden edindiği kötü ününden kurtarmak maksadının ifade edilmesi ve sûfî doktrininin hiçbir şekilde Ortodoks kelâm ile çatışmadığı iddiasıyla başlar."[1730]

Kuşeyrî ile aynı dönemi idrak eden ve eserini benzer bir usûlle telif eden Hucvirî ise melâmet bahsine ayrıntılı olarak yer vermiş ve zümrenin temsilcilerinden açıkça bahsetmiştir. Eserinde "Melâmet" adında bir bölüm yer alan Hucvirî,[1731] melâmetin "istikāmet, kasd ve terk" olarak üç türüne değinmiştir.[1732] Hucvirî bir başka bölümde, kendi zamanında melâmetîlerin geldiği noktanın genelde apaçık bir sapkınlık olan "terk melâmeti" olduğunu belirterek, "Melâmette terk yolunu tutan, bunun için şeriata muhalefet etmeyi tercih eden, sonra da: 'ben melâmet yolunu tutuyorum' diyenlere gelince bu, açık bir sapıklıktır; âşikâr bir âfettir… Nitekim bugünlerde mevcut olan Melâmetîler'in çoğu bu hâl ve hareket biçimini benimsemişlerdir"[1733] cümleleriyle melâmetin bu türünü ağır bir dille eleştirmiştir.

Ehl-i tasavvuf dışından biri olarak, sûfîlerin yanlışlarına yönelik eleştiri ve îkazlarda bulunan İbnü'l-Cevzî, Sûfiyye arasında Melâmetiyye denilen bir topluluk olduğundan ve bunların özelliklerinden bahsetmiştir. Bu topluluğun günah işlediğini ve "Amacımız insanların gözünden düşmek, böylece ünden namdan selâmette kalmaktır" dediğini bildirmiştir:

> *Hâlbuki onlar şeriata muhalif hareket etmekle Allah indindeki makamlarını kaybetmişlerdir. Sûfiyye arasında yine bir topluluk vardır ki kendilerinde bulunan en kötü şeyleri ızhâr edip en güzel hâlleri gizlerler. Bu yaptıkları çok çirkin bir şeydir.*[1734]

İbnü'l-Cevzî bu sözlerinin ardından hata, ayıp ve özellikle şeriate aykırı davranışları alenen meşhur etmemek konusunda Hz. Peygamber'e ve sahâbeye dair şeyler anlatmıştır. Mesela Hz. Huzeyfe'nin Cuma Namazı'nı kaçırdığı ancak insanlar

---

[1730] Arberry, s. 71. Uludağ'a göre ise Kuşeyrî eserinde özel bir bölüm içinde melâmetten bahsetmemiştir ancak *er-Risâle*'de melâmetiliğin esaslarına geniş bir şekilde konuların içinde yer verilmiştir. Özellikle "mücâhede, nefse muhalefet ve tevâzû" konularında bu husus kendini göstermektedir. Bkz. **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi**, s. 311, [hâşiye bölümü].

[1731] Hucvirî melâmetîliğin şiarını şöyle açıklar: *Bizim nezdimizde makbul olan, halk nezdinde (merdûd) metrûktur, halkın makbulu olan da bizim nezdimizde mehcûr ve metrûktur. Bu durumun kaçınılmaz bir neticesi şudur: Halkın kınaması Hakk dostlarının gıdası olmuştur. Zira melâmet Hakk dostlarının meşrebidir. Melâmette kabul alâmetleri mevcuttur. Çünkü melâmette kurb, yani Allah'a yakınlık alâmeti vardır. Başkaları halk nezdinde makbul olmaktan ne kadar hoşlanırsa, melâmetîler de bilakis halkın merdudu olmaktan o kadar sevinirler.* Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 60, [**Hakikat Bilgisi**, s. 122].

[1732] Ayrıntılı bilgi için bkz. Hucvirî, ss. 60-63, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 123-125].

[1733] Hucvirî, s. 62, [**Hakikat Bilgisi,** s. 124].

[1734] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 351.

kötü zanna kapılmasınlar diye bundan onlara bahsetmediği ya da Hz. Ebû Bekir'e gelip de bir kadına dokunduğunu ve öptüğünü söyleyen bir adama Ebû Bekir'in, "Allah'a tevbe et ve bundan kimseye bahsetme" dediği bazı hâdiselere yer vermiştir.[1735]

Melâmet ehli sûfîler gibi tasavvuf ricâline ait tabakāt kitaplarında yer almıştır. Onların söz ve düşüncelerine de tasavvuf kitaplarında yer verilmiştir. Bu zümrenin insan nefsi ve ahlâka dair sözleri de genellikle sûfîlerle ortak noktaları ifade etmiştir.[1736] Bu ortak noktalarla birlikte sûfî ve melâmetînin birbirinden ayrıldığı pek çok husus bulunmaktadır ki bu konu tasavvufta mühim bir yer işgal etmiştir. Melâmetî tipinin nev'i şahsına münhasır özelliklerini iyice tespit edebilmek için de bir melâmetînin bir sûfîden hangi sebeplerle ötekileştiğini ve ayrıldığını bilmek gerekir. Dolayısıyla sûfiyye ve melâmetiyye arasındaki farka ve ehl-i tasavvufun bu konu hakkındaki görüşlerine yer vermeye geçebiliriz.

3.7.1. Sûfîlik ve Melâmetîlik

Zühd mektebleri arasında "tevekkül" konusundaki fikirleriyle bilinen Horasan Mektebi, daha sonraki yıllarda melâmet ve fütüvvet konularına ağırlık verecek olan ve tasavvuf mektepleri arasında mühim yeri olan Nişabur Ekolü'ne zemin hazırlamıştır.[1737] Dünyevî göstergelerden arınmak, sadeliği ve sıradan olmayı göstermek için giyilen hırka, destar ya da post nevi şeyler bir zaman sonra onların bâtındaki donanımlarını bastıracak şekilde üstünlük rütbelerinin göstergeleri hâline gelir. Yani sadelik için giyilen bu sıradan giysiler daha sonra birer mânevî üniformaya dönüşür. Melâmet (ya da fütüvvet) bu noktada devreye girip şekilci sûfîliğe bir tepki hareketi olarak zuhûr etmiştir. Özde ve zühd anlayışında önceki sûfîlerden farklı olmayan bu yeni ekol, bütün şekle ait göstergeleri terk ederek içteki her türlü mânevî meziyetleri saklamaya ve gizlemeye önem vermiştir.[1738]

Melâmetî yolunun temelini "nefisten kaynaklanan her amel ve düşünceden korunmak" ve "mânevî hayattan doğan ve özellikle de kulun Rabbiyle ilişkisine dair hâlleri gizlemek" şeklinde ifade edilen iki temel esas oluşturmuştur. Onlar kendilerini

[1735] İbnü'l-Cevzî, **Telbîsü İblîs**, s. 351.
[1736] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 153.
[1737] Bkz. Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 110, 113.
[1738] Esat Harmancı, "Fütüvvet-Melâmet İlişkisi", **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, 2011, s. 120.

vera' ve zühd tavırlarını gösteren, dînî şekil ve merasimlere önem veren Irak ve Şam sûfîlerinden ayıracak nazarî ve pratik bir tasavvuf anlayışı inşa etmişlerdir.[1739] Çünkü sûfîler dindarlığın mânevî esaslarına hassasiyetle bağlı kalsalar da âdâb, usûl, hırka, sema ve tören gibi dış görünüşe ve merasime dair şeylere de önem vermişler, bu yönleriyle toplumda ayrı bir zümre olarak yer almışlardır. Hâlbuki melâmetîler, halktan biri gibi görünmeyi tercih ederek, kendilerini farklı gösteren hareketlere, hırka ve semâ gibi kimliklerini açık eden şeylere kesinlikle karşı olmuşlardır. Esas amaçları riyâya düşmeden ihlâsı gerçekleştirmek olduğu için, onlar sıradan bir mümin gibi yaşamayı şiar edinmişlerdir.[1740]

Hicrî III. asrın ortasında Nişâbûr'a intikal eden tasavvuf, melâmetiyye olarak zuhûr etmiş fakat buradaki Nişâbûr Medresesi, Bağdat ve Belh Medreseleri'yle ilişkisini kesmemiş, bilakis ziyaret, sohbet ve talebeliklerle bu ilişkiler sürmüştür.[1741] Devam eden bu münasebetler sayesinde genel mânâda ehl-i tasavvuf arasında sûfî-melâmetî gibi ayrımların neden meydana geldiği, onları buna iten sebeplerin neler olduğu daha iyi anlaşılır. Sûfîlik ve melâmetîlik ayrımı genel hatlarıyla yukarıda gördüğümüz şekildedir. Burada ilk dönemden itibaren bu iki anlayışa dair ayrımın ne şekilde telakkî edildiğine ve farklı bakış açılarını teorik mânâda ele alan müelliflerin sûfî ve melâmetî tipine dair yaptıkları karşılaştırmalara yer vermek istiyoruz.

3.7.2. Sûfî ve Melâmetî Arasındaki Farklar

Afîfî, Sülemî'nin melâmet risâlesine yaptığı tahkîkin başında şöyle diyor:

> *Hicrî III. yüzyılın ikinci yarısında Horasanda'ki Nişâbûr şehrinde kendisine Melâmetiyye veya melâmiyye denilen sûfî fırkalardan bir fırka zuhûr etti. Bu yolu İslâm tasavvuf tarihinde vera' ve hakiki takva ile ayrıcalıklı olan, yolun en sâdık ricâli tesis etti. Bu dönemde Melâmet mesleği* ancak zühdün baskın olan sûretlerinden bir sûretti. Bu yolun özellikleri ve bölgesel ayrıcalıkları vardı. Tasavvuf sûretlerinden biri değil, zühd sûretlerinden biri diyorum. Çünkü melâmetiyye mesleği başından sonuna kadar amelî bir meslek, kendisiyle nefis mücâhedesi ve riyâzetinin kastedildiği bir sistemdir... Onların çabası İslâmî zühdle onun ilk basit sîretine dönmektir.*[1742]

[1739] Afîfî, **Tasavvuf**, ss. 245-246; Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarikatlar**, s. 115, 120.
[1740] Öngören, XL, s. 121.
[1741] Afîfî, **Tasavvuf**, ss. 87-88.
* Burada *meslek*, sülûk edilen yani gidilen ve tutulan yol anlamında kullanılmıştır.
[1742] Afîfî, **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 3.

Buna göre melâmetiyye hareketi tasavvuf ve sûfîlik karşısında aslında bir öze dönüş ve geçmişe özlem olarak değerlendirilebilir. Bu özlem; hırkası, tâcı, meclisi, töreni veya semâıyla ortaya çıkan ve bu hakikatleri teorikleştirip -çoğunlukla da şekle indirgedikleri düşünülen- ilk sûfîlerden ayrılma ve bir mânâda özeleştiri, kınama ve hatırlatma olarak kendisini gösterince melametiliğe dönüşmüş oldu. Buna göre melametiyyenin, hicrî III. yüzyıl yarısından sonraki nevzuhûr zühd hareketi olduğu düşünülebilir. Nitekim zâhid zümreleri gibi, onların da en dehşetli düşmanı kendilerinde bulunan nefstir. Bu konuda Hz. Peygamber'in hayatında pek çok örnek olsa da onların stratejisi çok daha ileri boyutlara gitmiştir. Çünkü tamamen ruhsal/içseldir.[1743]

Melâmet hareketi, temelde tasavvufun Nişâbûr ekolü olarak görülmüş ve tasavvuftan tamamen ayrı olarak incelenmemiştir.[1744] Dolayısıyla Melâmetîler ile sûfîler arasında bir sınır çizmek ya da ayrım yapmak her zaman kesin değildir.[1745] Ancak yine de ehl-i tasavvuf arasında iki meşrebe dair farkı görmek mümkündür.

Tasavvuf klâsiklerinde sûfîlik ve melâmetîliği karşılaştıran ve melâmetten yana tavır alan ilk kişilerden birinin, Belh'te melâmetî geleneğin ilk temsilerinden olan Şakîk el-Belhî olduğu söylenebilir. İbnü'l-Cevzî'nin eserinde karşılaştığımız bir hikâyeye göre Şakîk, gösterişçi bir şekilde üç yüz bin dirhem sadaka verdiğini, yirmi sene sûf/yün giydiğini anlatır ve der ki: "Abdulaziz b. Ebî Ravvâd (ö. 159/775) ile karşılaşıncaya dek bilmiyordum. Bana dedi ki: 'Ey Şakîk, iş arpa yemekte, sûf ve kıl giymekte değil; mârifettedir. Allah'a ibadet edip, O'na şirk koşmamandadır.'[1746] Bu rivâyette şekil ve gösterişin değil; hakiki mânâda mârifetin esas olduğuna yapılan vurgu henüz zühd dönemindeki ilk eleştirilere ve en mühimi de melâmetî çizginin nüvesine işaret eder.

Melâmetînin; dış görünüşe, törene ve gösterişe önem vermemesinin onu sûfîden ayıran önemli bir özelliği olduğu mâlumdur. Buna bir vurgu da Ebû Türâb en-Nahşebî'nin ashâbını uyardığı "Sizden kim, murakkaa (yamalı hırka) giyerse, dilencilik yapmış olur. Kim hankâh ya da mescitte (boş boş) otururşa dilencilik yapmış olur. Kim de yüzünden Kur'ân okur ya da insanlar duysun diye bunu yaparsa,

[1743] Geoffrey, p. 67.
[1744] Trimingham, p. 265.
[1745] Alexander Knysh, **Islamic Mysticism A Short History**, Leiden, E. J. Brill, Boston, 2000, p. 96; Trimingham, p. 264.
[1746] İbnü'l-Cevzî, **Sıfatu's-Safve**, IV, ss. 159-160.

dilencilik yapmış olur"[1747] şeklindeki sözlerinde mevcuttur. Nahşebî'ye göre bu yolun hakikatine erişmek; yamalı hırka giymekle, adı ve yeri belirli, halkın da rağbet ettiği bir ibadet mekânını mesken tutmakla veya ibadet nev'inden şeyleri umûm önünde alenen yapmak gibi riyâya sebep olacak eylemlerle değildir. Onun bu sözlerinde bazı sûfîler için önem arzeden giysi, mekân ve tören gibi zâhire yönelik unsurlara açıktan bir gönderme bulunur ve bunlarla öne çıkmanın kişiyi halk önünde zelil edebileceğine işaret vardır.

