

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TASAVVUFUN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE
SÛFÎLER ve TİCARİ HAYAT

Mustafa KAHYA

2502130344

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

İSTANBUL – 2023

ÖZ

TASAVVUFUN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE SÛFİLER VE TİCARİ HAYAT

MUSTAFA KAHYA

Bu tez, tasavvufun teşekkül ettiği süreçte zühd-kesb ilişkisi merkezinde kesb sorununun gelişim seyrini konu edinmektedir. Hicrî ilk iki asırda müslümanların zenginleşip dünyevileşmelerini dindarlık açısından önemi bir sorun olarak gören zâhidler, bu duruma karşı eleştirel bir söylemi dillendirirken bir yandan zenginliğe sebep olduğu için kesbi tahkir eden bazı yaklaşımlar ortaya koymuşlar, diğer yandan benimsedikleri rızık anlayışları üzerinden çalışıp kazanmanın sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır. Hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren zühd söylemindeki zenginlik karşıtlığını pekiştirerek onu fakirlik temelinde sistematik bir yapıya dönüştüren ilk sûfiler ise, ortaya koydukları tevekkül anlayışlarıyla kesb meselesinin müslümanlar arasında önemli bir soruna dönüşmesine neden olmuşlardır. Bu sorun çoğunlukla kesbin terk edilmesi ve onu tahkir eden anlayışın yaygınlaşmasının sebep olduğu problemler çerçevesinde gelişmiş ve bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalarda ilk sûfileri tenkit eden taraf çoğunlukla fakihler olmuştur. Tasavvufun teşekkülünde “kriz” aşamasını ifade eden bu sürecin akabinde, tasavvufu ibâhîlikten ve sûfileri de aşırı zühd gruplarından ayırmaya gayret eden sûfi müellifler, kesb sorunun çözümüne dair geliştirdikleri yaklaşımlarla fakihler ve müslümanların geneli ile bu konu üzerinde bir uzlaşmaya varmaya çalışmışlardır.

Tez konumuzu ele alırken iki temel yöntemi benimsedik. Birincisi, kesb sorununun gelişim sürecini, bu sorunu ortaya çıkaran ve şekillendiren etkenleri kronolojiyi dikkate alarak ve sorunun farklı boyutları arasında irtibatlar kurarak bütüncül bir şekilde yorumlamaya çalıştık. Çalışmamızda uyguladığımız bu yöntem, tasavvufun eleştiri-kriz-uzlaşma olarak üç temel aşamada teşekkül ettiği sürecin kesb sorunu merkezinde zühd-kesb ilişkisinin gelişim seyri üzerinden izlenebileceğini göstermiştir. Bu anlamda, başlangıçta zenginleşmenin eleştirilmesi üzerinden gelişen ve bununla irtibatlı olarak çok çalışıp kazanmayı bir sorun haline getiren zühd söylemi, ilk sûfiler tarafından daha ileri bir noktaya taşınarak kesb meselesini bir krize dönüştürmüş, bu krizden çıkmanın yollarını arayan sûfi müellifler tarafından ise zühd tekrardan yorumlanarak zühd-kesb ilişkisinin sınırları büyük ölçüde sünî

paradigmanın sınırları ile belirlenerek bir uzlaşuya gidilmiştir. Bununla birlikte tezimizde ulaştığımız en önemli neticelerden birisi, sûfî müelliflerin sağlamaya çalıştıkları uzlaşının sûfîlerin kendi aralarında değil sûfîlerle müslümanların geneli ve özellikle fakihler arasında gerçekleşmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle sûfî müellifler, seçkin ve az sayıdaki bir sûfî zümre üzerinden hem tasavvufun diğer dinî ilimlere hem de sûfîlerin diğer insanlara olan üstünlüğüne dair yaklaşımları pekiştirerek devam ettirmişlerdir. Çalışmamızda esas aldığımız ikinci yöntem ile, kesb sorununa dair tartışmaların en önemli tarafı olan zâhid ve sûfîleri bizzat ticari hayatın içinde arayarak zühd-kesb ilişkisi merkezinde gelişen bu sorunun sınırlarını belirlemeye çalıştık. Bu yöntemin bizi ulaştırdığı neticelerden birisi şudur; tasavvufun teşekkül ettiği ilk aşamada zâhidler ticari hayatın içinde daha çok görülürken, zühd söyleminin sistematize edildiği ikinci aşamada ilk sûfîlerin ticari hayattaki varlıkları azalmıştır. Bununla birlikte zâhid ve sûfîlerin mesleklerine ve kesb anlayışlarına dair ortaya koyduğumuz veriler, kesb sorununun gelişim seyrinde zâhid ve sûfîlerin kendi aralarındaki görüş farklılıklarının da önemli bir yeri olduğunu ve bu anlamda onları kesb tartışmalarında tek bir tarafta görmenin doğru olmadığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: zühd, tasavvuf, kesb, tevekkül, fakirlik, zenginlik

ABSTRACT

SUFIS AND COMMERCIAL LIFE IN THE FORMATIVE PERIOD OF SUFISM

MUSTAFA KAHYA

This thesis deals with the development process of the kasb (acquisition, earning) problem, based on the relationship between zuhd and kasb, during the formation period of Sufism. In the first two -hijri- centuries, the Zāhids (ascetics), who regarded the enrichment and worldliness of Muslims as a significant problem for piety, expressed a critical discourse against this situation: On the one hand, they put forward some approaches that condemned kasb because it leads to wealth, on the other hand, they sought to determine the limits of working and earning through the understanding of sustenance they adopted.

From the end of the second century, the early Sufis, who reinforced the opposition to wealth in the discourse of asceticism and transformed it into a systematic structure based on poverty, caused the issue of kasb to become an important problem among Muslims with their understanding of tawakkul. This problem mainly developed within the scope of issues that arose from the abandonment of kasb and the widespread understanding that dispraises it. Also, in the debates that emerged in this context, it was mostly the jurists (fuqahā) who criticized the early Sufis.

Following this process which represents the “crisis” stage in the formation period of Sufism, Sufi authors who endeavored to distinguish Sufism from Ibahiyya and Sufis from extreme ascetic groups tried to reach a consensus with jurists and Muslims in general on this issue through their approaches to the solution of the problem of kasb.

We have adopted two main methods in the thesis. Firstly, we have tried to examine the development process of the kasb problem and the factors that revealed and shaped it in a holistic manner by taking into account the chronology and establishing connections between the different dimensions of the problem. This method has shown that the formation process of Sufism in three main stages as criticism-crisis-reconciliation can be traced through the progress of zuhd and kasb relationship at the core of the kasb problem. In that sense, the discourse of zuhd, which

initially developed through the criticism of enrichment, and in relation to this, made hard work and much earning a problem, was carried to a further point by the early Sufis and turned the issue of kasb into a crisis. Then, by Sufi authors who sought ways out of this crisis, zuhd was reinterpreted, and the relationship between zuhd and kasb were mostly determined by the boundaries of the Sunnī paradigm, and a compromise was reached. However, one of the most important conclusions we have reached in our thesis is that the reconciliation that the Sufi authors sought to achieve was not between the Sufis themselves, but between the Sufis and the Muslims in general and the jurists in particular. In other words, Sufi authors, through an elite and small number of Sufis, reinforced the approaches regarding the superiority of Sufism over other Islamic sciences and of Sufis over other people.

With the second method we adopted in our study, we have tried to determine the boundaries of the kasb problem developed at the core of the relationship between zuhd and kasb, by looking for Zāhids and Sufis, who were the most important parties of the discussions on this problem, within the commercial life. Accordingly, one of the results that we have reached is that in the first stage of Sufism's formation, Zāhids were more frequently seen in commercial life, whereas in the second stage, when the discourse of asceticism was systematized, the presence of the early Sufis in the commercial life decreased. In addition, the data we have presented on the professions of Zāhids and Sufis and their understanding of kasb have shown that the different opinions among them also played an important role in the development of the kasb problem, and in this sense, it is not correct to see them on a single side in the kasb debates.

Keywords: zuhd, sufism, kasb, tawakkul, poverty, wealth

ÖNSÖZ

Din ve iktisat ilişkisi çerçevesinde dinin toplumların kalkınmasında veya geri kalmasında ne tür etkisi olduğu, literatürde tartışılan önemli konulardan bir tanesidir. İktisat, sosyoloji, tarih vb. disiplinlerin çalışma alanına giren ve birçok yönden ele alınan bu konu, literatürde özellikle Weber'in ortaya koyduğu teoriler üzerinden tartışılmaktadır. Bu teorilerin ana eksenini ise Batı'nın Doğu karşısında son dört-beş asırda elde ettiği üstünlüğün nedenleri üzerine yapılan tartışmalar oluşturmaktadır: Batı'nın kapitalistleşerek Doğu karşısında nasıl üstünlük kurduğu, Doğu'da kapitalizmin ortaya çıkışını engelleyen ne tür etmenlerin olduğu bu konuya dair araştırmaların en önemli sorularındandır. Diğer yandan temel sorun, daha geniş kapsamda, din ve dünya ilişkisinin tespiti ile ilgilidir: Din bu dünyaya yönelik nasıl bir bakış açısı getirmiş, dinî öğretiler insanın madde/dünya karşısındaki tavrını nasıl etkilemiştir? Sorunun daha dar anlamda karşılığı ise, dinin oluşturduğu dünya algısının nasıl bir ahlâk meydana getirdiği ve bunun iktisadî hayatı ne yönde etkilediğidir.

Bu konunun İslâm dini ve iktisadi hayat arasındaki ilişki bağlamında ele alınması, konuyu doğrudan tasavvuf alanına çekmektedir. “İslâm'ın mistik yorumu” olarak görülen tasavvufun oluşturduğu dünya algısı ve bununla ilişkili olarak meydana getirdiği ahlâkın iktisadi hayata etkisi, bu alandaki araştırmaların temel meselelerini teşkil etmektedir. Bu bağlamda literatürde tasavvuf ve ekonomik geri kalmışlık ilişkisi üzerine ileri sürülen bazı teoriler mevcuttur. Bu teorilere göre, sûfilerin ortaya çıkardığı ve İslâm toplumlarına yaydığı ahlâk müslümanların ekonomik bakımdan geri kalmalarının önemli nedenlerinden birisi olmuştur. Sûfilerin benimsedikleri bu ahlâk, kısaca “maddeye uzak durmak” anlayışı çerçevesinde, mal mülk edinmekten kaçınmak, tevekkül ederek çalışmaya önem vermemek ve pasif bir hayat yaşamak şeklinde özetlenebilir.

Literatürde bu teorileri ortaya koyan çalışmaların tasavvuf ve sûfiler ile ilgili tespitlerinin kendi içinde önemli sorunları barındırdığını söylemek gerekir. Söz gelimi, “tasavvuf” veya “sûfiler” derken tam olarak neyin kastedildiği önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorun ise büyük ölçüde tasavvufun dönemlendirilmesi meselesi ile ilgilidir. Sağlıklı bir dönemlendirme yapılmadan ele alınan konular geniş bir çerçevede, genellemeci bir anlayışla tartışılmakta, konu ile ilgili farklı birçok

meselenin birbiri ile irtibatı sağlanamadan karmaşık bir zeminde sonuca gidilmektedir. Neticede tasavvufun teşekkül sürecini dikkate almadan yapılan değerlendirmelere binaen ortaya konulan bu teorilerin birçok bakımdan tutarsızlıklar ihtiva ettiğini ve eksik olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan, tasavvufa ve sûfilere yöneltilen eleştirilere yönelik alan içinde dikkate değer bir karşılığın verilmediğini ve bu meselelerin yeterince tartışılmadığını da söylemeliyiz.

Bu çalışmamızın amacı, yukarıda kısaca zikrettiğimiz tezlere karşı tasavvuf alanından karşıt bir tez ileri sürmekten ziyade, İslâm dünyasında yaşanmış bir gerçeklik olan kesb sorununun gelişim seyrini tasavvufun teşekkül ettiği dönemde tüm boyutları ile ortaya çıkarmak ve bu sayede konuyu daha sağlıklı değerlendirebileceğimiz bir zemin oluşturmaktır.

Doktora öğrenimim boyunca kendisinden çok şey öğrendiğim, ilahiyat sahasındaki akademik çalışmalarla ilgili ufkumu genişleten, tez danışmanlığımı üstlenerek tez konumun belirlenmesinde ve bu konuya dair meselelerin zihnimde şekillenmesinde en büyük katkıyı sağlayan hocam Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye öncelikli olarak teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, alan dışından bir öğrenci olmama rağmen tasavvuf alanında doktora yapabileceğime beni teşvik ederek inandıran, böylece çok farklı bir dünya ile tanışmama vesile olan, doktora öğrenimim boyunca da her zaman desteklerini gördüğüm hocam Doç. Dr. Necdet Yılmaz'a çok teşekkür ederim. Tezimin muhtelif aşamalarında yazdıklarımı okuyup değerlendirerek kıymetli yorumlarını benimle paylaşan ve bu süreçte kendisinden oldukça istifade ettiğim Prof. Dr. Enes Kabakcı hocama da müteşekkirim.

Son olarak, tüm öğrenim hayatım boyunca maddî manevî desteklerini her zaman yanımda bulduğum anne ve babama, akademik çalışmalarım sırasında bana müsamaha gösteren kardeşlerime ve tez yazım sürecinde bana her zaman destek olan değerli eşime teşekkür ederim.

Mustafa Kahya
İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	vi
GRAFİKLER LİSTESİ.....	xii
TABLolar LİSTESİ.....	xiii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xiv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL BİR HAREKET OLARAK ZÜHDÜN DOĞUŞU (H. I-II. ASIRLAR)

1. Teşekkül Devrinde Zühd Hareketinin Gelişim Seyri.....	11
1.1. Zühd Hareketine Tarihsel Bir Bakış.....	12
1.2. Zâhidlerin Yaşadıkları Bölgeler.....	14
2. Zühd Söylemini Ortaya Çıkaran Unsurlar.....	21
2.1. Zühdün Zenginlik Karşıtlığı Olarak Gelişmesi.....	21
2.1.1. Dünyevileşmeye Yönelik Eleştirel Söylemin İnsan Hayatının İhtiyaç Alanlarına Yayılması.....	22
2.1.2. Fakirliğin Bir Dindarlık Formu Olarak Benimsenmesi.....	35
2.1.3. Ticaretin Tahkir Edilmesi.....	39
2.2. Zühd-Kesb İlişkisinin Rızık Anlayışı Temelinde Şekillenmesi.....	44
2.2.1. Rızıkın Takdir Edilmiş Olması: Rızık Peşinde Koşmamak.....	44
2.2.2. Rızıkın Günlük Olması: Rızık Kaygısını Gidermek.....	48
2.2.3. Rızıkla Kanaat Sahibi Olmak: Azı Yeterli Görmek.....	51
3. Zühd Anlayışlarında Kırılmalar.....	54
3.1. Zenginliğin Savunulması.....	54
3.2. Cömertlikte Sınırların Kaldırılması.....	58
3.3. Çalışmanın Teşvik Edilmesi.....	60
4. Zâhidler ve Ticari Hayat.....	65
4.1. Çalışan Zâhidler ve Meslekleri.....	65

4.2. Zâhidlerin Muhtelif Geçim Yolları.....	78
4.3. Zâhidlerin Ticaret ve Çalışma Anlayışları.....	81

İKİNCİ BÖLÜM

ZÜHD HAREKETİNİN SİSTEMATİK YAPI KAZANMASI:

TASAVVUFUN DOĞUŞU VE TEPKİLER

(H. II-III. ASIRLAR)

1. Zühd Söyleminin Fakirlik Temelinde Yorumlanması: Tasavvufun Doğuşu.....	90
1.1. Tasavvuf Kelimesinde Zühdü Açıklayan Üç Anlam.....	91
1.1.1. Zühdün Bir İlkesi Olarak Açlık.....	92
1.1.2. Değersiz Elbiseler Giymek.....	98
1.1.3. Uzlet ve Yolculuk.....	103
1.2. Zenginliğin Reddi: Zühdün Fakirlikle Bütünleşmesi	105
1.2.1. Zenginliğin Yerilmesi.....	106
1.2.2. Fakirliğin Bilinçli Bir Tercihe Dönüşmesi.....	110
1.2.3. Tasavvufun “Fakirlik”le İsimlenmesi.....	113
2. Kesb Sorununun Derinleşmesi	115
2.1. İlk Sûfilerin Tevekkül ve Rıza Anlayışları.....	115
2.1.1. Tevekkül: Sebepleri Ortadan Kaldırmak.....	116
2.1.2. Tevekkül: Rızık Hakkında Endişelenmemek.....	120
2.1.3. Tevekkülün Tamamlayıcısı Olarak Rıza.....	123
2.2. Tevekkül-Kesb Çelişkisi.....	126
2.3. İlk Sûfilerden Çalışmayı Terk Edenler.....	130
3. İlk Sûfilere Yönelik Tepki: Tevekkül ve Kesb Üzerinden Eleştiriler.....	136
3.1. İlk Sûfilerin Toplumda Sorgulanması.....	136
3.2. Kesbe Dair Literatürün Ortaya Çıkması.....	138
3.2.1. Kitâbü'l-kesb.....	138
3.2.2. Kitâbü'l-mekâsib.....	147
3.2.3. el-Has ‘ale’t-ticâre ve’s-sinâ’a ve’l-‘amel.....	155
3.3. İlk Sûfiler Arasında Görüş Ayrılıkları: Kesb Ehlinin Ayrışması.....	160
4. İlk Sûfiler ve Ticari Hayat.....	166

4.1. Çalışan İlk Sûfiler ve Meslekleri.....	167
4.2. İlk Sûfilerin Muhtelif Geçim Yolları.....	173
4.3. İlk Sûfilerin Çalışma ve Ticaret Anlayışları.....	175

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZÜHDÜN YENİDEN TANIMLANMASI VE UZLAŞI:

SÜNNÎ TASAVVUFUN TEŞEKKÜLÜ

(H. IV-V. ASIRLAR)