Hucvirî, hicrî III. ve IV. yy. tasavvuf yollarından biri olan ve Hamdûn el-Kassâr'a nispetle Kassâriyye denen fırkanın esasının melâmeti izhâr ve neşretme olduğunu belirtmiştir. Bu bölümde Hamdûn'la ilgili, -fütüvvet bahsinde aktardığımız- melâmetî ve sûfî farkına vurgu yapan hikâyeyi anlatmıştır.[1748] Melâmetîliğin kurucusu olarak bilinen Hamdûn ile Nişabur'da ilk fütüvvet ehli olarak bilinen Nûh el-Ayyâr arasındaki bu olay, riyâ ve iddia emâresi taşıdığı için hırka giymemenin lüzûmuna bir kanıttır. Aralarında geçen bu kısa diyalogta Nûh, dînî hayatın şekil ve hakikatini anlamada, melâmetî ve sûfî metod arasındaki temel ayrımı özetler.[1749] Hartmann'a göre Nûh, kendisinin ve Hamdûn'un civanmertliğini ayırsa da bu, fütüvvetten ayrı bir şey değildir. Onun civanmertliği sûfî kisvesini takınarak ilahî kanunlara itaatken; Hamdûn'un civanmertliği bu kisveden ferâgat olup, Hakk'a karşı mânevî itaatin derûnîliğindedir (yani melâmettedir).[1750]

Elbiseleri[1751] değiştirmeyi terk edip, halkla zâhir üzere olmak, onların zıddına bulunmamak ve sırrın ıslahı için cehd sahibi olmak, melâmetîlerin usûlündendir. Onların şiarı Hz. Peygamber'den rivâyet edilen: "Şüphesiz Allah sûretlerinize değil, kalplerinize ve niyetlerinize bakar"[1752] hadîsindeki gibidir.[1753] Hırka ve giysi türünden şekilsel unsurlara önem vermemek ve mümkün olduğunca bunlardan uzak durup, öze yönelmek melâmetîyi sûfîden ayıran bir nitelik ve daha çok da Nişabur ekolüne has bir davranış tarzı olarak bilinir. Ancak Cüneyd gibi Irak tasavvufuna ya da diğer

[1747] Ebû Nuaym İsfahânî, X, s. 46; Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 74.
[1748] Hucvirî, s. 192, [**Hakikat Bilgisi**, s. 247]. Hikâye için ayrıca bkz. Attar, ss. 399-400, [**Evliya Tezkireleri**, s. 372]; Fâvî, s. 232.
[1749] Afîfî, **Tasavvuf**, ss. 246-247.
[1750] Hartmann, s. 352.
[1751] Fâvî burayı elbise yerine "ennâs: insanları" şeklinde okumuştur. Bkz. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 315.
[1752] İbn Mâce, Zühd, 9, s. 689 [nr. 4143].
[1753] Sülemî, **Risâletü'l-Melametiyye**, 56a, [nşr. Afifî, s. 113]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 315, [nşr. Fâvî].

ekollere mensup birçok sûfînin de melâmetî meşreb üzere olduklarına; şekil, tören gibi riyâya sebep olabilecek ve hakikatten alıkoyacak şeylerden kaçındıklarına dair örnekler vardır. Rivâyete göre Cüneyd âlim tarzında giyinirdi. Sohbetinde bulunanlar [ashâb], "Ne olur mürîdlerin hatırı için hırka giy!" dediklerinde onlara, "Hırkanın ve yamalı elbise giymenin bir işe yaradığına inansam demirden ve ateşten elbise yaptırıp giyinirdim. Ancak her an içime, *itibar hırkaya değil ancak yanık kalbe (hurkaya)dir*, diye nida olunur!" cevabını vermiştir.[1754] Bu olay daha önce de belirttiğimiz gibi melâmetî ve sûfînin kat'î çizgilerle ismen ve bölgelere göre ayrılamayacağını da göstermektedir. Zira ilk sûfîler arasında gösterilen ama melâmetîler arasında gösterilmeyen Cüneyd'in zihin dünyâsı ve tasavvufî çizgisi melâmetîlikten izler taşır. Aynı şekilde Bağdat'ta birçok sûfî tarafından sergilenen belli bir mânevî gösterişçiliğe karşı olan melâmetîler, özellikle Cüneyd'in tutumuyla ilişkili ve benzer bazı şeylerin temelini atmışlardır.[1755]

Bağdatlı Ebû Saîd el-Harrâz'ın da melâmetî meşrebe sahip bir sûfî olduğunu gösteren sözü şöyledir: "Sûfiyye ile elli sene arkadaşlık/sohbet ettim. Onlarla aramda herhangi bir ihtilaf meydana gelmedi." Kendisine bunun sebebi sorulunca şöyle cevap verir: "Çünkü nefsimin aleyhinde hareket ettim."[1756] *el-Luma*'da Harrâz'ın bu ifadesi "Sûfîlerin Sohbet (Arkadaşlık) Âdâbı" isimli başlık altında bulunur. Harrâz genel anlamda sûfîler topluluğuyla arkadaşlığın âdâbı ve onlarla aynı mecliste bulunmanın birtakım kaide ve ölçülerini vermiştir. Buna göre onlarla hoş geçim için bir melâmetî gibi nefsanî istek ve arzuları öteleyip, mücâhede yoluyla onu yönetmek ve emrettiklerinin tersini yapmak gerekir. Bununla birlikte "nefse muhalefet etmek ve nefsin kusurlarını görmek" sûfîler zümresinin de kendi içlerinde ve başkalarına karşı sohbet ve arkadaşlıktaki usûlündendir.[1757]

Ekoller arası bu etkilenmeyle ve geçişlilikle birlikte, aslolan sûfî ve melâmetînin hangi yönlerden ayrıştığıdır. Bu ayrışmaya dair net tespitlerden birine

---

[1754] Bu rivâyete Attâr'ın eserinde tesadüf ettik. Bkz. **Tezkiretü'l-Evliya**, ss. 418-419, [**Evliya Tezkireleri**, s. 390].
[1755] Geoffrey, p. 67.
[1756] Serrâc, s. 234; Sülemî, **el-Mukaddime**, s. 27; Attâr, s. 452, [**Evliya Tezkireleri**, s. 421]; Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, s. 432. Kuşeyrî aynı rivâyeti elli sene yerine uzunca bir süre şeklinde aktarmıştır. Bkz. **er-Risâle**, s. 93.
[1757] Mesela Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde "Nefse Muhâlefet ve Onun Ayıplarını Hatırlama" isimli bir bâb vardır. Bkz. ss. 274-278. Hucvirî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*'unda ise "Sohbet ve Onun Âdâb ve Ahkâmı" başlığı altında sohbet/arkadaşlık âdâbından detaylıca bahsedilmiştir. Bkz. ss. 369-389, [**Hakikat Bilgisi**, ss. 396-409]

Nîsâbûrî'de rastlıyoruz. Ebû Hafs en-Nîsâbûrî' melâmetî mürîdleri ve sûfî mürîdleri, hakikatleri ve kerâmetleri açıklama ve gizleme noktasında karşılaştırmış, bunda melâmet ehlinden yana olmuştur. Ona göre zâhirleri alenî, hakikatleri ise gizli olduğundan, melâmet ehlinin mürîdleri için bir tehlike yoktur. Sûfiyyenin mürîdleri ise iddialarının çokluğu; hakikatlerinin azlığı nedeniyle her mütehakkikin alay ettiği saçma boşboğaz davalarını/iddialarını ve kerâmetlerini izhâr ederler.[1758] Yani melâmetîler mânevî hâllere dair hakikatleri gizleyen; sûfîler ise çok fazla bir paya sahip olmadıkları bu hakikatlerin yerini, iddia ve kerâmetleri açığa vurmakla dolduran bir zümredir.

Harkûşî'nin[1759] melâmetiyye ve sûfiyye zümresine dair yaptığı net bir mukayeseye göre Melâmetiyye ve sûfiyye arasındaki farklar şunlardır:

> *Melâmetiyye'nin usûlü ilme mebnîdir. Sûfiyyenin usûlü hâle mebnîdir.*
> *Melâmetiyye kesbe yani kazanmaya teşvik edip ona özendirir. Sûfiyye ise kesbi terke teşvik edip, kesbden uzaklaştırır.*
> *Melâmetiyye elbiseyle ün kazanmaktan ve murakkaalarını göstermekten nefret ederken, sûfiyye buna meyleder.*
> *Melâmetiyye raks, semâ ve sûfiyyede bulunan sayha atma, vecde gelme gibi hâlleri eleştirip inkâr eder.*[1760]

Buraya kadar yer verdiğimiz söz ve hikâyelerde sûfî ve melâmetî tipi karşılaştırmalarında melâmetî öne çıkmış ve övülmüş, sûfî tipine ise eleştirel gözle bakılmıştı. Ancak melâmetînin birtakım özellikleri, bazı kimseler tarafından açıkça eleştirilmiş ve sûfî-melâmetî kıyasında sûfînin melâmetîden üstün görülmesine neden olmuştur. Afîfî, melâmetî düşüncenin; amelleri ayıplamak, suçlamak, kusurlardan konuşmak, nefsle mücadele gibi anlayışlarının iki kaynağının Mecûsî-Zerdüşt felsefesi ve fütüvvet nizamı olduğu, ikisinin de Fârisî veya Hint-Farısî kökenli olduğu bilgisini aktarır. Melâmetînin hüzünlü olması, amellerinde daima kusur bulması, bu kusurdan dolayı sürekli kendini suçlamayı doğru bulması, onun âleme İslâm dışı pesimist bir

[1758] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, 48b, [nşr. Afîfî, ss. 88-89]; krş. Sülemî, **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 290, [nşr. Fâvî].
[1759] Eserde mukayese yapan kişinin ismi Ebû Sa'd el-Vâiz olarak verilse de bu kişinin Harkûşî olması muhtemeldir. Zira *Şerefü'l-Mustafâ* adıyla bilinen eserinde tam ismi "el-Vâiz Ebû Sa'd Abdulmelik b. Ebî Osman Muhammed b. İbrahim el-Harkûşî en-Nîsâbûrî" olarak geçmektedir. Bkz. **Şerefü'l-Mustafâ**, tah. Es-Seyyid Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim el-Ğamrî Âli Ba'levî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mekke, 1424/2003.
[1760] Harkûşî, **Tehzîb**, s. 40.

gözle baktığına işarettir.[1761] Nitekim Ebû Bekir el-Vâsıtî Nişabur'a geldiğinde, Ebû Osman el-Hîrî'nin öğrencilerine "Şeyhiniz size ne yapmanızı emrediyor?" diye sorar. Öğrenciler: "Taatleri îfâ etmemizi sonra da bu yaptıklarımızı kusurlu görmemizi emrediyor" derler. Bunun üzerine Vâsıtî: "Şeyhiniz size tam anlamıyla Mecûsîliği emrediyor. Amellerinizin kaynağını ve hakikî fâilini görerek, kendinizden gâib olmanızı emretseydi ya!" cevabını vermiştir.[1762] Bir anlamda sûfî-melâmetî çekişmesini düşündüren bu enektoda göre melâmetî, her an yaptığı amelle ilgilenip onu eleştirmekle meşgulken, bu amelleri kimin için yaptığının farkına varmaz. Oysaki sûfî fenâ hâlinde her şeyden ve nefsinden bile geçerek sadece Hakk Teâlâ'yı mülâhaza eder. Bu bakımdan Vâsıtî'nin düşüncesinde sûfî, melâmetîden efdâldir ve kaynağını dışarıdan değil; İslâm'ın özünden almıştır.

Bazı sûfî müellifler de melâmetîlik ve sûfîlik arasındaki ayrımların farkına varmışlar ve daha sonra bu karşılaştırmayı eserlerinde sistemli bir şekilde ele almışlardır. Harkûşî'nin, Sülemî'yle aynı dönemde telif ettiği eserinde, konu hakkında ehl-i tasavvufun birtakım sözlerine yer verdiğine değinmiştik. Sülemî'ye gelince o, risâlesinde sûfî ve melâmetî ayrımını bizzat kendisi geniş ve sistemli bir şekilde yapan ilk müelliflerdendir. İlim ve hâl erbâbını üç kısma ayıran Sülemî, ilk tabakanın ahkâm ilimleriyle meşgul, şeriat esasları ve dinin usûlüyle ilgili ihtilaf ve meselelerin erbabı olan şeriat âlimleri ve din imâmları olduğunu belirtir. Sülemî'ye göre ikinci tabaka, -sûfiyye olarak nitemese de- sûfîlerdir. Onlar Allah'ın mârifetiyle özel kıldığı havâsstır. Allah onları içinde halkın bulunduğu bütün meşguliyet ve irâdeden almış/kesmiştir. Onları kendisiyle meşgul etmiştir ve irâdeleri O'nun içindir. Himmetleri Allah için ve O'nun üzerine toplanmış bir himmettir.[1763] Onlar için halkla oldukları bir zemin ve hüküm yoktur. Onlar, Allah'ın kendilerini kerâmet türü şeylerle özel kıldığı havâssu'l-

[1761] Afîfî, **Tasavvuf**, s. 89. Afîfî'nin, melâmetînin hüznünü ve kendisini kusurlu görmesini İslâm dışı ve pesimist bulması, "hüzünlü olmak, nefs mücâhedesi, âlemi ve dünyâyı kötülemek" gibi hususlara yönelik pek çok âyet ve hadîsin var olması bakımından mahzûrlu gözükmektedir.

[1762] Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 133; Câmî, ss. 224-225, [**Evliya Menkıbeleri**, ss. 309-310]. Afîfî'nin bu anektotta, öğrencilerin cevabına binâen Vâsıtî'nin Mecûsiliğe yakın gördüğü şeyin sebebini âleme kötümser gözle bakmak olarak temellendirdiği anlaşılıyor. Bkz. **Tasavvuf**, s. 89. Oysaki Câmî'nin de naklettiği gibi Vâsıtî'nin Mecûsîlik'ten kastı "ben ve O" ikiliği meydana gelmesidir. İbadeti kusurlu bulmak, ibadeti kendinden görmek demektir. Hâlbuki yalnızca O görülmelidir. Bkz. **Nefehât**, s. 225, [**Evliya Menkıbeleri**, ss. 309-310]. Nitekim Mecûsîlik temelde düalist Tanrı inancı (iyilik tanrısı: Ahura Mazda ve kötülük tanrısı: Ehrimen) ve bununla birlikte politeizm esasına dayanan bir dindir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII, ss. 281-282.

[1763] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 47b, [nşr. Afifî, s. 86]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, ss. 286-287, [nşr. Fâvî].

havâstır. Allah onların kalplerini gizli şeylerden kesmiştir. O'nun için ve O'nunladırlar. Bu, muamelât yolunu iyice bilmelerinden/uygulamalarından sonradır. Kalpleri Allah'a bakar ve gaybı gözetler. Özleri ibâdet zînetiyle süslüdür. Zâhirleri şeriatın sünnetinden hiçbir şeyle çelişmez. Bâtınları da gaybı mülâhazadan hâlî değildir. Onlar Nebî'nin kendileri hakkında: "Kim kaygılarını teke indirirse, Allah diğer kaygılarına kefil olur"[1764] dediği kimselerdir. İşte onlar Allah'ı bilen mârifet ehlidir.[1765]

Sûfiyyeyi yukarıdaki sözlerle tasvir eden Sülemî, üçüncü tabakanın ise "Melâmetiyye" olduğunu belirtmiştir. Allah bâtınlarını kurbet, yakınlık ve ittisalden olan kerâmet türleriyle süslemiştir. Bütün kurbet üns ve vuslatta yüce rütbelerde olunca; Hakk onları halkın keşfetmesine izin vermekten sakınır/kıskanır. Halka, şeriat hükümleriyle ve edeb çeşitleriyle meşgul olma ve muameleye devam etme anlamındaki zahirlerini aşikâr eder. Hakk ile hâlleri cemu'l-cemde ve kurbette sâlim olmuştur. Bu, bâtının zâhire etki etmediği en kıymetli hâllerdendir. Bu yakınlık ve yaklaşma sebebiyle, melâmetînin hâli, yüce mahalle yükseltildiğinde "kābe kavseyni ev ednâ"da olan Hz. Peygamber'in hâline benzer. Hz. Peygamber sonra halka dönünce onlarla zâhirî hâllerde konuşmuş, yakınlaşma hâli ve kurbtan zâhirine hiçbir şey etki etmemiştir.