1. Fakirlik-Zenginlik Yorumlarında Yeni Anlayışlar.....	184
1.1. Fakr ve İstiğna: Fakirliğin ve Zenginliğin Zühdde Birleştirilmesi.....	185
1.1.1. Fakrın Kapsayıcı Bir Kavrama Dönüşmesi: Sahipliği Terk Etmek..	185
1.1.2. Fakirlikten Vazgeçilmemesi: Zenginliği Fakirliğin Önüne Geçirmemek.....	189
1.1.3. Zenginliği Fakirliğe Yaklaştıran Bir Kavram Olarak İstiğna.....	193
1.2. Fakirliğin ve Zenginliğin Ortak İki Kavramı: Sabır ve Şükür.....	195
1.3. Zenginlik Ahlâkını Tesis Etmenin Aracı Olarak İnfak.....	198
1.3.1. İnfakın Niteliği: Veren El - Alan El İlişkisinin Yeniden Tesis Edilmesi.....	199
1.3.2. İnfakın Niceliği: İnfak ve Biriktirmek İle İlgili Sınırların Belirlenmesi.....	202
2. Tevekkül-Kesb Tartışmalarında Ara Yolun Bulunması.....	207
2.1. Tevekkül ve Rıza: Anlayışların Tashih Edilmesi.....	207
2.2. Kesb Sorununun Çözüm Noktası: Aile Yükümlülüğü.....	219
2.3. Azimet ve Ruhsat Arasında: Kesbin Hükmünde Uzlaşının Sağlanması...	224
3. Çalışma Hayatında Sûfiler.....	232
3.1. Çalışma Âdâbının Esasları	232
3.1.1. Kanaat.....	232
3.1.2. Cömertlik.....	235
3.1.3. Fütüvvet.....	238
3.2. Sûfilerin Ticari Hayatta Gözlemlediği Sorunlar	242
3.3. Sûfilerin Çalışma Hayatına Dair Ortaya Koydukları Prensipler.....	244

SONUÇ.....	251
KAYNAKÇA.....	262
ÖZGEÇMİŞ.....	273

GRAFİKLER LİSTESİ

Grafik 1.1 :	14
Grafik 1.2 :	16
Grafik 1.3 :	18
Grafik 1.4 :	66
Grafik 1.5 :	68
Grafik 1.6 :	69

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1 :	17
Tablo 1.2 :	19
Tablo 1.3 :	20
Tablo 1.4 :	67
Tablo 1.5 :	70
Tablo 1.6 :	72
Tablo 1.7 :	74
Tablo 1.8 :	77
Tablo 2.1 :	131
Tablo 2.2 :	167
Tablo 2.3 :	169
Tablo 2.4 :	170
Tablo 2.5 :	171

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Karş.	: Karşılaştırınız
n/a	: Bilgi mevcut değil
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
v.d.	: Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

Çalışmamızın konusu, tasavvufun teşekkül döneminde sûfîlerin ticari hayatla ilişkisini belirleyen kesb sorununun gelişim sürecidir. Geniş kapsamda tasavvufun din ve dünya ilişkisini nasıl tesis ettiği ile ilgili olan bu sorun, daha dar kapsamda çalışıp kazanma anlamındaki kesbin terk edilmesi, tahkir edilmesi ve önemsizleştirilmesi ekseninde gelişen problemleri ifade etmektedir. Bu problemlerin hepsinin üzerinde birleştiği ve bir bakımdan aralarındaki irtibatların kurulduğu nokta ise, zühd-kesb ilişkisidir. Tezimizin temel iddiası, tasavvufun bir zühd yorumu olarak teşekkül ettiği sürecin büyük ölçüde kesb sorununun gelişim seyri üzerinden izlenebileceğidir. Bu doğrultuda çalışmamız, kesb sorununu merkeze alarak tasavvufun eleştiri-kriz-uzlaşma olmak üzere üç aşamada teşekkül ettiğini ortaya koyabileceğimizi iddia etmektedir.

Tezin genelinde iddiamızı delillendirirken iki temel yaklaşımı esas aldık. Birincisi, kesb sorununun kaynaklarını oluşturan meseleleri farklı boyutları ile ele alarak sorunun gelişim süreçlerini ortaya çıkarmak. İkincisi ise, zâhid ve sûfîlerin ticari hayattaki yerlerini tespit ederek zühd/tasavvuf-kesb tartışmalarının sınırını belirlemek ve böylece kesb sorununu bütüncül bir şekilde yorumlamak. Birinci yaklaşımımız çerçevesinde esas olarak zühd-kesb, zenginlik-fakirlik, tevekkül-kesb ilişkisine dair tartışmalar üzerinden kesb sorununun gelişim sürecini ortaya koyarken, ikinci yaklaşımımızla bizzat çalışma hayatının içinde bulunan zâhid ve sûfîlerin mesleklerini, kesb anlayışlarını tespit ederek bu sorunun ele alınabileceği bağlamın sınırlarını belirledik.

Çalışmamızda benimsediğimiz bu iki yaklaşım ile şu soruların cevaplarını aradık: Hicrî ilk iki asırda dünyevileşmenin reddedilmesi temelinde eleştirel bir hareket olarak gelişen zühdün kesb sorununun ortaya çıkışındaki rolü nedir? Bu doğrultuda, zâhidlerin benimsedikleri zühd anlayışları üzerinden bu sorunun karşılıklarını ne ölçüde tespit edebiliriz? Hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren ilk sûfîlerle birlikte zühd hareketinin farklı bir yapıya dönüşmeye başlamasında kesb sorununun irtibatlı olduğu meselelerin nasıl bir etkisi olmuştur? Kesb sorununun müslüman toplumlarda bir krize dönüşmesinde ilk sûfîlerin ne gibi bir rolü olmuştur? Hicrî dördüncü asırdan itibaren tasavvufu ibâhî eğilimlerden veya aşırı zühd yorumlarından ayırıştırarak ona diğer din ilimleri arasında yer açmaya çalışan sûfî

müellifler, kesb sorunu bağlamında dile getirdikleri yaklaşımlarla bu sorunu çözüp sorunun muhatapları ile gerçekten bir uzlaşma sağlayabilmişler midir? Böyle bir uzlaşma sağlandıysa, sûfî müelliflerin fakirlik-zenginlik, tevekkül-kesb ilişkileri bağlamında bu sorunun çözümüne dair ortaya koydukları yaklaşımlar nelerdir ve bunlar uzlaşma için ne ölçüde katkı sağlayabilmişlerdir?

Çalışmamızda tasavvufun teşekkül ettiği dönem, hicrî birinci ve beşinci asırların dahil olduğu yaklaşık dört yüz yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Başka bir deyişle bu dönem, zühd hareketinin gelişmeye başladığı tâbiîn dönemi ile başlayıp tasavvufun teşekkülünü büyük oranda tamamladığı İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) dönemine kadar olan süreci -Gazzâlî dönemi hariç- ifade etmektedir. Tez konumuzu bu dönem üzerinde kronolojik olarak çalıştık. Bu doğrultuda, eleştiri-kriz-uzlaşma olarak üç bölümde ortaya koyduğumuz dönemlendirmede kronolojiyi esas aldığımız gibi tezin genelinde aynı konuya dahil olan meseleleri tartıştığımız yerlerde de mümkün olduğu kadar kronolojiye dikkat etmeye çalıştık.

Tezimizin başlığında tasavvufun teşekkül sürecinin öznelere ve kesb sorununun muhatabı olarak “sûfiler”i zikretmiş olsak da bu tabir ile zühd ortak paydasında buluşan daha geniş bir kesimi kastettiğimizi söylemeliyiz. Bu anlamda çalışmamızda, tasavvufun üç aşamada gerçekleşen teşekkül sürecinin temsilcilerini sırasıyla; zâhidler, ilk sûfiler ve sûfiler şeklinde ifade ettik. Dolayısıyla “sûfiler” derken, tasavvufun teşekkül döneminde yaşayan, kaynaklarımızda kendisini zâhid veya sûfî olarak tespit edebildiğimiz kimseleri kastetmekteyiz. Çalışma konumuzu herhangi bir mekânla sınırlamadık. Bu yüzden belirttiğimiz dönem içinde dünyanın farklı yerlerinde yaşayan -kaynaklarda ulaşabildiğimiz- tüm zâhid ve sûfileri araştırma konumuza dahil ettik.

Çalışmamızın başında, konumuzun öznesi olan zâhid ve sûfilerin kimliklerine dair yaptığımız araştırmamızda onların kim olduklarını, ne zaman ve nerede yaşadıklarını, hangi işle meşgul olduklarını tespit ederek bir liste oluşturduk. Bunu yaparken sûfî tabakat kitaplarını ve sûfî müelliflerin tasavvufa dair yazdıkları eserlerin tabakat bölümlerini referans aldık. Bu doğrultuda kullandığımız kaynak kitaplar şunlardır: Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1030) *Hilyetü'l-evliyâ'sı*, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye'si*, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Sıfatü's-safve'si*, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö.

465/1072) *Risâle*'si, Ali b. Osman el-Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb*'u, Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı, Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'ü. Ayrıca zâhid ve sûfîlerin vefat tarihlerini, yaşadıkları yerleri ve çalıştıkları işleri tespit edebilmek için başvurduğumuz ikincil kaynaklar ise şu eserlerdir: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *Târihu'l-kebîr*'i, Ebû Hâtim İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*'ı, Ebû Ş-Şeyh el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) *Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsbehân*'ı, Ebû'l-Hasen ed-Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*'i, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Târîhu İsbehân*'ı, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, Kıvâmü's-sünne İsmail b. Muhammed et-Teymî'nin (ö. 535/1141) *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*'i, Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*'ı, Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu medîneti Dimaşk*'ı, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*'i, İzzüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fî't-Târîh*'i, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*'ı, İbnü'l-Adîm'in (ö. 660/1262) *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*'i, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*'i, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî'nin (ö. 748/1348) *Târihu'l-İslâm*'ı ve *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sı, İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) *ez-Zeylû alâ Tabakâti'l-hanâbile*'si, Ebû Hafs İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) *Tabakâtü'l-evliyâ*'sı, İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*'si, Hüseyin b. Nasr İbn Hamîs'in (ö. ?) *Menâkıbü'l-ebrâr ve mehâsinü'l-ahyâr*'ı.