Sülemî bu üç tabakanın özelliklerini anlattıktan sonra melâmetîyi Hz. Peygamber'in miraçtaki haline; sûfîyi ise Hz. Mûsâ'nın hâline benzetir. Zira Hz. Mûsâ, Allah kendisine konuştuktan sonra O'nun yüzüne bakmaya bir takat bulamamıştır.[1766] Bu karşılaştırmada o, melâmetînin sûfîden üstün olduğuna açıkça vurgu yapmıştır. Afîfî bu hususu şöyle değerlendirmiştir:

> *Sülemî'nin nazarında sûfî ve melâmetî arasındaki temel fark, sûfînin zâhirinin, bâtınını göstermesi/ ve kendisine söz ve fiillerindeki sırların âşikâr olmasıdır. Bu sebeple sûfî, Hallâc ve diğerlerinin de yapmış olduğu gibi davasını ızhâr etmekten çekinmez. Allah'ın kendisine gayb sırlarından açtığı şeyi ilan etmekten ve Allah'ın onun eline verdiği kerâmetle insanların karşısına çıkmaktan da sakınmaz. Ancak melâmetîye gelince o, Allah'ın sırrını koruyandır. Rabbi ve kendisi arasındakini nefsinde gizler. Melâmetînin bunun üzerine bir iddiası yoktur. Çünkü onun nazarında iddialar, boşboğazlık ve cehâlettir. Böyle yapmak yetersizlik/ihmalden dolayı tahakkukun yokluğuna delâlet eder. Melâmetî,*

[1764] İbn Mâce, Zühd, 2, s. 683 [nr. 406].
[1765] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, s. 23.
[1766] Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 48a, [nşr. Afifî, s. 87]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 288-289, [nşr. Fâvî].

kerâmetin Allah'ta bir sınanma/ibtilâ olmasından korktuğundan, kerâmeti ızhâr etmez. O, kerâmetle nefsin gururu ve şaşkınlığını imtihan eder. Melâmetî, insanların kendisiyle fitneye düşeceğinden korkarak bunu açık etmez.[1767]

Melametîyi sûfîden ayıran nokta mânevî hâller konusunda iddia sahibi olmaması ve bunları açığa vurmaktan -riyâ olur endişesiyle- mümkün mertebe kaçınması iken; sûfîyi melâmetîden üstün kılan nokta fenâ hâline ulaşması nedeniyle sadece Hakk'ı görmesi ve tavırlarını halka göre değil, Hakk'a göre ayarlamasıdır.

3.7.3. Melâmetî ve Fetâ İlişkisi

Araştırmalarımız neticesinde melâmet kavramının en fazla ilişkisi bulunduğu kelimelerden birinin fetâ olduğunu gördük. İlk dönem melametiliği, kendine özgü bazı nitelikleri bulunan bir hareket olmakla birlikte, hem fütüvvet hem de tasavvufla irtibatlı ve iç içe bulunmuştur.[1768] Tasavvuf, melâmet ve fütüvvet arasında birtakım alâkalar mevcuttur. Sülemî'nin, risâlesinde melâmetiyye hakkında naklettiklerini sûfiyye ve fütüvvet ehlinin sözlerinden almış olması da bunun bir göstergesidir. O; Yahya b. Muâz, Şah el-Kirmânî ve Sehl et-Tüsterî'nin konuyla ilgili sözlerini aktarmıştır. Bâyezîd el-Bistâmî'nin sözlerinden öyle çok nakleder ki okuyucuya onun melâmetiyyeden biri olduğunu tehayyül ettirir.[1769] Bu üç oluşumun kendi aralarında meydana getirdikleri ikili ilişkiler de mevcuttur. Mesela fütüvvet-melâmet, sûfîlik-fütüvvet, fütüvvet-sûfîlik, sûfîlik-melâmet gibi. Bu ikili ilişkilerden bazılarının diğerlerinin önüne geçtiği de vâkîdir.

Nûh el-Ayyâr ve Hamdûn el-Kassâr arasında ve yine Ebû Hafs ile Cüneyd el-Bağdâdî arasında geçen fütüvvetin mâhiyetinin söz konusu olduğu hikâyelerdeki diyaloglarda mekteb ve tasavvur farkının neden olduğu muhtelif fütüvvet tarifleri yer almıştır. Burada "odak kelime" fütüvvettir. Tariflerin, temelde *fütüvvet-melâmet* ilişkisine dayanmakla birlikte *fütüvvet-tasavvuf* ilişkisi; *melâmet-tasavvuf* farkı gibi

---

[1767] Bu değerlendirme için bkz. Afifî, **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 19. Sülemî'nin bu açıklamaları daha sonra İbn Arabî'nin görüşlerine etki etmiştir. Bkz. İbn Arabî, **el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye**, III, ss. 34-35. Ayrıca bkz. Bolat, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru", s. 464. Sözkonusu mukayesede sûfîyi melâmetîye tercih eden Sühreverdî'nin görüşleri için ise bkz. Sühreverdî, **Avârifü'l-Meârif**, ss. 72-74. Câmî'nin görüşleri için bkz. **Nefehât**, s. 16, [**Evliya Menkıbeleri**, s. 71].

[1768] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 152.

[1769] Fâvî, s. 233.

hususlara işâret ettiği görülür. Bu hikâyelerde sûfî meşreb kişilerin, fütüvveti zühd ve tasavvuf ağırlıklı; melâmetî meşreb kişilerinse onu melâmet ağırlıklı tarif ettiğini ve fütüvvetin, her iki meşrebin de benimsediği bir esas olduğunu ele almıştık. Fakat bunlardan fütüvvet-melâmet ilişkisi, sûfîlik-fütüvvet ilişkisinden daha güçlüdür. Afîfî bunu şöyle açıklar: "Ben bu konuda Sülemî'nin risâlesine itimad ederim, öyle ki fütüvvetin melâmetiyye ile bağı, sûfiyye ile olan bağından daha kuvvetliydi. Bunu, Sülemî'nin, melâmetiyyenin sıfatlarını açıklamak istediğinde özellikle fütüvvetin sıfatlarını zikretmesi destekler."[1770]

Bu bölümdeki esas amacımız melâmet ve fütüvvet münasebeti üzerinden fetâ ve melâmetî tipinin ilişkisini ele almaktır. Bu konuda öncelikle belirtmemiz gereken, fütüvvet teriminin melâmetten önce kullanılmaya başlandığıdır. Tasavvufun ilk ve en eski kaynaklarında melametîlerin fütüvvet ricâli arasında gösterilmesi bu durumun delilidir.[1771] Bununla birlikte ehl-i tasavvuf arasında hem melâmet ehline hem de fütüvvet zümresine mensup kişiler görülür. Melâmet ehlinin önderlerinden ve bu hareketi tesis edenlerden Ebû Hafs el-Haddad aynı zamanda fütüvvet ehlindendir. Melâmetî sûfî Ebû Osman el-Hîrî'nin durumu da böyle idi. Aynı şekilde Yahya b. Muâz, Şah Şücâ el-Kirmânî, Ebû Türâb en-Nahşebî, Ahmed b. Hadraveyh[1772], Hakîm et-Tirmizî gibi sûfî ve fütüvvet ehli de melâmetîlerle yakın ilişki içindeydi.[1773] Bu bakımdan melâmetîlik ve fütüvvet arasında yol, yöntem, gidiş ve ricâl olarak yakınlık ve akrabalık olduğu görülür.[1774]

Bir görüşe göre ilk klasiklerde melâmetîlerin genelde fityân arasında gösterilmesi, iki kavram arasındaki alâkaya işaret etmekle birlikte; fütüvvetin melâmetten daha kapsamlı bir kavram olduğunu ve sûfî çevrelerde daha fazla kabul

---

[1770] Afifî, **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 27; Bolat, **Melâmetîlik**, s. 288. Bu örneklerden biri de Sülemî'nin melâmet ehline yönelttiği, fütüvvet isminin kime lâyık olduğuna dair sorudur. Bkz. Sülemî, **Risâletü'l-Melâmetiyye**, vr. 49b, [nşr. Afîfî, ss. 92-93]; krş. **Usûlü'l-Melâmetiyye**, s. 302, [nşr. Fâvî]. Sülemî'nin, daimî olarak melâmetîleri fütüvvet teşkilatına bağladığı söylenebilir. Genel olarak cömertlik, mertlik ve diğergamlık olarak belirlenen fütüvvet idealleri, açık bir şekilde melâmetî doktrinle uyuşmuştur. Bkz. Knysh, p. 97.

[1771] Kara, "Melâmet-Fütüvvet Münasebeti", **Türk Kültürü ve Ahîlik Sempozyumu Tebliğleri**, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, (13-15/09/1985-Kırşehir), s. 188; Kara, "**Melâmetiyye**", s. 567.

[1772] Mesela Hucvirî, melâmet hareketinin önderlerinden Ahmed b. Hadraveyh'in fütüvvet ehlini idare eden ve melâmet yolunu tutan biri olduğunu belirtmiştir. Bkz. **Keşfü'l-Mahcûb**, s. 126, [**Hakikat Bilgisi**, s. 185].

[1773] Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik**, s. 153. Bu ilişki hakkında bir değerlendirme için bkz. Bolat, **Melâmetîlik**, s. 282.

[1774] Fâvî, s. 227.

gördüğünü de ispat eder.[1775] Fütüvvet kavramına dair bu durum, bize her fetânın melâmetî olduğu genellemesini akla getirebilir.[1776] Oysa Gölpınarlı'nın da belirttiği üzere, (her melâmetînin fütüvvete girmiş olması mümkün olmadığı gibi) her fütüvvet ehlinin melâmetî olması düşünülemez.[1777] Buna rağmen fütüvvetin melâmetten daha kapsamlı ve makbul olduğuna örnek, bazı müelliflerin melâmetten ya da temsilcilerinden hiç bahsetmezken, fütüvvete yer vermesi olabilir. Nitekim Kuşeyrî, onlardan biridir. Bu aynı zamanda melâmet kelimesinin menfî düşünceler çağrıştırmasıyla da ilişkilidir. Melâmetî meşreb sûfîler bile genelde fütüvvet kelimesiyle nitelenmiştir. Öte yandan *et-Taarruf* gibi bazı eserlerde olumsuz yaklaşım nedeniyle her iki kavrama yer verilmemesi, ikisi arasındaki yakın ilişkiye işaret eder. Hucvirî'nin de fütüvvetten bahsetmeyip melâmete ayrıntılı bir şekilde yer verme nedeni, bu iki kavram arasındaki yakınlık ve yekdiğerinin yerini tutabileceği fikri olabilir.[1778]

Ehl-i tasavvufa ve bu işin teorisyenlerine göre fütüvvet ve melâmet arasında var olduğu düşünülen müspet ilişki, son dönemde bazı araştırmacılar tarafından reddedilmiştir. Nitekim Sülemî'nin melâmete dair risâlesini inceleyen Hartmann bunlardan biridir. Hartmann'ın ilgili makalesini Türkçe'ye tercüme eden Köprülüzade Ahmed Cemal (ö. 1979) bunu şöyle ifade etmiştir:

> *Horten, Melâme ile fütüvvetin mümessillerini yekdiğerinin zıddı olarak gösteriyor. Mûmaileyhin bu hususta verdiği tafsilat ne kadar faydalı olursa olsun bu zıddiyetleri -bilhassa başlangıçta- pek ziyade mübalağa ile tahminden içtinap etmelidir… Herhâlde şurası dikkate şayandır ki Sülemî melâmetîliğin mahiyetini*

[1775] Bkz. Bolat, **Melâmetîlik**, s. 288.

[1776] Böyle bir mülâhazanın nedeni Izutsu'nun terimlerde uzanım ve mânâ genişliğine dair İbn Teymiyye'nin *Kitâbu'l-Îmân* adlı eserinden aldığı örneklere dayanır. Buna göre Cibrîl hadîsindeki üç kavram, İslâmî anlamda dîn kavramında üç ayrı derece oluşturur. En yükseği ihsân, ortası îmân ve onun ardından islâmdır. Öyleyse her muhsin mümindir. Fakat her mü'min muhsin değildir, her müslüman da mü'min değildir. Yani, ihsân kavramı anlamsal ya da amaçsal mânâda bu üçünün en genişidir ve kendisine bağlı kimseler bakımından (yani bir uzanım meselesi olarak) üç kavramın en darıdır. Uzanım bakımından en dar oluşunun nedeni îmân ve İslâm'dan daha az sayıda kimseye nasib oluşudur. Bütünüyle aynı ilişki, îmân ve islâm arasında da bulunmaktadır. İhsân îmânı, îmân da islâmı kapsar ancak muhsinler müminlerden, müminler de müslümanlardan daha özeldir. Bkz. Toshihiko Izutsu, **İslâm Düşüncesinde Îman Kavramı**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1984, ss. 77-78.

[1777] Bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, **100 Soruda Tasavvuf**, 2. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 126. Bu tür kesin yargılar, kavramların mânevî hâl neticesinde sübjektif olarak tarif edilmesi ve semantik açıdan hareketli, değişken yapıda olması nedeniyle hataya yol açabilir. Zira ele aldığımız dönem itibariyle fütüvvet daha kapsamlı olmasına rağmen, daha sonraki dönemlerde melâmetin öne çıkarak fütüvveti gölgede bıraktığı da olmuştur.

[1778] Kara, "Melâmet-Fütüvvet Münasebeti", s. 193.

vazıhan tayin eden tarifat meyanında fütüvve tarifatından da bahsediyor. Ve risâlenin sair yerlerinde de bu fütüvvenin mümessilleri olarak fityân mevzubahis oluyor. Burada filhakika sabit hudutlar yoktur. Muhtelif cereyanlar karmakarışık bulunuyor.[1779]

Fütüvvet ve tasavvuf arasındaki ilişkide tereddüt etmeyen Hartmann, fütüvvet ve melâmet arasındaki bağı, birbirlerine zıt iki fikir olmaları iddiasıyla inkâr etmiştir. Çünkü ona göre fütüvvet ashâbı takva ve şeref hissiyle bir araya gelen; melâmet ehli ise dünyâyı alenen küçümseyen ve rûhî ya da ahlâkî kemâle ulaşmak için nefsi levm etmeyi zarûrî bir vesile olarak gören ricâldir.[1780] Afîfî'ye göre fütüvvet bir noktada melâmete muârızsa o, sonraki dönem "aristokratların fütüvveti" de denilen Nâsırî - yani halife Nâsır Lidînillah dönemi- fütüvvettir.[1781] Buna göre fityân ve melâmetiyye zümresi arasında ilk dönem tasavvufu açısından yakın ve olumlu bir anlam ilişkisi olduğu rahatlıkla dile getirilebilir.

İlgili kaynak malzeme üzerinde yaptığı çalışmalar Sviri'yi, fityân ve melâmetiyye zümreleri arasındaki ilişkinin (özdeşlikten ziyade) bazı ilkeler üzerine kurulduğu sonucuna götürmüştür. Onun üzerinde durduğu ilkelerin, yine bu iki zümre arasındaki müspet ilişkiye işâret ettiği söylenebilir:

1. Îsâr ya da diğerkâm tavırlarından hareketle Melâmetiyye, "fityân" ile özdeşleştirilmiştir.

2. Melâmetiyye kendi tasavvufî yaşantılarını sosyal fütüvvet maskesi altında gizlemiştir. Nitekim melâmetî şeyh ve mürîdlerin çoğu bazı zanaat ve meslekleri çağrıştıran, el-Haddâd (demirci), el-Kassâr (ağartıcı), el-Haccâm (hacamatcı, tellak) gibi lakaplar almışlardır.

3. Melâmetiyye, fütüvvet terimini tasavvufî hiyerarşideki racûliyyet makamının şifre ismi olarak benimsemiştir. Adam (racul), adamlık (racûliyyet) gibi terimler kadar; mükemmel adamlık, kâmil adamlık gibi terimler de Sülemî'nin eserlerinde sıkça yer almıştır.[1782]

[1779] Hartmann, s. 346.