Araştırmamızı dayandırdığımız ana kaynaklar, hicrî ilk beş asırda İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında yaşayan 1303 zâhid ve sûfî hakkında bize veri sunmaktadır. Bu sayının gerçekteki sayıya nispetinin ne olduğunu tahmin etmemiz zor olsa da tasavvufun teşekkül sürecini bize gösterecek ve bu bakımdan öncelikli olarak başvuracağımız kaynak, bu 1303 şahsın bize anlattıkları olacaktır. Bu doğrultuda, çalışmamızda “zâhid ve sûfîler” derken kastımızın İslâm'ın ilk beş asrında yaşayan bu şahıslar olduğunu söylememiz gerekir.

Tezimizin konusu kesb sorununu merkeze aldığı için, bu sorunun yansımalarını doğrudan izleyebileceğimiz alanı ticari hayat olarak belirledik. Burada “ticari hayat” derken çalışma hayatını bir bütün olarak düşündüğümüzü belirtmeliyiz. Diğer bir

deyişle, ticari hayatı sadece “ticaret” çalışma alanı olarak değil; memurluk, ziraat, zanaat gibi çalışma hayatının önemli bir kısmını teşkil eden iş alanlarını da içine alacak şekilde değerlendirdik. Tasavvufun teşekkül sürecinin özellikle birinci ve ikinci aşamalarında, zâhid ve sûfîlerin mesleklerine veya çalıştıkları işlere dair mümkün olduğunca çok veriye ulaşarak onların ticari hayattaki yerlerini tespit etmeye gayret ettik. Bunu yaparak kesb sorununun gelişim seyrine farklı bir boyuttan bakarak konuyu daha bütüncül bir şekilde değerlendirmeye çalıştık.

Birinci bölümde, tasavvufun teşekkül sürecinin başlangıç aşaması olarak zühd hareketinin eleştirel bir söylem olarak ortaya çıkışını ve gelişmesini konu edindik. Öncelikle kaynaklarımızda zühd söylemini temsil eden zâhidlere dair edindiğimiz veriler üzerinden, zaman ve mekân bağlamında zühd hareketinin gelişim seyrini analiz etmeye çalıştık. Daha sonra ise zâhidlerin zühd anlayışlarını ele alarak, zühdün zenginlik karşıtlığı temelinde geliştiğini ve zühd-kesb ilişkisini şekillendiren en önemli etkenin zâhidlerin rızık anlayışları olduğunu ortaya koyduk. Ayrıca çalışan zâhidleri, onların mesleklerini ve çalışma anlayışlarını tespit ederek, zâhidlerin ticari hayattaki varlıklarına dair ipuçları edinmeye çalıştık. Bununla irtibatlı olarak onların muhtelif geçim yollarını tespit ederek, “çalışmama” meselesinin hangi bağlamda bir sorun olmaktan çıkarılabildiğinin sınırlarını gördük. Bu bölümde çoğunlukla başvurduğumuz dört temel kaynak şunlardır: İbn Ebü'd-dünyâ'nın (ö. 281/894) muhtelif hadis cüz'lerinden oluşan *Külliyât*'ı, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sı, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabu'l-îmân*'ı ve İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatü's-safve*'sidir.

İkinci bölümde, tasavvufun teşekkül sürecinde kriz aşamasını ifade eden dönemi ele alarak, ilk sûfîlerin büyük ölçüde fakirlik temelinde sistemleştirdikleri zühd söylemi ile tasavvufun doğuşuna zemin hazırladıklarını, bu bakımdan da tasavvuf-kesb tartışmalarının bir boyutunun ilk sûfîlerin fakirlik anlayışlarına dayandığını ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte, bu dönemde kesb sorununu derinleştiren ana unsur, zâhidlerde görmediğimiz şekilde, sorunun tevekkül ve rıza bağlamına çekilmiş olmasıdır. Dolayısıyla kesb sorununun belirginleştiği ve krize dönüştüğü yer, tevekkül-kesb çelişkisi ve bunun ortaya çıkardığı problemlerdir. Bu noktada ilk sûfîlerin kesb anlayışlarına yönelik toplumda dillendirilen tepkilerin yanı sıra kesbe dair ortaya çıkan literatürü ele alarak, tüm boyutları ile bu krizin çerçevesini

çizmeye çalıştık. Ayrıca ticari hayatta ilk sûfilerin izlerini sürüp çalışan ilk sûfileri ve çalışma anlayışlarını tespit ederek, onları önceki dönemde yaşamış olan çalışan zâhidlerle mukayese ettik. Böylece kesb sorununun gelişim seyrini doğrudan ticari hayat üzerinden izlemeye çalıştık. Bu bölümde kullandığımız ana kaynaklar ise, yukarıda zikrettiğimiz dört kaynağa ek olarak şunlardır: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'u, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *Kitâbü'l-lüma*'sı, Ebû Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*'u, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'si, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Hücvîrî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'u. Bu eserlerin haricinde, kesbe dair literatürü müstakil olarak ele aldığımız bölümde İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbü'l-kesb*'ini, Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Kitâbü'l-mekâsib*'ini ve Ebû Bekir el-Hallâl'in (ö. 311/923) *el-Has'ale't-ticâre ve's-sinâ'a ve'l-amel* isimli eserini değerlendirdik.

Üçüncü bölümde, sûfî müelliflerin tasavvufu aşırı zühd yorumlarından ve ibâhî eğilimlerden ayırtıramaya dönük yaklaşımları üzerinden zühdün yeniden tanımlandığı ve tasavvufun diğer dinî ilimlerle uzlaşmaya gittiği dönemi ele aldık. Burada sûfî müelliflerin, ilk sûfilerin fakirlik-zenginlik anlayışlarını ortaya koydukları zemini daha da genişleterek bu ikisi arasında kurulan menfî ilişkiyi yumuşatıcı tavırlarını kesb sorununun çözümüne yönelik birer gayret olarak değerlendirdik. Bunun yanı sıra onların, tevekkül-kesb tartışmalarını bitirecek birtakım yaklaşımlarını öne çıkararak uzlaşının sağlandığı alanın sınırlarını belirledik. Ayrıca sûfî müelliflerin kesb anlayışlarını ve ticari hayata dair yaklaşımlarını farklı boyutları ile ele alarak, tasavvufun teşekkülünü tamamladığı dönemde sûfilerin nasıl bir kesb anlayışını temsil ettiklerini ortaya koymaya çalıştık.

Tez konumuzun belirlenmesinde önemli katkısı olan ve başlangıç aşamasında araştırmalarımıza yön veren eserlerin başında, Sabri Ülgener'in *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* ile *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* adlı kitaplarını zikretmeliyiz. Bu iki eserinde, ağırlıklı olarak Osmanlı toplumu özelinde, İslâm dünyasındaki tasavvuf ve iktisadi çözümme/gerileme ilişkisini çalışan Ülgener'in üzerinde durduğu en önemli sorulardan birisi, İslâm'ın dünyaya yönelik nasıl bir bakış açısı getirdiğidir. Bu soruya İslâm'ın ana kaynaklarından - Kur'an ve hadislerden- cevaplar bulan; İslâm'ın bir denge dini olarak dünyaya ve maddeye karşı vasat ve itidalli bir bakış açısı ortaya koyduğunu savunan Ülgener'e

göre, “ilk ve öz İslâm”dan mistisizme/tasavvufa sapan süreçle birlikte bu denge bozulmuş, İslâm toplumlarında, uzağında durulması gereken saptırıcı bir “madde ve dünya” algısı yaygınlaşmıştır.¹ Her ne kadar İslâm ilk dönemlerinde ticarete ve tüccara önem veren bir hava içinde gelişse de ticari hayattaki el işçiliği karakterini sonradan tasavvufun yaşatıp yaydığını ifade eden Ülgener,² benzer bir yaklaşımla şunu ileri sürmektedir: İslâm’ın ilk dönemlerinde kişiyi devamlı bir çalışma ve cihad misyonu ile yeryüzüne yayılmaya teşvik eden bir anlayış yayginken, tasavvufla beraber ve aynı doğrultuda şehirlerin esnaflaşmasından itibaren dinamik ve hareketli hayat anlayışı yer ve yurt değiştirmekten hoşlanmayan sabırlı ve mütevekkil bir atâlet felsefesine çevrilmiştir.³

Batı literatüründe, erken dönem İslâm tarihinde iktisadi hayatı farklı yönleri ile araştıran birçok çalışma vardır. Bu çalışmalardan konumuz ile doğrudan ilgili olanların başında, S. D. Goitein’in “The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times” başlıklı makalesi gelmektedir. Bu makalede, müslümanların benimsediği çeşitli zühd eğilimlerinin İslâm’ın üçüncü yüzyılında sûfizm hareketi içinde birleştiğinden bahseden Goitein, bir yaşam biçimi olarak tasavvufun gerçekten de burjuvaziden daha aşağı bir sınıfta ortaya çıkıp çıkmadığının ayrıca tartışılması gereken bir soru olduğunu belirterek, bazı ilk dönem sûfilerinin “eskici”, “demirci” vb. alt sınıf mesleklere işaret eden nisbelerine atıfta bulunur ve sûfilerin el işçiliğine dayanan meslekleri daha çok tercih ettiğine dikkat çeker.⁴ Diğer yandan Goitein, dünyayı terk etme idealinin İslâm’da her zaman güçlü bir gizli eğilim olarak kalsa da erken dönemde İslâm’ın “temsilci görüşü”nün kazanmaya ve sermaye biriktirmeye, hatta bazı şartlarla lüksün belirli yönlerine karşı olumlu bir tutum benimsediğini ileri sürmekte;⁵ bununla birlikte dünyalıkları terk eden zâhid veya sûfiler ile dünyalık edinmeyi tasvip edenlerin -her ne kadar bu grup daha baskın olsa da- mutlak anlamda iki düşman kamp oluşturmadıklarını söylemektedir.⁶ Leah Kinberg ise fakirlik ve

¹ Sabri F. Ülgener, **Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006, s. 64-98.

² Sabri F. Ülgener, **İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006, s. 94.

³ **A.e.**, s. 179.

⁴ S. D. Goitein, “The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times,” **Journal of World History**, C. III, No: 1, 1956, s. 586.

⁵ **A.e.**, s. 586.

⁶ **A.e.**, s. 594.

zenginliğe dair ilk dönem gelenekleri ele aldığı “Compromise of Commerce” adlı makalesinde Goitein’in iddiasına kısmen karşı çıkarak, dünyayı terk etme idealinin İslâm’da bir gizli eğilim değil aksine ana akım olduğunu, zenginliği ve mal biriktirmeyi savunan geleneklerin (veya hadislerin) de ancak burjuvanın yükselen ekonomik gücüne imtiyaz tanıma olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir.⁷

Michael Bonner’in, *Kitâbü’l-kesb*’i konu edinen, “The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth” başlıklı makalesi,⁸ literatürde bu kitap hakkında -Goitein ve Kinberg dahil- araştırmacılar tarafından ortaya konulan görüşlerin eksik yönlerine dikkat çekerek, erken dönemdeki zühd ve sermaye birikimi ilişkisini yeniden sorgulamaktadır. Bonner’e göre, ismi “kazanç” olmasına rağmen kazançtan ziyade fakirlik ve yardımlaşmayı vurgulayan, kişinin geçimini sağlayacak duruma geldikten sonra servet biriktirmesine karşı çıkan, zenginlerin fakirlere karşı görevlerini sürekli hatırlatarak “servetin dolaşımı”nı tesis edecek bir sisteme işaret eden bu eserin, iktisadi hayata dair yaklaşımlarında temel aldığı en önemli unsurlardan birisinin fakirlik olduğu söylenebilir. İslâm’ın erken dönemlerinde zengin ile fakir veya sermaye ile zühd arasındaki ilişki çerçevesinde *Kitâbü’l-kesb*’i çalışmayı teşvik edici yönünden dolayı “burjuvazi”yi destekleyecek nitelikte gören veya zenginler ve sermaye sahipleri tarafına yakın bulan literatürdeki çalışmaların aslında eksik veya hatalı olduğunu göstermesi açısından Bonner’in bu makalesi oldukça önemlidir.

Yakın zamanda *Handbook of Sufi Studies*’in ilk cildi olarak yayımlanan *Sufi Institutions* isimli kitabın birinci kısmı “tasavvufun ekonomisi”ne ayrılmıştır. Kitabın birinci bölümünde “Economies of Sufism” başlığı altında tasavvufun doğuşundan günümüze kadar genel hatlarıyla sûfîlerin ekonomisini kaleme alan Adam Sabra, teşekkül döneminden ziyade ağırlıklı olarak Gazzâlî sonrası dönemi değerlendirmiş ve konuyu daha çok vakıflar ve sûfîlerin oluşturdukları hankah, zaviye ve dergâh gibi kurumların ekonomik rolleri üzerinden ele almıştır.⁹ Sûfîler ve kurdukları kurumlar

⁷ Leah Kinberg, “Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions Concerning Poverty and Wealth,” *Der Islam*, C. LXVI, No: 2, 1989, s. 195.

⁸ Michael Bonner, “The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth,” *Journal of the American Oriental Society*, C. CXXI, No: 3, 2001, s. 410-427.

⁹ Adam Sabra, “Economies of Sufism”, *Sufi Institutions*, Ed. Alexandre Papas, Leiden, Brill, 2021, s. 27-57.

için sağlanan gelirlerin konu edildiği kitabın ikinci bölümünde Nathan Hofer, özellikle hicrî beşinci ve altıncı asırlarda sûfilerin çeşitli türlerde hagiografiler, biyografik sözlükler ve pratik el kitapları gibi metinler ürettiği bir literatür faaliyeti furçasının yaşanmasında, bu dönemde ve öncesinde medrese ve hankahlara sağlanan gelirlerin rolü olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, genel olarak ilk sûfilerin ihtiyaç duyduğu sosyal, kültürel ve sosyal sermaye, bu dönemdeki vakıflar veya bağışlanan gelirler ile sağlanmıştır.¹⁰ Sûfilere ve sûfi kurumlara yapılan bağışları ele alan kitabın üçüncü bölümünde ise Hussain Ahmad Khan, sûfilerin aldıkları bağışlara dair görüş ve tartışmalar üzerinde kısaca durduktan sonra sûfi şeyhlerin sultanlarla olan ilişkilerinde bağışların rolünü değerlendirmekte, sonrasında ise gayrimüslimlerin sûfilere yaptıkları bağışlardan bahsetmektedir.¹¹ Bu bölümde yazar, erken dönem tasavvuf tarihini büyük ölçüde değerlendirme dışında tutmuştur. Kitabın dördüncü bölümünde tasavvuf ile birlikte fütüvvet ve meslek loncalarını ele alan Mehran Afshari, hicrî ikinci ile beşinci asırlar arasında yaşayan bir sûfinin hangi işte çalıştığının veya mesleğinin genelde onun isminden veya unvanından anlaşılabileceğini ifade etmekle birlikte, ilk sûfilerin tasavvufa yönelirken ticareti bırakmalarının da yaygın bir davranış olduğuna işaret etmektedir. Ona göre ilk sûfiler, doğru bir şekilde uygulanan tevekkülün, dünyevi faaliyetlerden vazgeçmelerini ve rızıkları konusunda sadece Allah’a güvenmelerini gerektirdiğini anlamışlardır. Ayrıca Afshari, ilk sûfilerden çalışmayı terk edenlere rastlamamıza rağmen bunun sûfiler arasında genel bir eğilim olmadığını, sûfilerin geçimi sağlamak için çalışmayı ve bir meslek sahibi olmayı peygamberlerin birer uygulaması olarak kabul etme eğiliminde olduklarını ileri sürmektedir.¹²

Tez konumuzla ilgili olarak yine yakın dönemde yayımlanan çalışmalardan birisi, Christopher Melchert’in İslâm’ın erken döneminde zâhidlerin dindarlığı üzerine kaleme aldığı *Before Sufism* adlı kitabın sekizinci bölümüdür.¹³ “Zühdün ekonomisi”ni konu edinen bu bölümde öncelikle, İslâm’ın ilk asrında müslümanların önemli bir geçim kaynağı olarak ganimet gelirlerinden dağıtılan atıyyelere dikkat çekilmekte, fetih döneminden sonra ise bu kaynağın öneminin azalarak yerine

¹⁰ Nathan Hofer, “Endowments for Şûfis and Their Institutions”, *Sufi Institutions*, s. 63-64.

¹¹ Hussain Ahmad Khan, “Donations to Şûfis and Şûfi Institutions”, *Sufi Institutions*, s. 81-88.

¹² Mehran Afshari, “Sufism, *Futuwwa*, and Professional Guilds”, *Sufi Institutions*, s. 89-90.

¹³ Christopher Melchert, *Before Sufism: Early Islamic renunciant piety*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, s. 140-158.

zenginlere yönelik bir vergi olarak zekâtın geçtiğine temas edilmektedir. Melchert, bazı zâhidlerin devletten aldıkları maaş veya atıyyelerle geçindiklerine dair rivayetlerin azlığına işaret etmekte, ayrıca çoğu durumda zekât veya sadakaların da zâhidlerin geçimine yardımcı birer kaynak olmadığını dile getirmektedir. Bu noktada zâhidlerin el emeği ile çalışarak geçimlerini temin ettiklerine dair birçok rivayeti değerlendiren Melchert, ticaretle meşgul olan zâhidleri zikretmekle birlikte zâhidler arasında ortaya çıkan ticarete yönelik menfî söylemlere de dikkat çekmektedir. Çalışmasında kesbin reddedilmesi meselesine de değinen Melchert'e göre bu görüş, hadisçiler ve kısmen Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvuf ekolünün tepki gösterdiği, dokuzuncu asırdaki zühhd hareketinin bir kolu ile özdeşleştirilebilir.¹⁴

Son dönemde literatürde zühhd/dindarlık ve ekonomi ilişkisini ele alan önemli çalışmalardan bir diğeri, Arin Salamah-Qudsi'nin "The Economics of Female Piety in Early Sufism" adlı makalesidir. Bu makalede erken dönem tasavvufunda kadın dindarlığının ekonomisini çalışan yazarın, sûfiler ile ilgili tabakat ve histografi literatüründe erkek sûfilerin dindarlığının maddi anlamda fakirlik üzerinden, kadın sûfilerin dindarlığının ise zenginlik ve infak/hayır yapma üzerinden öne çıkarıldığını tespit etmesi dikkate değerdir. Kadın sûfilerin ekonomik gücünün esas olarak ailevi ilişkiler ve akrabalık çerçevesinde kendini gösterdiğini söyleyen yazar, çalışmaktan kaçınarak maddi anlamda fakirliği sürdürmeyi tercih eden birçok erkek sûfinin arkasında, onlara eşi, kız kardeşi veya annesi olarak güçlü bir malî destek sağlayacak kadar varlıklı olan bir grup kadın zâhid veya sûfinin olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵

Çalışmamızda kesb sorunu bağlamında tasavvufun teşekkül dönemini üç aşamada ele almaya yönelik yaklaşımımız, öncelikli olarak Ekrem Demirli'nin bu döneme dair ortaya koyduğu tarihlendirme yaklaşımına dayanmaktadır. Bu anlamda tezin genelinde meseleleri ele alırken ve iddialarımızı ileri sürerken onun, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi" adlı makalesinde¹⁶ ortaya koyduğu

¹⁴ A.e., s. 157.