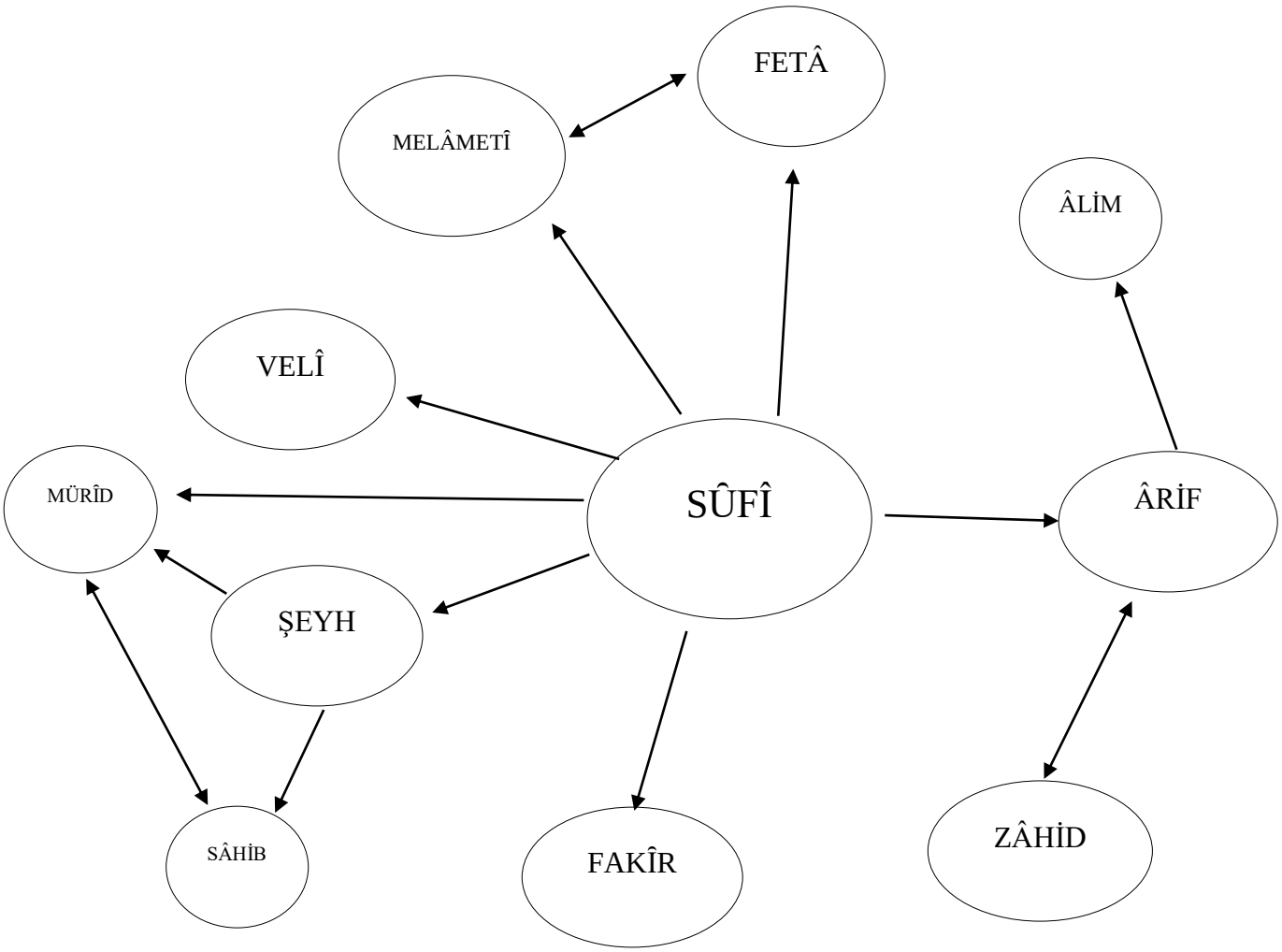
[1780] Hartmann, Nûh ile Hamdûn arasında geçen fütüvvet hakkındaki hikâyeye dair yorumunda fütüvveti sûfîlikle özdeşleştirmiş ve melâmeti bunun karşısında göstermiştir. Ardından da durumun müstesnalığına vurgu yaparak genelde fityânın sûfîler olmadıklarını eklemiştir. Bkz. "es-Sülemî'nin Risaletü'l-Melâmetiyyesi", s. 352.

[1781] Afîfî, **el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, s. 27.

[1782] Sviri, s. 461.

Sûfî ve melâmetî arasındaki ilişkiye benzer bir alâka, fetâ ve melâmetî arasında da bulunmaktadır. Bu ilişki tarihî birtakım verilere göre genelde müspet anlamda îzah edilse de bazılarınca reddedilmiş ve bunun menfî olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Ancak eldeki çoğu veri fetâ ve melâmetî arasındaki olumlu ilişkiye işâret eder niteliktedir.

Şekil 2*:* Sûfî Semantik Alanı Şeması



SONUÇ

Çalışmamız, bazı tasavvuf kavramlarının semantik analizi esasına dayanır. Ele aldığımız kavramlar, zühd ve tasavvuf döneminde ideal olarak ön plana çıkmış ve birtakım özellikleriyle akıllarda iz bırakmış bazı tipleri temsil etmektedir. Sıklıkla dile getirdiğimiz üzere kavramlar ve tipler semantik analiz yöntemi yardımıyla analiz edilmiştir. Bu yöntemin Temel İslam Bilimleri'ndeki ve özelde Tasavvuf alanındaki kavram çalışmalarında kullanılmaya en elverişli yöntemlerden biri olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte pek çok özelliği bünyesinde barındıran insan tipleri de esas alındığı için, söz konusu iki devirde karşımıza çıkan tipler aynı zamanda edebiyattaki "tip tahlili" yoluyla tahlil edilmiştir.

Zühd döneminin ideal tipi zâhiddir. Zühd çok eski dönemlerden beri bütün din ve toplumlarda, İslâm'dan hemen önce de câhiliye döneminde önem atfedilmiş bir değerdir. Zühd, İslâm'da da önemli bir yer tutar. Bir kavram olarak zühd Kur'ân'da esas anlamıyla yer almıştır. Ancak birçok âyette -lafzen olmasa da- zühde teşvik eden, dünyaya karşı nasıl bir tavır alınacağını öğütleyen ve onun izâfî mânâsına işaret eden mesajlar mevcuttur. Hz. Peygamber'e atfedilen pek çok hadîste ise bu kelimenin izâfî anlamıyla yer aldığı görülmüştür. Bir süre sonra da bir müslümanda bulunması gereken birçok ideal özelliği ihtiva eden pek çok konu, hicrî II. asırda ortaya çıkan *Kitâbu'z-Zühd* literatürüne malzeme teşkil etmiştir. Böylelikle kaynağını bizzat Kur'ân, sünnet ve İslâm'ın kendi doğasından alan bu anlayış, İslâm beldelerinde zühd hareketlerinin doğmasına sebep olmuştur.

İslâm tarihinde zühd hareketinin giderek yayılması ve bir süre sonra sistemleşmesinde özellikle Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra gündeme gelen ve "fitne" olarak adlandırılan vakaların payı büyüktür. Mevcut yönetimin gün be gün sekülerleşmesi ve birtakım dînî esaslardaki yozlaşmalar da bu hareketi destekleyen faktörlerdendir. Bu olaylara bir tepki olarak başlangıçta bireysel olarak başlayan zühd hayatı, bir süre sonra muhtelif bölgelerde daha sistemli olarak ekoller şeklinde kendisini göstermiştir.

Zühd kavramı, tasavvufta kuvvetli bir yan anlam kazanmıştır. Semantik açıdan incelendiğinde zühdün, birçok anahtar kavrama sahip olduğu görülür. Bu çalışmada üzerinde durulan temel anahtar kavramlar *dünyâ* ve *terk*tir. "Bir şeyi terk etmek, bir

şeye rağbet etmemek, ondan uzaklaşmak" mânâsındaki zühd, özel anlamda *dünyâ*yı *terk* etmeyi ifade eder hâle gelmiştir. Bu bakımdan bu üç terimin girift bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu ilk dönemde (zühd dönemi) zâhidâne hayatın bir gereği kabul edilerek, dünyâ algısı ve ona bakış tarzının genelde olumsuz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kişiye göre değişen bu bakış açısında coğrafya, kültür, ekol, siyâsî ortam gibi değişkenlerin yanı sıra, tecrübe edilen mânevî hâl sonucunda ifade edilmeye çalışılan düşünceler de âmildir. Zühdün diğer anahtar kavramı olan terk hakkında da muhtelif algı ve değerlendirmelerden söz edilmiştir. Terk, başta bilinen anlamda dünyâ hakkında olmak üzere; hırs, hevâ, kötülük gibi kalbi Allah'tan uzaklaştıran ve bu nedenle "dünyâ" denilebilecek şeylere karşı olduğunda zühdün anlam sahası içinde yer alır.

Zühdü temsil eden zâhid, zühd döneminin ideal tipidir. Başlangıçtan itibaren bu tip hakkında birçok tanım geliştirilmiştir. Hasan el-Basrî, Dâvud et-Tâî, Abdülvâhid b. Zeyd gibi bu yolun önderlerinin erken dönemden itibaren zâhidin ideal özelliklerine yönelik söylemlerde bulunduğu ve zâhidi tanımladıkları görülür. Her tanım bir diğerinden çeşitli yönleriyle ayrılmıştır. Bazı tariflerde zâhid dünyâ ile ilişkisi bağlamında; bazısında âhiretle irtibatına göre, kimisinde de sahip olunan şeylerin gönüldeki yerine göre takdir edilmiştir. Bu tarif ve tasniflerin bir bilinç ve algı meselesi olduğu ve dolayısıyla sübjektif esaslara dayandığı görülmüştür. Zâhidliğin çeşitleri, kişinin zâhid olması için birtakım emârelerin olması gerektiği gibi konular üzerinde de durulmuştur. Bununla birlikte bu tipi temsil etme niteliğine sahip olmayan ya da zâhid zümresini taklit eden olumsuz ve sözde tiplerden de bahsedilmiştir. Bunlar tasavvuf klasiklerinin bir bölümünde bu yolun ricâli vasıtasıyla dile getirilmiştir.

Zâhidin sözkonusu edilen pekçok özelliğinin yanısıra, zâhide yakın anlamlı kabul edilen bazı terimlerin de eserlerde yer aldığı görülmüştür. Bunlar temelde *nâsik* ve *mütekaşşif* olarak tespit edilmiştir. Bazen olumlu anlamda kullanılsa da nâsik ve mütekaşşif terimlerine genelde zâhidin tenkid edildiği bölümlerde, hatalı zühd uygulamalarına örnek olarak yer verildiği anlaşılmıştır. Daha sonra ise söz konusu kelimelerin kullanımında bir azalma olduğu görülmüştür.

Zâhid kelimesinin semantik alanındaki bazı anahtar kavramlar *kāri, vâiz, kās, âbid* ve *fakîr* olarak tespit edilmiştir. Münhasır özellikleri olan bu kavramların her birinin, temelde zühd ve zâhidlikle bir şekilde ilişkisinin olduğu anlaşılmıştır. Bu

yüzden zâhidin anahtar kelimeleri arasına girmeye aday olmuşlardır. Zâhidin semantik alanında *âlim* ve *fakîh* kelimelerinin bulunduğu da saptanmıştır.

Zâhidliğin gerektirdiği birtakım özellikler yanında farklı bakış açısına sahip olan; mârifet, tevhid, fenâ gibi birçok kavramı anlam dünyâsına katan bir tip daha ortaya çıkmıştır ki o, tasavvuf dönemine damgasını vuran sûfîdir. Yani tasavvuf döneminin ideal tipi "sûfî"dir. Sûfî kelimesinin kullanımı, yaklaşık olarak hicrî II. asrın sonlarında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Başlangıçta bazı seçkin kişilere münferiden verilen *sûfî* lakabı, daha sonra bir zümreye ad olarak *sûfiyye* şeklinde kullanılır olmuştur. Bundan sonraki aşama, bir zümre olan sûfîlerin ilmi ve yolu olan *tasavvuf* teriminin zuhûrudur. Bazı rivâyetlere binâen tasavvufa dair ilk tariflerin hicrî II. yy. sonu gibi erken bir dönemde ortaya çıktığı görüşü hâkimdir. Fakat tasavvufun özellikle bir ilim olarak, daha sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu ilimle uğraşan ve sûfînin ulaştığı mânevî mertebeye vâsıl olma çabasındaki bir tip olan mutasavvıfın ve mutasavvıflar zümresinin ise terim olarak tasavvuftan daha sonra yaygınlaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Tasavvufun bir terim olarak kullanılması ve hatta bir ilme isim olarak neş'et etmesi birkaç tarif nedeniyle erken dönemlere kadar götürülmüştür. Ancak hicrî III. asrın sonuna kadar tasavvuf kelimesine ilk sûfî müelliflerce de yer verilmemesi, tasavvufun bahsedildiği devirde bir isim olarak yaygın olmadığı ya da henüz hiç kullanılmadığı; buna binâen de tasavvuf ilminin tam olarak teşekkül etmediği hükmüne sevk etmiştir. Sûfîlerin ilmi olan tasavvufa geçiş dönemini, bazı yaygın veriler ışığında erken tarihlere isnat etmek ise problemli gözükmektedir.

Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin tarih sahnesine çıkışına ilişkin doğru verileri yakalayabilmek adına bu kelimelerin kökeni hakkında araştırma yapıldığında, konu hakkında dokuz çeşit fikre rastlanmıştır. Bunlardan bazıları, kaynağını direkt İslâm tarihi ve kültüründen almıştır ve tarihî verilerle mutabıktır. Diğerleri ise İslâm dışı kaynaklara dayandırılan ve pek fazla rağbet görmeyen savlardır. Meseleye dair muteber olan görüşlerin sadece birinin olasılığını düşünmek bazen yetersiz kalır. Çünkü bir kelimenin (etimolojik) kökenine dair bilgiler ve anlamlar aynı zamanda onun özelliklerine ışık tutar. Bu bakımdan sûfî kelimesinin tek bir kökene indirilemeyecek derecede şümullü vasıflar taşıdığı görülmüştür. Zaman ilerledikçe sûfî ve tasavvuf hakkındaki tek yönlü tanım ve yorumların çeşitlendiği ve birden fazla

kökene atıfta bulunulduğu tespit edilmiştir. Birçok tanım farklı görüşleri telif etse bile bunlardaki öncelik sırası en çok kabul gören bir iki kökene aittir.

Sûfî, dönemin ideal tipi olarak hicrî III. asırdan itibaren ulaşılan birçok veri ışığında değerlendirilmiştir. Bu verilerin onlar hakkında konuşan kişinin mensup olduğu bölge, ekol, mezhep gibi faktörlere göre farklılaştığı ve zenginleştiği anlaşılır. İslâm dışı çeşitli kültürlerin de bu gelişimde payı vardır. Sûfî hakkındaki tarif ve görüşlerin çeşitliliği, belirli konulara göre tasnifler yapma imkânını zorlaştırmaktadır. Örneğin bazı tariflerin, bir müddet sonra başka kişilere hamledilerek farklı bir konuda tekrar gündeme geldiği görülmüştür. Bu nevî şeyler tariflerin ilmî ve mutlak/keskin bir sınıflandırmaya tâbi tutulmasını imkân vermeyebilir. Çalışmanın bütünündeki verilere mümkün olduğunca kronolojik yer vermek ise bu farkı görmede daha sıhhatlidir.