¹⁵ Arin Salamah-Qudsi, "The Economics of Female Piety in Early Sufism," **Religions**, C. XII, No: 9, 2021, s. 1-14.

¹⁶ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi," **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, Sayı: 4, 2016, s. 1-30.

tarıhlendirme/tasnifleme yaklaşımlını esas aldık. Tezimizde ayrıca, Hacı Bayram Başer'in *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* adlı eserinden¹⁷ oldukça faydalandık. Başer'in, çalışmasında özellikle tasavvufun bir zühd eleştirisi olarak teşekkül ettiğı süreci kesb sorunu üzerinden ele aldığı yerlerdeki yaklaşımını büyük ölçüde benimsediğimizi söylemeliyiz.

¹⁷ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL BİR HAREKET OLARAK ZÜHDÜN DOĞUŞU

(H. I-II. ASIRLAR)

1. Teşekkül Devrinde Zühd Hareketinin Gelişim Seyri

Sahâbe dönemiyle birlikte İslâm'ın Arap yarımadasından Doğu Akdeniz'e doğru hızla yayılması müslümanları birçok alanda yeni bir durumla karşı karşıya getirmişti. Fethedilen bölgelerin, kurulan yeni şehirlerin ve pazarların getirdiği maddî refahla birlikte zenginlik daha önceden olmadığı kadar müslümanların gündemine girmeye başladı. Süreç içinde bu yeni durumun müslümanlar için ortaya çıkardığı en önemli sorunlardan birisi dünyevileşme oldu. Bu sorun İslâm toplumu içinde bazı ayrışmaların da zeminini hazırlarken bu ayrışmaların en belirgin olarak ortaya çıktığı alan müslümanların din anlayışı oldu.

Bir din anlayışı/yorumu olarak dünyevileşmenin reddedilmesi şeklinde tebarüz eden zühd, hicrî ilk iki asır boyunca birçok müslüman tarafından benimsendi. Dünyanın değersizliği temelinde aynı düşünceyi paylaşan kişilerin, bunu sadece basit bir anlayış olarak temsil etmekle kalmayıp zenginleşen müslüman toplumun bozulan din anlayışını ve dünya görüşünü tashih etme amacıyla tavır ve söylemlerine yansıtmaları, zühdün bir "hareket" olarak ortaya çıkışına zemin hazırladı. Bu anlamda zühd hareketinin doğuşuna öncülük eden şahıslar, zühde dair söylemleri ve davranışları ile toplumdaki diğer insanlardan ayrışan zâhidler oldu. Bunu açık bir şekilde onlara nispet edilen "zâhid" sıfatında görmemiz mümkündür ki bu terim, basit anlamıyla, dünyaya rağbet etmeyen veya ondan uzak duran şahısları nitelemek için erken dönemde müslümanlar arasında yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

İslâm'ın ilk iki asrında gelişen zühd hareketini ve bu hareketin ortaya koyduğu din yorumunu bize anlatan, bu hareketin öncüleri olan zâhidlerin sözleri ve davranışlarıdır. Dolayısıyla zühd hareketinin gelişim seyrini izleyebileceğimiz ilk alan, onlardan nakledilen veya onlara atfedilen söylemler ve davranışlardır. Bunları tam olarak tespit etmeden ve yorumlamadan, zühdün müslümanlar arasında nasıl gelişim gösterdiğini izlememiz zordur. Bunu yapabilmek için ise öncelikli olarak zâhidlerin kim olduklarını tespit etmemiz gerekmektedir.

Kaynaklarımızda kendisinden zâhid olarak bahsedilen şahısların her ne kadar “zâhid” sıfatı altında birleşmeler de kendi aralarında birçok farklı özelliği barındırmış olmaları dikkat çekmektedir. Mesela bir yanda fakihliği ile öne çıkan alim bir şahsın zühd hayatını okurken diğer yanda çarşıda ticaret yapan bir şahsı zâhid kimliği ile görmekteyiz. Yine toplum hayatının içinde farklı olaylarda karşımıza çıkan zâhidler olduğu gibi dağ başlarında ve çöllerde karşılaştığımız zâhidler de olmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız boyunca “zâhid” derken aslında tek bir şahıs tipinden bahsetmediğimizi göz önünde tutmamız gerekir. Bunu yaptığımız takdirde hicrî ilk iki asır boyunca zühd içinde gelişen farklı yorumları anlamlandırmamız daha kolay olacaktır.

Araştırmamızı dayandırdığımız kaynakların bize sunduğu verilerden, hicrî ilk iki asırda (h. 230 yılına kadar) İslâm dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan 562 zâhid hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Bu sayının gerçekteki sayıya nispetinin ne olduğunu tahmin etmemiz şu aşamada mümkün değildir; fakat bu dönemde yaşayan tüm zâhidlerin bir temsileisini, incelediğimiz bu grupta bulabileceğimizi ileri sürebiliriz. Bu anlamda İslâm’ın ilk iki asrında yaşanan zühd hayatının yansımalarını bir bütün olarak izleyebileceğimiz ve öncelikli olarak başvuracağımız kaynak, bu 562 zâhidin bize anlattıkları olacaktır. Dolayısıyla çalışmamızın ilk bölümünde “zâhid” derken İslâm’ın ilk iki asrında yaşayan bu şahısları kastettiğimizi belirtmeliyiz.

1.1. Zühd Hareketine Tarihsel Bir Bakış

Zühd hareketinin kaynağını Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine kadar götürmemiz mümkündür. Fakat burada asıl araştıracağımız konu, sahâbeden itibaren tâbiîn dönemi ile birlikte yaygınlaşan zühd hareketinin teşekkülünü ortaya koymaktır ki bu süreç hicrî ilk iki asra yayılan bir dönemde gerçekleşmiştir. Başvurduğumuz tabakat kaynaklarında zâhidlerin örnekleri veya zühd konusunda takip ettikleri şahıslar olarak bazı sahâbîler zikredilmiş olsa da onları araştırmamızın haricinde tutarak listemize tâbiîn ile başladık. Kronolojik olarak baktığımızda listemizdeki şahıslardan ilk vefat eden tâbiînden Amr b. Utbe (ö. 22/642), son vefat eden ise Muhammed b. Mus’ab’dır (ö. 228/842). Burada incelediğimiz dönemi hicrî 250’li yıllara kadar götürebilirdik; fakat araştırmamızda bu yıllardan itibaren sûfilerin daha çok ön plana çıktığını göz önüne alarak, değerlendirmelerimizde zâhid ve sûfî ayrımını net

yapabilmek için daha erken bir tarih belirlemeye çalıştık. Hicrî üçüncü asrın başlarında vefat eden zâhidleri ikinci asra nispet edebileceğimizi düşünerek, çeyrek asırlık bir pay ekleyip incelediğimiz dönemin sınırını 230 yılı olarak belirledik.

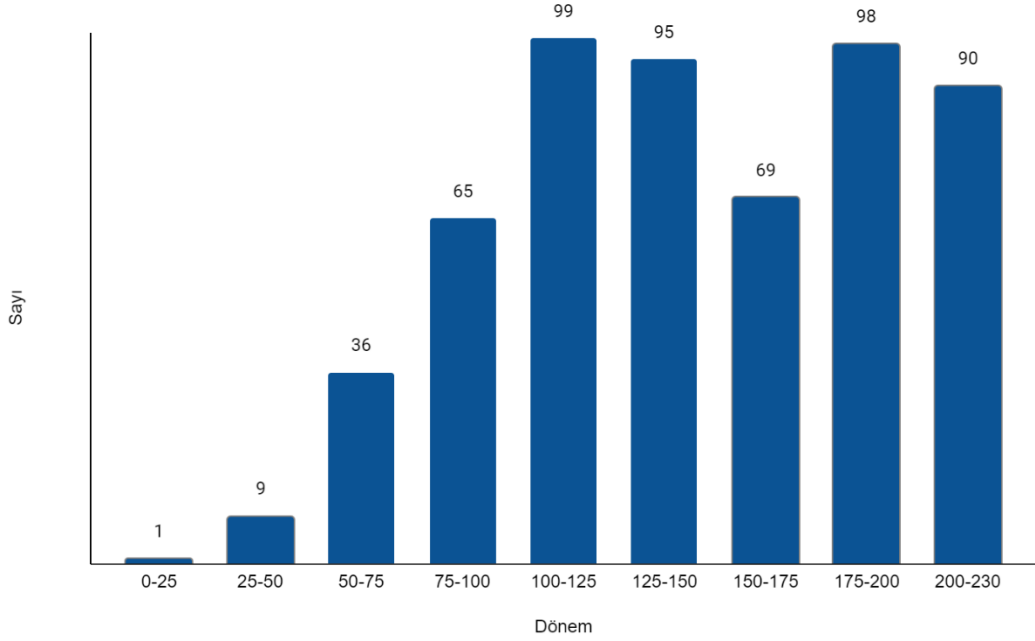
Başvurduğumuz kaynaklarda vefat tarihine dair bilgi verilmeyen birçok zâhid vardı. Bu zâhidlerin vefat tarihlerini döneme dair diğer tarih ve tabakat kitaplarına başvurarak büyük ölçüde tespit ettik. Fakat yine de vefat tarihine ulaşamadıklarımız oldu. Bu durumlarda ilgili zâhidin bir şekilde görüşüğünü bildiğimiz; kendisinden hadis rivayet eden bir kişi, hocası, öğrencisi, onu gören veya anlatan birisi gibi verilerden yola çıkarak vefat tarihini tahmin etmeye çalıştık ve listemize tahmini bir tarih yazdık. Ancak bu tür bilgilere de ulaşamadığımız bazı durumlarda böyle bir tahmin yürütme imkânımız olmadı; bu yüzden bu şahısları tarihsel veya dönemlere göre yaptığımız değerlendirmemize katmadık.