İdeal bir sûfîde bulunması beklenen birçok nitelik sayılmıştır. Bunlar içerisinde en fazla üzerinde durulan hasletlerden ikisinin "edeb" ve "ahlâk" olduğu tespit edilmiştir. Buna göre sûfînin her eyleminde gözettiği bir edebi olmalıdır. Tasavvuf ahlâktır, sûfî de bu yolda Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanan kişidir. O; ahlâk, âdâb ve erkân sahibidir. Tasavvuf yolunun gereklerine riâyet eden seçkin kişidir. Ne var ki her zümre gibi sûfî zümresi içinde de sûfîlik yolunun kurallarına riâyet etmeyen topluluklar ortaya çıkmıştır. Bunlar ve birtakım yozlaşmalar ehl-i tasavvufun nazar-ı dikkatinden kaçmamış ve eleştiri konusu olmuştur.

Hicrî IV. asırda arttığı görülen tenkitler, en çok da tasavvufun, ismen var olsa bile özünü ve hakikatini kaybettiği yönündeki kaygıları dile getirmiştir. Hatta bu ilmin tasavvuf olarak anılmazken daha kıymetli olduğuna dair fikirler beyan edilmiştir. Sûfîlere ait bu ilim için tasavvuf yerine başka isimler kullanılmıştır. Bunlar arasında *ilm-i işârât, mücâhede* ve *muâmele ilmi* gibi tabirler mevcuttur. Bu kullanımlar söz konusu ilmin çeşitli yönlerini ifade eder. Bazı sûfî müelliflerin bu isimleri kullanmakla, tasavvuf ismi tam olarak yerleşmeden önceki isimlerinden birine mi işâret ettiğine ya da yerleştikten sonra da bununla tasavvufun bir boyutu üzerinde durmayı mı hedeflediğine dikkat edilmelidir.

Sûfîler ve bağlı oldukları bir takım ekoller/yollar bir süre sonra tasnif edilmeye başlanmıştır. İlk dönemlerden itibaren bu ayrımın başta *avâm-havâs* şeklinde olduğu söylenebilir. Bu tür değerlendirme ve tasnifler, daha sonra sûfî tipi ile irtibatlı olarak

başta "sûfî-mutasavvıf-mustasvif" gibi örneklerle eserlerde yer almıştır. Sûfîlerin benimsedikleri esaslara göre Hucvirî gibi müellifler sûfî yollarını/fırkalarını kategorize etmişlerdir. Bununla birlikte sûfî müellifler dışında kalan ulemâ tarafından da birtakım tasnifler yapılmıştır. Hâl, makam, ameller gibi bazı esaslara göre değerlendirilen bu zümreler, itikadî inanç ve pratiklerine göre de çeşitli tasniflere tâbi tutulmuştur. Sapık ve bid'atçi olanlara, sûfî zümresi içinde görünenlere ve bu tarz yozlaşmalara dair detaylı açıklamalar yapılmıştır.

İncelediğimiz dönem içinde, eserler ışığında sûfî semantik alanının en yaygın anahtar kavramları *zâhid, ârif, fakîr, velî, şeyh, fetâ ve melâmetî* olarak tespit edilmiştir. Bunlardan zühd döneminin odak kelimesi olan zâhid, tasavvuf döneminde sûfînin anahtar kavramlarından biri hâline dönüşmüştür. Sûfî artık o dönemde zâhidliği de aşmıştır. Böylece zâhid olarak varlığını sürdüren bu zümrenin, sûfî zümresinin gölgesinde kaldığı anlaşılır. Dönemin sonuna doğru müellifler tarafından nakledilen birtakım zâhid-sûfî karşılaştırmaları da zâhidin semantik yapısında meydana gelen değişimlere ışık tutmaktadır.

Sûfî semantik alanının anahtar kavramlarından biri âriftir. Ârifin sıfatı olan mârifet/irfân başlangıçtan beri sûfîlerin gündemindedir ve tasavvufta önemli kavramlardan biridir. Öyle ki tasavvuf yolunun amaçlarından biri sûfînin mârifet sahibi/ârif olmasıdır. Bu bakımdan ilk izlerine Zünnûn ve Ma'rûf gibi kişilerin sözlerinde rastlanan mârifet-tasavvuf irtibatı, sûfî hakkında yapılan bazı tariflerin ârife de atfedilmesinden anlaşılmaktadır. Bu durum sûfî ve ârifin niteliklerinin benzerliğine işâret etmekle birlikte, bazı kavramların birbirinin yerine kullanıldığını da göstermektedir. Anahtar kavram konumundaki ârifin kendi semantik alanında ise *âlim* ve *zâhid* terimlerine rastlanmıştır. Âlim-ârif; zâhid-ârif ilişkisi ve kıyasları pek çok eserde yer almıştır.

Zühd döneminde zâhidin anahtar kavramlarından biri olan *fakîr*in tasavvuf döneminde de sûfî semantik alanının anahtar kavramları arasında olduğu anlaşılmıştır. Sûfîlerin fakr ve safâ/tasavvuf ilişkisine dair nazariyeleri, fakrın tasavvufun başlangıcı olduğu yönündeki beyanları, bir müddet sonra fakîr tabiriyle sûfînin kastedilmesi türünden şeyler, fakîrin sûfî kelimesinin anahtar kavramı olduğunu gösterir. Fakat bu dönemde fakîr, malı ve yiyeceği olmayan yoksul bir tipten ziyade, yalnız Allah'a muhtaç olan hakikî sûfîyi temsil etmeye başlamıştır. Ancak bazı istisnalar açısından

kelimeye zühd dönemindeki bakış açısıyla yaklaşan sûfîlerin mevcut olduğu da anlaşılmıştır. Öte yandan fakîr, bazı yönleriyle sûfîler zümresine hasredilse de her fakîr sûfî değildir; her sûfî de fakîr değildir. Çünkü fakr bazen sûfîliğin başlangıcıdır, bazen de sûfînin hâllerinden biridir.

Sûfînin semantik alanında yer alan anahtar kavramlardan bir tanesi velîdir. Bir görüşe göre velî, sûfîlerin seçkinini ifade eder. Başka bir görüşe göre ise sûfî, velîlerin seçkinidir. Kur'ân ve sünnette de önemli bir yer teşkil eden velî ve velâyet, tasavvufta kuvvetli bir semantik anlam kazanmıştır. Temelde "Allah dostu" anlamına gelen velînin, işin nazarî yönünden çok pratik yönünü ve aksiyon boyutunu temsil eden sûfî olarak değerlendirildiği anlaşılmıştır. Onun pratik hayattaki faaliyetine delil olan hususlardan biri, çeşitli vazife ve özellikler gereği *ricâlü'l-gayb* olarak adlandırılan zümrenin varlığıdır. Bunlardan da bilhassa *bedel/abdâl* adı verilen velî çeşidinden kaynaklarda çokça bahsedilmiştir.

Şeyh, sûfî semantik alanının anahtar kavramlarından biridir. Bu kavram, genel anlamda eğitici ve irşâd edici "sûfî"ye işaret eder. Şeyhin kendi semantik alanındaki terimlerden kaynaklarda en sık rastlanılan ikisi ise *mürîd* ve *sâhib*tir. Bunlardan mürîd, erken dönem müelliflerinden Muhâsibî'nin de üzerinde durduğu kavramlardandır. İlk dönemde "irâdesini Allah'a teslim eden kişi" şeklinde izâfî anlam kazanan kavram, sistemli şeyh-mürîd ilişkilerinin zuhuruyla, "irâdesini şeyhine teslim eden kişi" şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Bunun yanı sıra mürîd, bir sûfî adayı olarak sûfî kavramının anlam sahasına da girmiştir.

Sûfî semantik alanının anahtar kavramı olmaya aday kelimelerden birinin fetâ olduğu tespit edilmiştir. Eldeki verilere göre fetâların bir zümre olarak sûfîlerden daha önce teşkilatlandığı söylenebilir. Tasavvuf ve fütüvvet arasındaki yakın ilişki, sûfîler tarafından yapılan bazı tariflerden anlaşılmaktadır. Kimi eserlerde fetâ ve sûfî tipinin taşıdığı ortak niteliklerden özellikle bahsedilmiştir. Fütüvvet kavramının kendi semantik alanındaki terim ise *mürüvvet*tir.

Melâmetî, bu çalışmada sûfînin semantik alanında bulunan kavramlarından sonuncusudur. Irak bölgesinde ortaya çıkan tasavvuf hareketi, hicrî III. asrın ortasında Nişâbûr'a intikal ederek, melâmetiyye şeklinde neş'et etmiştir. Ancak başlangıçtan itibaren bu iki hareket pek çok yönüyle birbirinden ayrılır. Eserlerde "sûfîlik ve melâmetîlik" ayrımına dair detaylı açıklamalar yapılmıştır. Bunları temsil eden sûfî ve

melâmetî özellikle birtakım mânevî hâller karşısındaki tavırları açısından kıyaslanmıştır. Kimi sûfîye ya da sûfî müellife göre melâmetî sûfîden üstünken; kimilerine göre sûfî melâmetîden üstündür. Bu bakımdan söz konusu iki tipin ilişkisinin menfî olduğu anlaşılır. Melâmetî tipinin kendi semantik sahasında yer alan kavramın ise *fetâ* olduğu tespit edilmiştir. İlk dönem melâmetîliğinin hem tasavvufla hem de fütüvvetle ilişkisinden bahsedilebilir. Fetâ ve melâmetî arasındaki ilişki genel mânâda olumludur.

Titiz ve detaylı okumalarımız neticesinde sınırlarını çizdiğimiz dönem içerisinde bazı kavramları analize tâbi tuttuk. Daha önce semantik analiz yöntemiyle genelde tek bir kavrama dair yapılan bu tip çalışmalara nazaran birçok kavramı incelemeye gayret etmemiz, araştırmanın hem farkını, hem de sınırlılığını göstermektedir. Bununla birlikte çalışmanın modern tasavvuf araştırmalarına mütevâzı bir katkıda bulunacağı, araştırmacılara da rehber olacağı kanaatindeyiz. Ele aldığımız kavramların ve tiplerin, takip eden dönemlerdeki tarihî serüveninin münferiden ya da yine böylesi mürekkeb çalışmalarla, incelenebileceği fikrindeyiz.

KAYNAKÇA

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. **el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1422/2001.

Abdulhâlik, Abdurrahman. **el-Fikrü's-Sufî fi Dav'i-l-Kitâb ve's-Sünne**, 2. Baskı, Mektebetü İbn Teymiyye, Kuveyt, ts.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. **Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs Ammâ İştehere Mine'l-Ahâdîsi Alâ Elsineti'n-Nâs**, tah. Yusuf b. Mahmud el-Hâc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, yyy., ts., I-II.

Adam, Baki. **Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları**, Pınar Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Adenî, Muhammed b. Yahya İbn Ebî Ömer. **Kitâbu'l-Îmân**, tah. Hamed b. Hamdî el-Câbirî el-Harbî, ed-Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, 1407/1986.

Afifî, Ebu'l-Alâ. **el-Melametiyye ve's-Sufiyye ve Ehlü'l-Fütüvve**, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1945.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. **Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Ak, Ahmet. **Selçuklular Döneminde Maturidilik**, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2009.

Akbulut, Ahmet. **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001.

Akkuş, Metin. "Edebiyatımızda Ahî Tipi ve Esrar Dede Fütüvvetnamesinde Ahî Tipinin Özellikleri", **Atatürk ÜSBED,** Cilt: 6, Sayı: 2, 2005, ss. 87-96.

Aksan, Doğan. **Anlambilimi ve Türk Anlambilimi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.

Aksan, Doğan. **Her Yönüyle Dil**, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1995, I.

Akyüz, Çiğdem. "Manas Destanı'nda Alp Kadın Tipi", **Mukaddime**, Sayı: 1, 2010, ss.169-180.

Albayrak, İsmail. "Doğulu Bir Oryantalist: Toshihiko Izutsu ve Kavram Çalışmaları (Küfür Kavramı Özelinde)", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 1, 2005, ss. 108-121.

Algar, Hamid "Malamatiyya", **EI**, Leiden, E.J. Brill, 1991, VI, 223.

Ali, Cevâd. **el-Mufassal Fî Târîhi'l-Arabî Kable'l-İslâm**, 2. Baskı, Câmiatu Bağdad, 1993/1413, VI.

Altıntaş, Hayrani. "İbn Sina Düşüncesinde Tasavvufi Kavram Olarak Arif ve İrfan", **Uluslarası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri** (Kitabı) Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı: 42, Ankara, 1990, (9-12/09/1985), ss. 109-117.

Altuntaş, Halil, Muzaffer Şahin. (haz.) **Kur'ân-ı Kerîm Meâli**, 12. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Alûsî, Mahmûd Şükrî. **Bülûğu'l-Ereb Fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab**, tah. Muhammed Behçet el-Eserî, 2. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, yyy., ts., I.

Apaydın, H. Yunus. "İrâde", **DİA**, Ankara, 2000, XXII.

Apaydın, H. Yunus. "Velâyet", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII.

Arberry, A. J. **Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.

Arberry, A. J. **Sufism An Account of the Mystics of Islam**, Routledge Library Editions, Volume: 42, Newyork, 2008.

Arıklı, N. T. Tunçdoğru, B. Vardar, **Semantik Akımları**, Yeni İnsan Yayını, Tan Matbaası, İstanbul, 1969.

Arslan, Elif. **Vahiy Sürecine Hnf Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Aruçi, Muhammed. "PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr", **DİA**, Ankara, 2007, XXXIV.

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer **Lisânu'l-Mîzân**, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1423/2002, VI.

Aslantürk, Ayşe Hümeyra. "NESEFÎ, Necmeddin", **DİA**, Ankara, 2006, XXXII.

Atay, Hüseyin. "Semantik", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 7, 1996, ss. 111-141.

Ateş, Ahmed. "Bâtıniye", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, II.

Ateş, Süleyman. **Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları,** Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969.

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

Ateş, Süleyman. "Kurb", **DİA**, Ankara, 2002, XXVI.

Atlı, Ahmet. **Tasavvufta Ricalu'l-Gayb**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2011.

Attâr, Ebu Hâmid Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim Ferîdü'd-Dîn. **Tezkiretü'l-Evliya**, nşr. İran Milli Kütüphanesi, Tahran, 2000.

Attar, Ebu Hâmid Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim Ferîdü'd-Dîn. **Evliya Tezkireleri,** çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayıncılık, 2012, İstanbul.

Avcı, Casim. "Şeyh", **DİA**, Ankara, 2010, XXXIX

Ay, Resul. **Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)**, Kitap Yayınevi, 4. Basım, İstanbul, 2014.

Aydın, Mehmet. "Ahlâk", **DİA**, Ankara, 1989, II.

Aydın, Mehmet. **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İzmir, 1990.

Ayverdi, İlhan. **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, 2. Baskı, Kubbealtı Lugatı, İstanbul, 2006, I.

Azamat, Nihat. "Melâmet", **DİA**, Ankara, 2004, XXIX.

Bağcı, H. Musa. **Hadis Tarihi (H. İlk Üç Asır)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. **Târihu Bağdat**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., III, VIII.

Baktır, Mustafa "Suffe" **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII.

Bereke, Abdulfettah Abdullah. “Hakîm et-Tirmizi”, **DİA**, Ankara, 1997, XV.