“Zühd hareketi” dediğimiz zaman, genel itibariyle zâhidlerin iki yüzyıllık zaman dilimindeki varlığından söz etmekteyiz. Bir hareketin ortaya çıkışı ve gelişimi açısından kısa sayılmayacak bir zaman diliminden bahsettiğimiz için zâhidler hakkında yapacağımız değerlendirmelerde kronolojiyi göz ardı etmek bizi yanıltıcı yorumlara götürebilir. Zâhidlerin yaşadıkları bu iki asırlık süreçteki yerlerini tespit etmek, onlar hakkında ortaya koyacağımız genel tablonun sınırlarını belirlemek açısından olduğu kadar zühd hareketi içinde gelişen meselelerin çıkış noktalarını tespit etmemiz açısından da önemlidir.

Kaynaklarımızın zâhidlerle ilgili bize verdiği vefat tarihlerinden yola çıkarak onların hangi dönemlerde yaşadıklarının tespitini yapabiliriz. Bunu yüzyıllık zaman dilimlerinde yapabileceğimiz gibi daha küçük zaman dilimlerini esas alarak da yapabiliriz. Böyle bir inceleme, zühdün teşekkül sürecini genel hatlarıyla göstermesi açısından bize yardımcı olabilir.

Zâhidlerin yaşadıkları hicrî ilk iki asrı yirmi beş yıllık dönemlere ayırarak baktığımızda aşağıdaki gibi bir grafikte karşılaşmaktayız. Burada zaman dilimlerini yirmi beş yıl olarak seçmemizin sebebi, yüzyıllar arasındaki geçişleri daha net gözlemlemektir. Elimizdeki veriler vefat tarihleri olduğu için, zâhidlerin yaşadıkları dönemleri vefatlarından önceki 75 yıllık zaman dilimi olarak değerlendirebiliriz.

Grafik 1.1 : Dönemlere Göre Zâhidlerin Sayısı (H. 22-230)



Bu grafik, zâhidlerin çoğunlukla hicrî ikinci yüzyılda yaşadıklarını göstermektedir. Yüzyıllardaki ilk yirmi beş yıllık dilimi önceki yüzyıla katarak değerlendirdiğimizde, zâhidlerin %37'sinin birinci asırda, %63'ünün ikinci asırda yaşadığını söyleyebiliriz. Zâhidlerin sayısının ilk yüzyılın yarısından itibaren önemli oranda artmaya başladığı görülmektedir. Genel olarak baktığımızda, grafik çeyrek asırlık zaman dilimlerinde dengeli bir dağılım göstermektedir; bunu hicrî 75 ve 230 yılları arasında rahatlıkla izlememiz mümkündür. Buradan çıkarabileceğimiz bir sonuç, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren zâhidlerin sayısında süreç içinde önemli bir artışın olmadığıdır. Diğer bir deyişle, ikinci yüzyılda zâhidlerin sayıca artış hızı önceki yüzyıla nazaran yavaşlamıştır. Bu değerlendirmeler çerçevesinde şu yorumu yapmamız da mümkündür: Zühd hareketinin doğuşu büyük oranda hicrî ilk asrın ikinci yarısında gerçekleşmiş ve takip eden asırda bu hareketin gelişimi normal seyrinde devam etmiştir.

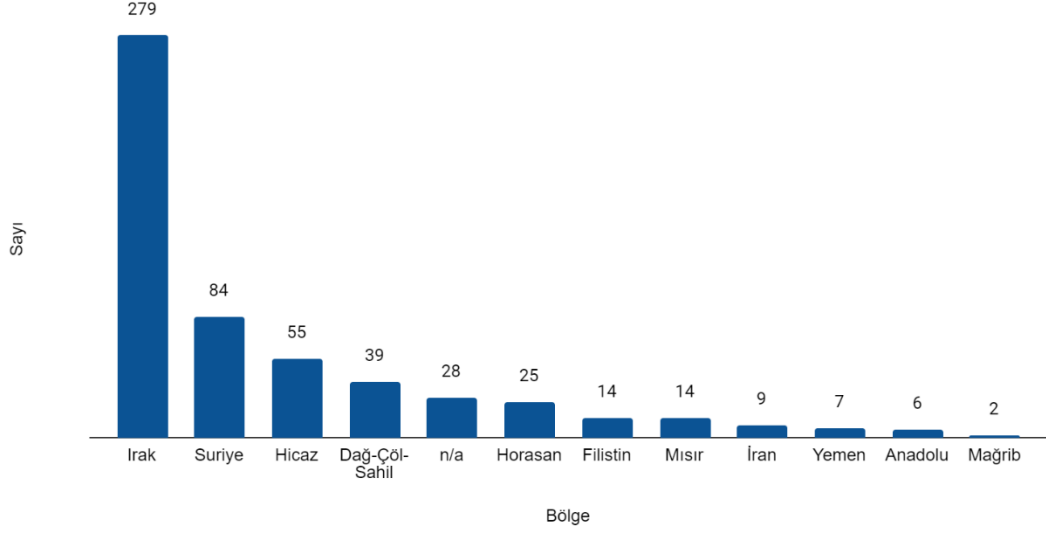
1.2. Zâhidlerin Yaşadıkları Bölgeler

Araştırmamızda ikinci olarak, zâhidlerin yaşadıkları yerleri tespit etmeye çalıştık. Bunun için öncelikli olarak şehir bilgisine baktık. Kaynaklarımızda zâhidler tanıtılırken birçoğunda doğup büyüdüğü yer veya aslen nereli oldukları belirtilmekle birlikte daha sonradan hangi şehre/shêirlere yerleştikleri de zikredilmektedir. Bu gibi

durumlarda o zâhidin doğup yetiştiği yerden ziyade yerleştiği şehri dikkate almaya çalıştık. Özellikle Hicaz bölgesine nispet ettiğimiz şahıslarda bunu açıkça görmemiz mümkündür, zira Harem birçok zâhidin mücavir olarak yerleştiği bir bölge olmuştur. Yine bazı zâhidler hayatlarında belli bir şehirde ikamet etmemişler, birden fazla şehre göç etmiş ve oralara yerleşmişlerdir. Bu şahısları, tespit edebildiğimiz ölçüde, nerede daha çok yaşadılarsa o şehre nispet ettik. Diğer yandan, kaynaklarımız şahıslar hakkında yer bilgisi verirken bazen sadece şehir bazen ise sadece bölge ismini zikretmektedir. İkinci durumda, eğer şahsın hayatı ile ilgili veya görüştüğü kimselere dair edindiğimiz diğer bilgiler imkân sağlıyorsa şehir hakkında tahmin yürüttük. Böyle bir imkân olmadığında ise listemizde o şahsın şehir bilgisini boş bıraktık.

Zâhidlerin yaşadıkları bölgeleri tespit ederken öncelikli olarak şehir bilgilerini esas aldık. Şehirleri bölgelere tayin ederken kaynaklarımızda zikredilen bölge isimleri ile sınırlı kalmadık, bundan ziyade güncel isimlendirmelerle bölgeleri belirlemeye çalıştık. Mesela kaynaklarımızda “Şam” olarak geçen ve Hicaz’ın kuzeyinde büyük bir alanı kapsayan bölgeyi Suriye, Filistin ve Anadolu olarak üç farklı isim altında değerlendirdik. Yine İran’ın kuzeydoğusunda kalan “Horasan” bölgesinin sınırlarını, Mâverâünnehir’i ve bugünkü Afganistan sınırları içinde kalan bölgeleri de dahil edecek şekilde genişlettik. Aynı bölge altında birlikte zikredilebilecek Hicaz ile Yemen’i ve Mısır ile Mağrib’i müstakil bölgeler olarak ele aldık. Diğer taraftan, kaynaklarımız arasında sadece *Sıfatü’s-safve*’de gördüğümüz dağ, çöl, sahil gibi bölgeleri de araştırmamıza dahil ettik; çünkü şehirden uzak hayat süren zâhidleri ayırmamızda bu tasnifin bize yardımcı olacağını düşündük. Burada dağ ve çöllere nispet edilen zâhidlerin hangi bölgelerdeki dağlarda veya çöllerde olduklarına dair çoğu zaman bilgi sahibi olmakla birlikte bunu dikkate almadık. Mesela Suriye ve Filistin bölgesindeki dağlarda yaşadığını bildiğimiz halde oradaki şahısları “dağ” bölgesi içinde değerlendirdik. Yani coğrafi bölgeden ziyade şehir ve şehir harici yaşam ayrımını göstermesi açısından böyle bir tercihte bulunduk. Sonuç olarak on bir ana bölge tespit ettik: Irak, Suriye, Hicaz, Dağ-Çöl-Sahil, Horasan, Filistin, Mısır, İran, Yemen, Anadolu ve Mağrib.