Baltacı, Naile. **Ebu Saîd el-Harrâz’ın Kitâbu’l-Keşf ve’l-Beyân, Kitabu’l-Hakaik ve Kitabu’l-Ferağ Adlı Üç Risalesindeki Tasavvufi Görüşleri**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009.

Bayındır, Abdulaziz. “Âdâb”, **DİA**, Ankara, 1988, I.

Beyhakî, Ahmed Bin el-Huseyin b. Ali b. Mûsa. **ez-Zühdü’l-Kebîr**, tah. Amir Ahmed Haydar, 3. Baskı, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekāfiyye, Beyrut, 1417/1996.

Beyhakî, Ahmed Bin el-Huseyin b. Ali b. Mûsa. **Şuabü’l-İmân**, tah. Ebu Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, II, VII.

Beyrûnî, Ebu’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. **Tahkîk Mâ li’l-Hind**, Dâiretü’l-Meârifi’l-Usmâniyye, Haydarâbâd, 1377/1958.

Beyrûnî, Ebû’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. “Hintlilerde Dünyadan Kurtulmanın Keyfiyeti ve Yolu”, çev. Ali İhsan Yitik, **Sûfî Araştırmaları**, Cilt: 3, Sayı: 6, 2012, ss. 101-114.

Bilgin, Beyza-Mualla Selçuk, **Din Öğretimi**, 5. Baskı, Gün Yayıncılık, Ankara, 2000.

Bircan, Hasan Hüseyin. **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, DEM, İstanbul, 2013.

Bolat, Ali. “Muhâsibî (ö.241/855)’nin el-Mekâsib’i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 11, 2003, ss. 177-196.

Bolat, Ali. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru" **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Sayı: 23, 2009, ss. 457-469.

Bolat, Ali. **Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik**, İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil. **Sahîhu'l-Buhârî**, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut, 1423/2002.

Bursevî, İsmail Hakkı. **Kitâbu'n-Netîce**, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, I.

Câhız, **Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. el-Beyân ve't-Tebyîn**, tah. Abdusselâm Muhammed Harun, 4. Baskı, Mısır, 1975, I.

Câmî, Abdurrahmân. **Nefehâtu'l-Üns Min Hazarâti'l-Kuds** (Lâmî Çelebî Tercüme ve Şerhi İle), Marifet Yayınları, İstanbul, 1980.

Câmî, Abdurrahman. **Evliya Menkıbeleri**, (tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi), haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, haz. İbrahim Canan, (Ed. Ahmet Hikmet Ünalmış)**,** Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, I.

Cebecioğlu, Ethem. "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", **AÜİFD**, Cilt: XXIX, 1987, ss. 387-406.

Cebecioğlu, Ethem. **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,** 5. Baskı, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammaâd. **es-Sıhâh Tâcu'l-Luga**, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2009.

Cevizci, Ahmet. **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 6. Baskı, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Cevziyye. Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb İbn Kayyım. **Medâricü's-Sâlikîn**, tah. Rıdvan Câmiu Rıdvan, Müessesetü'l-Muhtâr, Kahire, 1422/2001, II.

Cirit, Hasan. **Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2002.

Cour, A. "Şeyh", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, XI.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. **Mu'cemü't-Ta'rîfât**, tah. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Daru'l-Fazîle, Kahire, ts.

Çağrıcı, Mustafa. **Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985.

Çağrıcı, Mustafa. "Ahlâk", **DİA**, Ankara, 1989, II.

Çağrıcı, Mustafa. "Edep", **DİA**, Ankara, 1994, X.

Çağrıcı, Mustafa -Hayati Hökelekli, "İrâde", **DİA**, Ankara, 2000, XXII.

Çağrıcı, Mustafa. **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Çağrıcı, Mustafa. "Mürüvvet", **DİA**, Ankara, 2006, XXXII.

Çağrıcı, Mustafa. "Yer", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII.

Çakan, İsmail Lütfi. "Bekkâîn", **DİA**, Ankara, 1992, V.

Çakan, İsmail Lütfi. **Hadis Edebiyatı**, 5. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.

Çift, Salih. "Hatmu'l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed B. Ali el-Hakîm et-Tirmizî", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 6, Sayı: 15, 2005, ss. 351-376.

Çift, Salih. **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

Çift, Salih. "Ruveym b. Ahmed", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV.

Çift, Salih. **Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahya b. Muâz er-Râzî Hayatı, Fikirleri ve Duaları**, Sır Yayıncılık, Bursa, 2008.

Çift, Salih. "Mevlânâ'nın Öncülerinden Biri: Yahya b. Muaz er-Razi", **Sufi Araştırmaları-Sufi Studies**, Cilt: 1; Sayı: 2, 2010, ss. 43-53.

Çiftçi, Adil. **Nasıl Bir Sosyal Bilim/Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2003.

Çiftçi, Faruk. "Ebu'l-Atâhiye'nin Şiirlerinde Zühd Anlayışı", **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, Yıl: VI, Sayı: 23, 2006, ss.75-96.

Damar, Abdullah. "Tasavvuf Termlerinin Oluşumu", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 7, Sayı: 17, 2006, ss. 161-189.

Demirci, Mehmet. "Zâhidlik Nedir, Dünya-Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur?", **DEÜİFD**, Sayı:4, 1987, ss. 105-128.

Demirci, Mehmet. "Ebû Saîd el-Harrâz", **DİA**, Ankara, 1994, X.

Demirci, Mehmet. **Sorularla Tasavvuf ve Tarîkatler**, Damla Yayınevi, İstanbul, 2001.

Demirci, Kürşat. "Zühd", **DİA**, Ankara, 2013, XLIV.

Devellioğlu, Ferit. **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugât**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

Deylemî, Şîreveyh b. Şehridâr b. Şîreveyh. **Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr**, tah. Fevvâz Ahmed ez-Zümerli- Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987, I.

DİA, "Melâmiyye", **DİA** Ankara, 2004, XXIX.

Doğan, Lütfi -Yaşar Kutluay (çev.). "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", **AÜİFD**, Sayı: 3-4, 1954.

Doğan, D. Mehmet. **Doğan Büyük Türkçe Sözlük**, 16. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara, 2003.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. **Sünenü Ebî Dâvud,** Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Riyad, 1420/1999.

Ebû Zehra, Muhammed. **Tarîhu'l- Mezâhibi'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahabe", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV.

Ekin, Yunus. "Izutsu'nun Kuran Semantiği Üzerine Bir Değerlendirme", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, cilt: 18, sayı: I, 2005, ss. 96-107.

Ekinci, Özden Kanter. **Ragıb Isfahanî'nin Kelâm Anlayışı, (Kelâmda Semantik Yöntem)** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

Elbânî, Muhammed Nâsiru'd-Dîn. **Sisiletü'l-Ehâdîsi'd-Daîfe ve'l-Mevzûa**, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1412/1992, II.

Erginli, Zafer. **İlk Sûfîlerde Nefis Kavramı-Haris Muhâsibi Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001.

Erginli, Zafer "Muhâsibî", **DİA,** Ankara, 2006, XXXI.

Erginli, Zafer. "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", **UÜİFD**, Cilt: 15, Sayı: 2, 2006, ss. 117-181.

Eskicioğlu, Osman. "Fakir", **DİA**, Ankara, 1995, XII.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. **Tehzîbü'l-Luga**, tah. Muhammed Ali en-Neccâr, ed-Dâru'l-Mısrıyye, II, VIII (tah. Abdülazîm Mahmûd).

Fahri, Macid. **İslâm Ahlâk Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

el-Fâsî, Zerrûk. **Kavâidu't-Tasavvuf**, tah. Mahmut Beyrûtî, Dâru'l-Beyrutî, Dımaşk, 2004.

el-Fâvî, Abdulfettah Ahmed. **et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechu'l-Âhar (Maahu Tahkîku Kitâbi Usûli'l-Melâmetiyye ve Galatâti's-Sûfiyye)**, 2. Baskı, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire, 1415/1995.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed. **Kitâbu'l-Ayn**, tah. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî, Mektebetü'l-Hilal, yyy., ts., II, III, IV, V, VI, VII, VIII.

Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. **el-Kāmûsu'l-Muhît**, tah. Muhammed Naîm el-Arkûsî, 8. baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1426/2005.

Fığlalı, Ethem Ruhi. **Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri**, 12. Baskı, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2004.

Frager, Robert. **Kalp, Nefs ve Ruh**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 5. Baskı, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2005.

Füheyd, Fahd b. Süleyman. **Neş'etü Bidai's-Sûfiyye**, Riyad.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed. **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, el-Matbaatu'l-Ezheriyye, Mısır, 1302, I, III-IV.

Gazâli, Ebū Hâmid Muhammed bin Muhammed. **Mişkâtu'l-Envâr ve Misfâtu'l-Esrar**, tah. Şeyh Abdülaziz Izzu'd-Din es-Seyrevân, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986.

Gazâlî, Ebū Hâmid Muhammed bin Muhammed. **Minhâcu'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlemîn**, tah. Mahmûd Mustafa Halâvî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1989.

Gazalî, Ebū Hâmid Muhammed bin Muhammed. **el-İktisâd Fi'l-İ'tikād**, tah. İnsâf Ramazan, Dâru Kuteybe, Dımaşk, 2003.

Geoffrey, Eric. **Introduction to Sufism-The Inner Path of Islam**, Translated by Roger Gaetani, World Wisdom, Bloomington (IN), 2010.

Giddens, Anthony. **Sosyoloji**, haz. Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2005.

Goldziher, I. "İslâmiyet'in İlk Zamanlarında Zühd", çev. Hayrani Altıntaş, **AÜİFD,** Cilt: 24, Sayı: 1, 1981, ss. 539-46.

Gökbulut, Süleyman. "Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", **DEÜİFD**, Sayı: 36, 2012/2, ss. 188-197.

Gökbulut, Süleyman. "Cüneyd'in Sekiz Şartı", **DEÜİFD,** Sayı: 36, 2012/2, ss. 201-231.

Gölcük, Şerafeddin-Süleyman Toprak, **Kelâm**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1988.

Gölpınarlı, Abdülbâki. **100 Soruda Tasavvuf**, 2. Baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1985.

Görmez, Mehmet. **Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Görmez, Mehmet. "Hadis ve Semantik", **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu** Kur'an Araştırmaları Vakfı, KURAV Yayınları, Bursa, 2005, (29-30/05/2004), ss. 231-236.

Guiraud, Pierre. **Anlambilim**, çev. Berke Vardar, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1975.

Güler, İlhami. **Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.

Güler, İlhami. **İman Ahlâk ilişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.

Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, Erzurum, 1997, ss. 93-116

Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik", **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII.

Gürer, Dilaver. **Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtu'l-Ârifîn**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Hakîm, Suad**. İbnü'l-Arabî Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2005.

Hakkı, İzmirli İsmail -Şeyh Safvet. **Ahlâk ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadîslerin Sıhhati**, Tenkitli Nşr. İbrahim Hatiboğlu, Dârulhadis, İstanbul, 2001.

Hamiduddin, M. "İlk Sufiler", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. Mustafa Armağan, Ed. M. M. Şerif, (Türkçe Baskı Ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, I, ss. 349-371.

Hamidullah, Muhammed. **İslâm Peygamberi**, İmaj Basım, Ankara, 2003, II.

Harkûşî, Abdulmelik b. Muhammed İbrahim en-Nîsâbûrî. **Kitâbu Tehzîbi'l-Esrâr**, tah. Bessâm Muhammed Bârûd, el-Mecmeu's-Sekāfî, Abu Dabi, 1999.

Harkûşî, Abdulmelik b. Muhammed İbrahim en-Nîsâbûrî. **Şerefü'l-Mustafâ**, tah. Es-Seyyid Ebu Âsım Nebîl b. Hâşim el-Ğamrî Âli Ba'levî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mekke, 1424/2003.

Harman, Ömer Faruk. "İdris", **DİA**, Ankara, 2000, XXI.

Harmancı, Esat. "Fütüvvet-Melâmet İlişkisi", **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 2, 2011, ss. 117-124.

Harrâz, Ebû Saîd. **Kitâbu'-Dıyâ,** Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Nu: 2713, vr. 62b-64b.

Harrâz, Ebû Saîd. **Kitâbu'l-Ferâğ**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Nu: 2713, vr. 71b–78a.

Harrâz, Ebû Saîd. **Kitâbu'l-Hakāik**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu Nu: 2713, vr. 78a–87b.

Harrâz, Ebû Saîd. **Kitâbu'l-Keşf ve'l-Beyân**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Nu: 2713, vr. 64b–70b.

Harrâz, Ebû Saîd. **Kitâbu Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyetuhu**, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Nu: 2713, vr. 88a–133a.

Harrâz, Ebû Saîd. **Kitâbu's-Sıfât,** Kastamonu İl Halk Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu, Nu: 2713, vr. 57a-62a.

Harrâz, Ebû Saîd. **et-Tarîku ilallah Kitâbu's-Sıdk**, tah. Abdulhalim Mahmûd, Matbaatu Hassân, Kâhire, ts.

Harrâz, Ebû Saîd. **Kitâbu's-Sıdk Doğruluk Kitabı**, Haz. Himmet Konur, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014.

Hartmann, Richard. "es-Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi", çev. Taşköprülüzâde Ahmed Cemal, Haz. Adem Çatak, **GÜİFD**, 2013/2, Cilt: 2, Sayı: 3, ss. 329-360.

Has, Kenan. "Mezdekiyye", **DİA**, Ankara, 2004, XXIX.

Hatîb, Muhammed Accac. **Sünnetin Tespiti,** çev. Mehmet Aydemir, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV.

Hatiboğlu, İbrahim. "Süfyân b. Uyeyne", **DİA**, Ankara, 2010, XXXVIII.

Haydar, Ferid Avd. **Ilmü'd-Delâle Dirase Nazariyye ve Tatbîkıyye**, Mektebetü'n-Nahda el-Mısrıyye, Kahire, 1999

Hâzimî, Ulyân b. Muhammed. "Ilmü'd-Delâle Inde'l-Arab", **Mecelletü Câmiati Ummi'l-Kurâ li Ulûmi'ş-Şerîa ve'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ**, Cilt: 15, Aded: 27, 1424, ss. 706-721.

Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. **Tasavvufta Yüz Basamak Menazilu's-Sâirîn**, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2008.

Hitti, Philip. **Târîhu'l-Arab,** 4. Baskı, Dâru'l Keşşaf, 1965.

Hitti, Philip K. **Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980, I.

Hucvirî, Ali b. Osman. **Keşfü'l-Mahcub**, nşr. Ahmed Rabbânî, Lahor, 1387/1967.

Hucvirî, **Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi**, Haz. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.

Hûlî. **Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod**, çev. Mevlüt Güngör, 2. Baskı, Kur'ân Kitaplığı, Ankara, 2001.

Izutsu, Toshihiko. **Kur'ânda Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Kevser Yayınları, Ankara, ts.

Izutsu, Toshihiko. **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, çev. Selahaddin Ayaz, Pınar Yay, İstanbul, 1984.

Izutsu, Toshihiko. **Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar,** 4. Basım**,** çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011.

İbn Arabî, Muhyiddîn. **el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye,** Dâru Sâdır, Beyrut, ts., III.

İbn A'râbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Zeyyâd b. Bişr. **Kitâbun Fî Ma'na'z-Zühd ve'l-Makālât ve Sıfatü'z-Zâhidîn**, tah. Hatîce Muhammed Kâmil, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Kahire, 1998.

İbn Ebi'd-Dünya**,** Ebubekir Abdullah b. Muhammed. **el-Evliya**, tah. Abû Hâcer Muhammed- es- Said b. Besyûnî Zağlûl, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekāfiyye, Beyrut, 1993.

İbn Ebi'd-Dünya, Ebubekir Abdullah b. Muhammed. **Kitâbü'z-Zühd**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1420/1999.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. **el-Musannef**, tah. Hamd b. Abdillah el-Cüm'a-Muhammed b. İbrahim el-Lehîdânî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1425/2004, XII.

İbn Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî**. el-Kamil Fi't-Tarîh/ Tarihu İbni'l-Esîr**, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. **Mukaddime,** İ'tina ve Dirase: Ahmed ez-Za'bî, Dâru'l-Erkām b. Ebî'l-Erkām, Beyrut, tsiz.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. **Şifâü's-Sâil Li Tehzîbi'l-Mesâil**, Tah. Muhammed Mutî el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1996.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr. **Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân**, nşr. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1398/1978, I.

İbn Hanbel, Ahmed. **Kitâbu'z-Zühd**, tah. Muhammed Celal Şeref, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1981, I-II.

İbn Hanbel, Ahmed. **Müsned,** tah. Muhammed Abdulkādir Atā, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1429/2008, I, IX.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, tah. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Hicr, Cîze, 1418/1998, II, X, XIV.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **Sünenü İbn Mâce**, nşr. Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1997/1417.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrem. **Lisânü'l-Arab,** Daru Sâdır, Beyrut, ts., III-IV-V, X-XI, XV.

İbn Münevver, Muhammed. **Tevhidin Sırları (Esrâru't-Tevhid Fi Makamatı'ş-Şeyh Ebi Said)**, çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk. **el-Fihrist**, tah. İbrahim Ramazan, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1417/1997.

İbn Sînâ, Ebu Ali. **el-İşârât ve't-Tenbîhât,** tah. Süleyman Dünyâ, Dâru'l-Meârif, Kahire, tsiz, 3. Baskı, IV.

İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed. **Mecmûatu'l-Fetâvâ**, İ'tina ve Tahric: Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, 3. Baskı, Dâru'l-Vefa, Mısır, 2005, XI.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec. **Sıfatu's-Safve**, tah. Mahmud Fâhûrî, Daru'l-Ma'rife, 3. Baskı, Beyrut, 1405/1980, II-IV.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec. **Kitabu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn**, 2. Baskı, tah. Muhammed b. Lutfî es-Sebbâğ, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec. **Telbîsu İblîs**, Daru'l-Kalem, Beyrut, ts.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. **Şezerâtu'z-Zeheb Fî Ahbâri Men Zeheb**, tah. Mahmud el-Arnaûd, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1988, III.

İbnü'l-Mübârek, Abdullah. **Kitâbu'z-Zühd ve Yelîhi Kitâbu'r-Rekāik**, tah. Habiburrahman el'A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 2004.

İncil: Müjde, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah. **Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakātu'l-Asfiyâ**, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1416/1996, I-II, VI-VII-VIII-IX-X.

İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. **el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân**, tah. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Mârife, Beyrut, ts.

İslâmî İlimlerde Metadoloji (Usûl) Meselesi 1, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.

İslâmoğlu, Mustafa. **Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi Şerhi**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Juynboll, G. H. A. "İlk Devir İslam Tarihinde Kurra Kavramı", çev. Yusuf Alemdar, **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, Yıl: III, Sayı: 11, 2003, ss. 139-152.

Kafafî, Muhammed. "Abû Sa'îd Muhammad b. Sa'îd al-Azdî al-Kalhâtî'ye Göre Hariciliğin Doğuşu", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, **AÜİFD**, Cilt: 18, Sayı: 1, 1970, ss. 177-191.

Kahraman, Hüseyin. "Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hadis Râvîlerinin Zühd Hayatına Yönelik İlgileri -Kûfe Örneği", **UÜİFD**, Cilt: 16, Sayı: 1, 2007, ss. 37-63.

Kalafat, Yaşar. **Anadolu Kültür Coğrafyasında Erenler**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2012.

Kallek, Cengiz. “Miskin”, **DİA**, Ankara, 2005, XXX.

Kaplan, Mehmet. **Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3- Tip Tahlilleri,** 3. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.

Kara, Mustafa “Melâmet-Fütüvvet Münasebeti”, **Türk Kültürü ve Ahilik Sempozyumu Tebliğleri**, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, (13-15/09/1985), ss. 187-195.

Kara, Mustafa. “Melâmetiyye”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: 43, (Prof. Dr. Sabri Ülgener’e Armağan), İstanbul, 1987, ss. 561-598.

Kara, Mustafa. “Sûfîlerin Tenkitleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının 10. Yılında Mehmet Zahid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu Tebliğleri),** Seha Neşriyat, İstanbul, **(**10-11/10/1991), ss. 67-91.

Kara, Mustafa. “Bişr el-Hâfi”, **DİA**, Ankara, 1992, VI.

Kara, Mustafa. “Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî”, **DİA**, Ankara, 1994, X.

Kara, Mustafa. “Fuzûlî’nin Rind ü Zâhid ve Türkçe Divanı’nda Züht ve Zahit Tipi”, **Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri**, İstanbul: İBB Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı, 1996, (24-26/10/1996), ss. 183-189.

Kara, Mustafa. “Hamdûn el-Kassâr”, **DİA**, Ankara, 1997, XV.

Kara, Mustafa. **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.

Karapınar, Fikret. **Muhaddis Sufilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV-V/M.X-XI. Asır)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

Kâşânî, Abdürrezzak. **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Kaşani, İzzeddin. **Tasavvufun Ana Esasları (Misbahu'l-Hidaye ve Miftahu'l-Kifaye)**, çev. Hakkı Uygur, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010.

Kaya, Sibel. **Havf (Kaygı) ve Reca (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Kayaoğlu, İsmet. "Halife En-Nâsır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", **AÜİFD**, Cilt: XXV, 1981, ss. 221-227.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, **Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. **et-Taarruf Li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,** 2. Baskı, tah. Mahmud Emîn en-Nevevî, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 1400/1980.

Kettânî, Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Husnî. **er-Risâletü'l-Mustatrafe Li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Lübnan, 1993.

Kindî, **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2002, İstanbul.

Kister, M. J. "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", çev. Ali Aksu, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 4, 2000, ss. 215-230.

Kılavuz, A. Saim. **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, 11. Basım, Ensar Neşriyat İstanbul, 2006.

Knysh, Alexander. **Islamic Mysticism A Short History**, E. J. Brill, Leiden Boston, 2000.

Koca, Ferhat. "İbadet", **DİA**, Ankara, 1999, XIX.

Koçyiğit, Talat. **Hadis Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1997.

Kolektif, **İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi,** 1, Ensar Neşriyat, 2005, İstanbul.

Kolektif, **Peygamber Enok'un Kitabı (The Book of Enoch)**, çev. Günyüz Keskin, Hermes Yay, İstanbul, 2014.

Konur, Himmet. "Horasan'ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (h. I-V. Asırlar)", **DEÜİFD**, Sayı: XXI, 2005, ss. 3-27.

Konur, Himmet. **Tasavvuf Ahlâkı ve İlâhî Ahlâk İle İnsana Yolculuk,** H Yayınları, İstanbul, 2009.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed. **Letâifü'l-İşârât**, tah. İbrahim Besyûnî, 2. Baskı, Hey'etu'l-Mısrıyye'l-Âmme Li'l-Kitab, Kahire, 1981-1983, I-II-III.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed. **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, tah. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. Eş-Şerîf, Dâru'ş-Şa'b, Kahire, 1409/1989.

Kuşeyri, Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed. **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi**, 4. Baskı, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.

Kutluer, İlhan. "Hikmet", **DİA**, Ankara, 1998, XVII.

Kuyucuoğlu, İsa. **Din Sosyolojisinde Kavram ve Yöntem Sorunu**, Eskiyeni Yayınları, Ankara, 2012.

Kuzgun, Şaban "Hanif", **DİA**, Ankara, 1997, XVI.

Küçük, Hülya -Semih Ceyhan, "Rabia el-Adeviyye, **DİA**, Ankara, 2007, XXXIV.

Küçük, Hülya. **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş**, 3. Baskı, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Küçük, Sezai. "Abddullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risalesi: Kitâbu'l-Fütüvvet", **SAÜİFD**, Sayı: 2, 2000, ss. 137-156.

Macdonald, D. B. "Fakir", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, IV.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). **Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarîh**, Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2010, V.

Malamud, Margaret. "Sufi Organizations And Structures of Authority In Medieval Nishapur" **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 26, No. 3, 1994, pp. 427-442.

Malatî, Muhammed b. Ahmed. **et-Tenbih ve'r-Red Alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'**, tah. Muhammed Zâhid el-Hasan el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turâs, ts.

Marshall, Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

Massignon, Louis. "Tasavvuf", **İA,** Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, XII/I.

Massignon, Louis. **Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, çev. Mehmet Ali Ayni, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2006.

Mâverdî, İmâm Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b Habib el-Basrî. **Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn**, tah. Yasin Muhammed es-Sevvas, 5. Baskı, Dâru İbni Kesîr, Dımaşk, 2008.

Meier, Fritz. "Khurāsān And The End Of Classical Sufism", **Essays on Islamic Piety and Mysticism**, Translated By John O'kane, Brill, Leiden, 1999, ss. 189-219.

Mekkî, Ebû Tâlib. **Kûtu'l-Kulûb Fî Muameleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîkı'l-Mürîd ilâ Makāmi't-Tevhîd**, Daru Sâdır, Mısır, ts., I-II.

Melchert, Christopher. "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.", **Studia Islamica**, No. 83, 1996, pp. 51-70.

Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Ed. Zafer Erginli, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006.

Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. **Kur'ân'a Göre Dört Terim**, çev. Osman Cilacı-İsmail Kaya, Beyan Yayınları, İstanbul, 1982.

Mevlânâ, **Mesnevî** (**Şark-İslam Klasikleri**), çev. Veled İzbudak, 5. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966, III.

Minkarî, Nasr b. Mezâhim. **Vak'atu Sıffîn**, tah. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1990.

Moore, Kenneth D. **Öğretim Becerileri**, çev. Nizamettin Kaya, Ed. Ersin Altıntaş, Nobel Yayınları.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **Risâletü'l-Müsterşidîn**, tah. Abdulfettah Ebû Ğudde, 2. Baskı, Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1391/1971.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **el-Vesâyâ**, tah. Abdulkadir el-Hamd Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1986.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **el-Mekâsib ve'l-Vera' ve'ş-Şübhe ve Beyânu Mübâhiha ve Mahzûriha ve'htilâfu'nnâsi Fî Talebihâ ve'r-Reddü Ale'l-Ğâlitîne Fîhi**, tah. Abdulkadir Ahmed Atâ, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, Beyrut, 1987.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **Âdâbu'n-Nüfûs**, tah. Abdulkadir Ahmed Atā, 2. Baskı, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, 1991, Beyrut.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **Zühde Dair (el-Mesâil Fi'z-Zühd)**, çev. Abdurrakib Arslan, Ensar Yayıncılık, Konya, 2006.

Muhasibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri**, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Hâris b. Esed. **er-Riâye Li Hukûkillah**, tah. Abdulkadir Ahmed Atâ, 4. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, tsiz.

Mukatil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, **Tefsîru Mukatil b. Süleyman**, tah. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, I-II.

Muslu, Ramazan. "Kūtu'l-Kulûb", **Tasavvuf Klasikleri,** Ed. Ethem Cebecioğlu, Erkam Matbaacılık, İstanbul, 2010, ss. 73-90.

Mücâhid, Abdulkerîm "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", çev. Celalettin Divlekci, **AÜİFD**, Cilt: 47, Sayı: 2, 2006, ss. 259-265.

Namlı, Ali. **İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb İbni Ali. **el-Müctebâ Mine's-Sünen (Sünen),** Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Riyad, 1420/1999.

Nesefî, Ebu Hafs Ömer b. Muhammed es-Semerkandî. "Risâle Fî Beyâni Mezâhibi't-Tasavvuf", tah. Ali Ekber Dıyâî, **et-Türâsu'l-Arabî**, Sene: 12, Aded: 46, 1412/1992, ss. 133-141.

Neşşâr, Ali Sâmi. **Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslâm**, 9. Baskı, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1397/1977, III.

Nicholson, R. A. **Tasavvufun Menşei Problemi**, çev. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Nicholson, **İslâm Sûfîleri**, Çev. Kemal Işık ve diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2014.

Nîsâbûrî, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim. **el-Müstedrek Ala's-Sahîhayn**, tah. Mustafa Abdulkādir Atâ, Dârul'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, ts.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet", **DİA**, Ankara, 1996, XIII.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetnâme", **DİA**, Ankara, 1996, XIII.

Okudan, Rıfat. "İslâm Kültüründe Zühd ve Zâhidlik", **SDÜİFD**, Yıl: 2005/1, Sayı: 14, ss. 159-187.

Oudeh, Amin Yousuf. "Tasavvuf Kavramının ve Anlamlarının Etimolojik İncelenmesi", Çev. Emine Ersöz, **Sûfî Araştırmaları**, Cilt: 2, Sayı: 3, 2011, ss.77-99.

Öcal, Mustafa. **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Ögke, Ahmet. "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 5, 2001, ss. 161-201.

Öğretici, Salih. **Semantik Açıdan Tefsirlerde İrade Kavramı**, (YayınlanmamışYüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2015.

Öngören, Reşat. "Ma'rûf-i Kerhî", **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII.

Öngören, Reşat. "Şeyh", **DİA**, Ankara, 2010, XXXIX.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf", **DİA**, Ankara, 2011, XL.

Öz, Mustafa. "Kurrâ", **DİA**, Ankara, 2002, XXVI.

Özcan, Hanifi. "Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkh' Terimi", **DEÜİFD,** Sayı: 4, 1987, ss. 143-150.

Özdemir, Abdurrahman. **Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri Lebid b. Rabîa el-Âmirî ve Divânı**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007.

Özköse, Kadir. "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam- Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", **CÜİFD**, Cilt: VI, Sayı: 1, 2002, ss. 175-194.

Özpınar, Ömer. **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,** Yıl:7, Sayı: 16, 2006, ss. 65-86.

Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsteri", **DİA**, Ankara, 2009, XXXVI.

Öztürk, Müslüm. **Kitâbu Mi'yarı't-Tasavvuf ve Mâhiyatuh ve Ebû Saîd Ahmed b. İsa el-Harrâz**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Urfa, 1998.

Öztürk, Yaşar Nuri. **Kur'ân'ı Kerîm ve Sünnete Göre Tasavvuf,** Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1979.

Palmer, F. R. **Semantik-Yeni bir Anlambilim Projesi**, çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001.

Parladır, Selahattin. "Din Eğitiminde Hedefler", **DEÜİFD**, Sayı: IX, 1995, ss.79-102.

Pezdevî, İmam Ebû Yusr Muhammed. **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980.

Pirke Avot: Bilgelerimizin Öğretileri, Yorum ve derleme: Rav Naftali Haleva, Ohan Matbaacılık, İstanbul, 2004.

Plessner, M. "Mürid", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, VIII.

Rachî, Abduhu, **et-Tatbîku's-Sarfî**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 2004.

Rahman, Fazlur. **İslâm**, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1981.

Râvî, Kazım Fethî ve Neval Kerîm. "Ahmed b. Fâris ve Ilmü'd-Delâle", **Âdâbu'l-Mustansıriyye**, Aded: 12, 1985, ss. 121-174.

Râzî, Fahru'd-Dîn. **İtikadâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, haz. Ali Sâmî en-Neşşâr, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire, 1938.

Râzî, Fahru'd-Dîn. **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî/Mefâtîhu'l-Ğayb**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981/1401, XXVI.

Reckendorf, Ahmed Ateş. "Ehlüssuffa", **İA**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964, IV.

Renard, John. “Disciple**”, Historical Dictionary of Sufism,** The Scarcrow Press, Inc., Lanham, Maryland, Toronto, Oxford, 2005

Rundî, İbn Abbâd. **er-Resâilu’s-Suğrâ**, Mecelletu’l-Meşrık, nşr. Paul Nwyia Sj., Sene: 51, 1957, ss. 4-101.

Saklan, Bilal. **Hadîs Tarihinde Muhaddis Sûfîler,** İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.

Şemseddin Sami. **Kāmûs-ı Türkî**, İkdâm Matbaası, Der Saadet [İstanbul] , 1317.

Sancaklı, Saffet. “Fakîrlik ve Zenginlikle İlgili Hadîsler Üzerine Bir Deneme”, **CÜİFD**, Cilt: V, Sayı: 1, 2001, ss. 331-378.

Sarıkaya, Saffet. “Osmanlı Devleti’nin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi”, **SDÜİFD**, Sayı: 6, 1999, ss. 49-67.

Schimmel, Annemarie. **İslâm’ın Mistik Boyutları**, çev. Ergun Kocabıyık, 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdül Melik B. Muhammed. **Mir’âtü’l-Mürûât**, tah. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2004.

Sehâvî, Şemsüddîn Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. **el-Makāsidu’l-Hasene Fî Beyânin Kesîrin Mine’l-Ehâdîsi’l-Müştehire Ale’l-Elsine**, tah. Muhammed Osman el-Huşt, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.

Selvi, Dilaver. “Sûfîlerin Ricâlü’l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 32, 2013, ss. 111-137.

Silvers-Alario, Laury. “The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reasseement of Fritz Meier’s Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta’lim”, **The Muslim World**, Volume: 93, Skidmore College, New York, 2003, pp. 69-97.

Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”, **DİA**, Ankara, 1999, XIX.

Sviri, Sara. “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melametiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizi”, çev. Salih Çift, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 11, 2003, ss. 445-468.

Smith, Margaret. **Rabia Bir Kadın Sûfî**, çev. Özlem Eraydın, 4. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Soysaldı, Mehmet. “Kur’ân’ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi”, **Kur’ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu**, YYÜİF, Van, (17-18/05/2001).

Suzan, Yahya. “Ebû Nuvâs ve Zühdiyeleri”, **Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Sayı: 20, 2012, ss. 63-90.

Sühreverdî, Abdulkāhir Abdullah, **Avârifü’l-Meârif**, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1966.

Sühreverdî, Şihâbüddîn (Abdulkāhir Abdullah). **İrşâdü’l-Mürîdîn-Müritliğin Temel Öğretileri**, çev. Mehmet Emin Fidan, Hacegan (Bayrak matbaası), İstanbul, 2000.

Sühreverdî, Şihabüddin (Abdulkāhir Abdullah). **Gerçek Tasavvuf [Avârifu’l-Meârif]**, çev. Dilaver Selvi, 5. Baskı, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2007.

Sühreverdî, Ebu’n-Necîb. **Âdâbu’l-Mürîdîn**, tah. Asım İbrahim el-Kiyâlî, Dâru’l-Kütübi’l-Ilmiyye, Beyrut, 2005.

Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyn. **Risâletü'l-Melâmetiyye**, haz. Ebu'l-Ala Afifî, (el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvve içinde), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1945.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. **Âdâbu's-Suhbe**, tah. Mecdî Fethî es-Seyyid, Dâru's-Sahâbeti't-Turâs, Tanta, 1990.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Huseyn. **el-Mukaddime Fi't-Tasavvuf ve Hakîkatuh, tah. Yusuf Zîdan,** Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezherî, Kahire, 1407.

Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Huseyn. **Galatâtu's-Sûfiyye**, (Fâvî, **et-Tasavvuf el-Vech ve'l-Vechu'l-Âhar,** 1415/1995 içinde**)**

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. **Tabakātu's-Sûfiyye**, tah. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Huseyn. **Tefsîru's-Sülemî ve Hüve Hakāiku't-Tefsîr**, tah. Seyyid İmrân, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1421/2001, Lübnan, I-II.

Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyn. **Tis'a Kütüb Li Ebî Abdirrahman Muhammed b. El-Huseyn b. Musa es-Sülemî (Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri)**, tah. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed b. el-Hüseyn. **el-Fütüvve**, tah. İhsân Zünûn es-Sâmirî-Muhammed Abdullah el-Kadehât, Dâru'r-Râzî, Amman, 2002.

Sürmeli, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerîm'de Velâyet Kavramı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 9, 2002, ss. 303-336.

Şafak, Ali. "Kasıt", **DİA**, Ankara, 2001, XXIV.

Şakir, Hanbelizâde Muhammed. **Temrinli ve İ'rablı Arapça Sarf**, Sadeleştiren: Hüseyin Elmalı, Anadolu Yayınları, İzmir, 2009.

Şa'ranî, Abdulvehhâb. **et-Tabâkātu'l-Kübrâ**, tah. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2005, Kahire, I.

Şarkāvî, Hasan. **Mu'cemü Elfâzi's-Sûfiyye**, Muessesetü'l-Muhtar, Kahire, 1987.

Yüce Kur'ân: Açıklamalı-Yorumlu Meâli, haz. Abdülkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım, İzmir, 2014.

Şengül, Abdullah. "Tahkiyeli Eserlerde 'Model Şahıs' Meselesi ve Ömer Seyfettin'in Hikâyelerindeki Model Şahıslar Üzerine Bir İnceleme, **AKÜİFD**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2003, ss. 13-28.

Şentük, Ahmet Atilla. "Klasik Osmanlı Edebiyatında Tipler", **Osmanlı Araştırmaları**, Sayı: XV, İstanbul, 1995.

Şeybî, Kamil Mustafa. **es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'**, 3. Baskı, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, 1982.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. **Tarîhu'l-Umem ve'l-Mülûk/Tarîhu't-Taberî**, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, Riyâd, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. **Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyan An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, tah. Abdullah b. AbdilMuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, 1422/2001, V, XV, XXII.

Teftâzânî, Ebul-Vefa el-Guneymî. **Medhalu ilâ't-Tasavvufi'l-İslâmî**, 3. Baskı, Dâru's-Sekāfe, Kahire, 1979.

Tatlı, Bekir. **Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2005.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. **Kitâbu Keşşâfi Istılâhâti'l-Fünûn**, Dâru Kahraman, İstanbul, 1984, I-II.

Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali el-Hakîm. **Âdâbu'l-Mürîdîn ve Beyânü'l-Kesb**, tah. Abdulfettah Abdullah Bereke, Matbaatu's-Suâd, Mısır, ts.

Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali el-Hakîm. **Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ**, tah. Osman İsmâîl Yahya, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut, 1965.

Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali el-Hakîm. **Hatmü'l-Evliyâ Veliliğin Sonu/Velâyet-Nübüvvet Tartışması**, çev. Salih Çift, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.

Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali el-Hakîm. **Nevâdirü'l-Usûl Fî Ehâdîsi'r-Resûl**, tah. Abdurrahman Amîra, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, II.

Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali el-Hakîm. **Edebü'n-Nefs**, tah. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, Kāhire, 1413/1993.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. **el-Câmiü'l-Kebîr**, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, IV-V.

Topaloğlu, Bekir. "Velî", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII.

Toprak, Sermin. **Hadis Literatürü'nde Kitâbü'l-Ahlâklar,** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜSBE, İzmir, 2006.

Tosun, Necdet. "Silsile", **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII.

Trimingham, J. Spencer. **The Sufi Orders in Islam**, Oxford University Press, New York, Oxford, 1998.

Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. **el-Luma'**, tah. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse-Mısır ve Mektebetü'l-Müsennâ-Bağdat, 1380/1960.

Tûsî, Ebu Nasr es-Serrâc, **el-Luma' İslâm Tasavvufu**, çev, H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996.

Türk, İdris. **Tarikatler Öncesi Dönemde Mürşit-Mürit İlişkisi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002.

Türkmen, Sabri. "Arapça'da Çok Anlamlılık ve Kur'ân-ı Kerîm", **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt: 46, Sayı: 2, 2010, ss. 79-96.

Uğur, Mücteba. "Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussas", **AÜİFD**, Cilt: 28, Sayı: 1, 1987, ss. 291- 326.

Ullmann, Stephen. "Semantics", "Anlambilimi", çev. Ahmet Kocaman, **Türk Dili Mecmuası**, Cilt: XXXVIII, Sayı: 322, 1978, ss. 355-363.

Uludağ, Süleyman. "Abdal", **DİA**, Ankara, 1988, I.

Uludağ, Süleyman. "Âbid", **DİA**, Ankara, 1988, I.

Uludağ, Süleyman. "Âdâbul-Mürîd", Ankara, 1988, **DİA**, I.

Uludağ, Süleyman. "Arif", **DİA**, Ankara, 1991, III.

Uludağ, Süleyman. "Avam", **DİA**, Ankara, 1991, IV.

Uludağ, Süleyman. “Bekkâîn”, **DİA**, Ankara, 1992, V.

Uludağ, Süleyman “Dünya”, **DİA**, Ankara, 1994, X.

Uludağ, Süleyman. “Edep”, **DİA**, Ankara, 1994, X.

Uludağ, Süleyman. “Fakr”, **DİA,** Ankara, 1995, XII.

Uludağ, Süleyman. “Fütüvvet”, **DİA**, Ankara, 1996, XIII.

Uludağ, Süleyman. “Hallâc”, **DİA**, Ankara, 1997, XV.

Uludağ, Süleyman. “Havas”, **DİA**, Ankara, 1997, XVI.

Uludağ, Süleyman. “İbadet”, **DİA**, Ankara, 1999, XIX.

Uludağ, Süleyman. “İstimdat”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 8, 2002, ss. 9-26.

Uludağ, Süleyman. “Mârifet”, DİA, Ankara, 2003, XXVIII.

Uludağ, Süleyman. “Mâsivâ”, **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII.

Uludağ, Süleyman. **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

Uludağ, Süleyman. “Bâyezid-i Bistâmî”, **DİA**, Ankara, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Mücahede”, **DİA**, Ankara, 2006, XXXI.

Uludağ, Süleyman. “Mürîd” DİA, Ankara, 2006, XXXII.

Uludağ, Süleyman. **Tasavvufun Dili I**, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Ricâlü'l-Gayb", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV.

Uludağ, Süleyman. "Riyazet", **DİA**, Ankara, 2008, XXXV.

Uludağ, Süleyman. **Dört Kapı Kırk Eşik**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.

Uludağ, Süleyman. **Tasavvuf ve Tenkit,** Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Uludağ, Süleyman. "Velî", **DİA**, Ankara, 2013, XLIII.

Ulupınar, Hamide. "İlk Dönem Sûfîlerinde Tevhid Anlayışı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Yıl: 9, Sayı: 22, 2008, ss. 235-255.

Uygur, Nermi. **Felsefenin Çağrısı**, Yapı Kredi Yayınları, Şefik Matbaası, İstanbul, 1995.

Uysal, Muhittin. **Tasavvuf Kültüründe Hadîs**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.

Ünal, A. Bülent. **İlk Devir İslâm Düşüncesinde Egemenlik,** İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006.

Kayıkçıoğlu, Ebû Rıdvan Mustafa Sâdık Vicdanî. **Sûfî ve Tasavvuf Kelimelerinin Asıl ve Menşe'leri Hakkında (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'den)**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340.

Wensinck, A. Y. **el-Mu'cemü'l-Müfehres lielfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî**, Mektebetü Brill, Leiden, 1936, II-III.

Wilson, John. **Dil, Anlam ve Doğruluk**, çev. İbrahim Emiroğlu- Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Yakıt, İsmail. “Sadreddin Konevî’nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, Sayı: 28, 1991, ss. 193-205.

Yakıt, İsmail “Semantik Analizler Işığında Kur’ân’da Reyb ve Yakîn Kavramları”, **Kelâm Araştırmaları**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2003, ss. 49-56.

Yamaç, Muhammed. **Arap Dilinde Vahiy-Dua ve Dünya-Ahiret Kelimelerinin Semantik Analizi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2012.

Yaman, Hikmet. **The Concept of *Hikmah* in Early Islamic Thought,** (Yayınlanmamaış Doktora Tezi), The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University Cambridge, Massachusetts March, 2008.

Yaran, Cafer Sadık. **İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş**, DEM, İstanbul, 2012.

Yardım, Ali. **Hadis,** Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1981, I-II.

Yaşar, Yahya. “Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemi’nin (v.589/1193) Kitabü Tasdiki’l- Maarif Adlı İşari Tefsirinde Salih Kul Musa Kıssası Bağlamında Mürşid-Mürid Münasebeti”, **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: IX, Sayı: 17, 2011, ss. 33-56.

Yavuz, Mustafa Şevki. “İrâde”, **DİA,** Ankara, 2000, XXII.

Yavuz, Ömer Faruk. “Kur’ân Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü”, **Din Bilimleri Akdemik Araştırmalar Dergisi**, Cilt: VI, Sayı: 3, 2006, ss. 159-198.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İstimdât”, **DİA**, Ankara, 2001, XXIII.

Yazıcı, Tahsin. “Ebu Hafs el-Haddâd”, **DİA**, Ankara, 1994, X.

Yesevî, Hoca Ahmed. **Divân-ı Hikmet**, haz. Hayati Bice, 5. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2015.

Yıldırım, Ahmet. **Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları,** Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Yıldırım, Ahmet. **Din, Dünyevîleşme ve Zühd**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

Yıldırım, Ahmet. "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", **SDÜİFD,** Yıl: 2008/1, Sayı: 20, ss. 119-138.

Yıldırım, Ahmet. "Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürid İlişkisi", **Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research**, Cilt: III, Sayı: 1, 2010, ss. 5-18.

Yılmaz, Hasan. **Kur'ân Kelimelerini ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2003.

Yılmaz, Hasan Kâmil. **Tasavvufî Hadis Şerhleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Cûiyye", **DİA**, Ankara, 1993, VIII.

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Tasavvufî Açıdan Ashab-ı Suffa", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı: 7, 2001, ss. 9-31.

Yılmaz, Hasan Kâmil. **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,** 10. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

Yiğit, İsmail. “Sıffîn Savaşı”, **DİA**, Ankara, 2009, XXXVII.

Yitik, Ali İhsan. **Doğu Dinleri**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.

Yücel, Ahmet. “Şeyh”, **DİA**, Ankara, 2010, XXXIX.

Zemahşerî, Ebu’l-Kāsım Cârûllah Mahmud b. Ömer. **Esâsu’l-Belâga**, tah. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Dâru’l-Kütübi’l-Ilmiyye, Beyrut, 1419/1998, I.

Zerrûk, Ahmed b. Ahmed. **Kavâidu’t-Tasavvuf,** tah. Mahmut Beyrûtî, Dâru’l-Beyrûtî, Dımaşk, 2004.

Zerrûk, Ahmed b. Ahmed. **Iddetü’l-Mürîdi’s-Sâdık**, tah. es-Sâdık b. Abdirrahmân el-Ğuryânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.

Danner, Victor. “The Neccesity For the Rise of The Term Sufi”, Studies In Comparative Religion, Volume: 6, No: 2(Spring 1972), www.studiesincomparativereligion.com. (04/05/2016)

Pektaş, Mehmet “Tip Şahsiyet Kahraman”, http://www.hikayeler.net/yazilar/120137/tip-sahsiyet-kahraman/. (19/03/2016)

http://www.usuldergisi.com/tr. (10/06/2016)