Grafik 1.2 : Bölgelere Göre Zâhidlerin Sayısı (H. 22-230)



Bu grafikte, yaşadıkları bölgelere göre zâhidlerin sayısını görmekteyiz. Burada en çok dikkatimizi çeken nokta, hicrî ilk iki asırda yaşayan zâhidlerin yarısının Irak'ta yaşamış olmasıdır. Bu bakımdan Irak'ın, diğer bölgelerle kıyaslanamayacak kadar önemli bir konumda olduğu söylenebilir. Ondan hemen sonra gelen Suriye ve Hicaz'ı da birlikte değerlendirirsek, zâhidlerin %75'inin bu üç bölgede yoğunlaştığını görmekteyiz. Dağ-Çöl-Sahil bölgelerini de bu üç bölge içinde düşündüğümüzde bu oran %81'e çıkmaktadır. Buradan şunu çıkarabiliriz: Hicretin ilk iki asrında zühd hareketi büyük oranda, Irak'ın merkezde olduğu Irak-Suriye-Hicaz ekseninde gelişmiştir. Horasan, Filistin, Mısır, İran, Yemen ve Anadolu ise diğer üç bölgeye nispetle bu dönemde daha az sayıda zâhidin yaşadığı bölgeler olmuştur.

Zâhidlerden 28'inin hangi bölgede yaşadıklarını tam olarak tespit edemedik. Bilinen bazı zâhidlerin kendilerinden etkilendikleri ve onlara dair bazı olayları anlattıkları bu şahısların çoğunun ismini de bilmemekteyiz. İlgili rivayetlerden anladığımız kadarıyla genelde bir yol üzerinde veya hac sırasında karşılaşılan bu zâhidler, insanlar tarafından bilinmeyen, muhtemelen insanlardan uzak ve kendi hallerinde hayat süren şahıslardır. Bu bakımdan onları Dağ-Çöl-Sahil grubundaki zâhidlerle birlikte değerlendirmemiz yanlış olmaz. Bu iki grubu birleştirdiğimizde, toplum hayatının dışında yaşam süren zâhidlerin oranı %12 olmaktadır ki bu grup sayısal olarak Irak ve Suriye'deki zâhid gruplarından sonra gelmektedir. Bu oranın

bize anlattığı diğer bir husus ise, hicrî ilk iki asırda yaşayan zâhidlerin büyük çoğunluğunun (%88'inin) şehirlerde veya şehre yakın bölgelerde yaşamış olmasıdır.

Zâhidlerden şehir bilgisine ulaşamadıklarımızın sayısı 90'dır; hem şehrini hem de bölgesini tespit edemediklerimizin sayısı ise 28'dir. Sonuç olarak araştırmamızda 472 zâhidin yaşadığı 35 şehri tespit ettik. Tespit ettiğimiz şehirlerin bölgelere göre tasnif edilmiş listesini aşağıdaki tabloda görebiliriz.¹

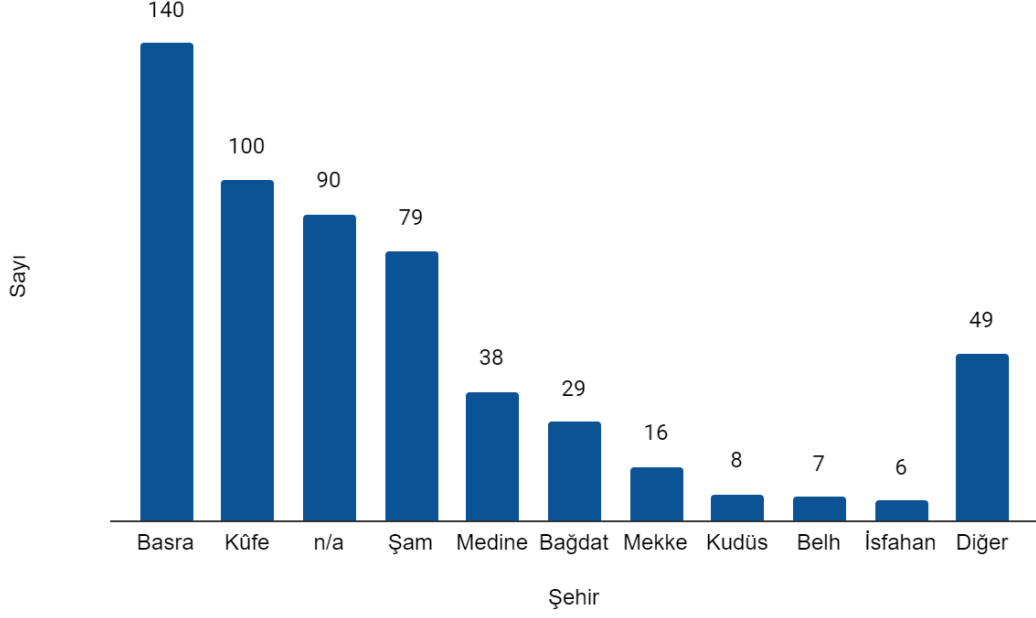
Tablo 1.1 : Zâhidlerin Yaşadıkları Bölgeler ve Şehirler (H. 22-230)

Bölgeler	Şehirler				
Irak	Basra	Kûfe	Bağdat	Musul	Vâsıt
Suriye	Şam	Rakka	Haleb	Eyle	
Hicaz	Medine	Mekke	Taif		
Horasan	Belh	Merv	Nişabur	Rey	Herat
	Tirmiz	Cürcan	Bistam		
Filistin	Kudüs	Remle	Gazze	Askalan	
Mısır	İskenderiye	Kahire	Mansûre		
İran	İsfahan	Abadan			
Yemen	San'a	Aden			
Anadolu	Masîsa	Maraş	Nusaybin	Tarsus	
Mağrib	n/a				

Bu tabloda, zâhidlerin Horasan haricinde çoğu bölgede üç-dört şehirde yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Fakat zâhidlerin şehirlere göre dağılımına baktığımızda çoğu şehrin sayısal olarak bir önemi olmadığını anlamaktayız. Bunu aşağıdaki grafik üzerinden takip edebiliriz.

¹ Şehirler kişi sayısına göre soldan sağa azalan şekilde sıralanmıştır.

Grafik 1.3 : Şehirlere Göre Zâhidlerin Sayısı (H. 22-230)



Irak bölgesinin, zâhidlerin en çok yaşadığı bölge olduğunu yukarıda görmüştük. Şehir bazında baktığımızda ise Irak'ı büyük oranda Basra ve Kûfe'nin temsil ettiğini görmekteyiz. Zâhidlerin %43'ü bu iki şehirde yaşamışlardır. Bağdat'taki zâhidlerin sayısı, Basra ve Kûfe'dekilere göre ise önemli ölçüde azdır. Her ne kadar zâhidlerin yaşadığı 35 şehri tespit etmiş olsak da onların, bulundukları bölgelerde genelde belirli şehirlerde yoğunlaştıkları görülmektedir. Suriye'de Şam, Hicaz'da Medine, Filistin'de Kudüs, Horasan'da Belh, İran'da ise İsfahan öne çıkmaktadır. Yalnız yukarıdaki şehirler tablosunu da dikkate aldığımızda, Horasan'da zâhidlerin daha fazla şehre dağıldığını söylemeliyiz. Zâhidlerin %75'i grafikte gördüğümüz 9 şehirde yaşarken %9'luk kısmı diğer 26 şehre dağılmıştır. %16'lık kesimi oluşturan ve şehrini tespit edemediklerimizin çoğunluğu ise Dağ-Çöl-Sahil bölgelerinde yaşayan zâhidlerdir.

Buraya kadar müstakil olarak zaman ve mekân bağlamında zâhidlerin hicrî ilk iki asırdaki durum tespitlerini yapmaya çalıştık. Şimdi bu iki alanı birleştirerek tabloyu daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

Tablo 1.2 : Zâhidlerin Bölgelere ve Dönemlere Göre Dağılımı (H. 22-230)

	0-24	25-49	50-74	75-99	100-124	125-149	150-174	175-199	200-224	225-230
Irak	1	6	26	34	47	50	44	29	39	3
Suriye		1	2	8	23	16	7	12	15	
Hicaz			2	6	20	14	8	4	1	
Horasan					2	3	4	8	6	2
Filistin				1	2	1	3		7	
Mısır				1	1	1	2	3	6	
İran							1	4	4	
Yemen		1		1	2		1	1	1	
Anadolu							1	3	2	
Mağrib									2	
Dağ Çöl			3	1	2	4	6	4	19	
n/a				2	4	4	3	7	8	

Bu tablo, Irak bölgesinin iki yüzyıl boyunca zühhd hareketinin merkezi olduğunu teyit etmektedir. Bu süreçte Irak bölgesinde her dönemde zâhidler bulunmakla birlikte bu zâhidlerin sayısı diğer bölgelerdeki zâhidlere göre çok daha fazla olmuştur. Irak'tan sonra Suriye bölgesinin bu süreçte zâhidler açısından ikinci sırada geldiğini söyleyebiliriz. Hicrî ikinci asrın yarısından itibaren Hicaz'da zâhidlerin sayısı önemli ölçüde azalırken Horasan, İran ve Dağ-Çöl-Sahil bölgelerinde yaşayan zâhidlerin sayısında ise dikkate değer bir artış olmuştur. Diğer bölgelerdeki ve bölgesini tespit edemediğimiz zâhidleri de dikkate aldığımızda bu dönemde zâhidlerin yoğunluğunun Irak'tan diğer bölgelere kaydığını ve bir anlamda dengelenmenin olduğunu ileri sürebiliriz. Bu doğrultuda, başlangıçta Irak-Suriye-Hicaz ekseninde gelişen zühhd hareketinin hicrî ikinci asrın yarısından itibaren daha uzak bölgelere yayılarak etki alanını genişlettiği söylenebilir. Böyle bir gelişme aynı zamanda bize şunu da gösterebilir: Süreç içinde zühhd hareketini temsil eden zâhidlerin yaşadıkları bölgelerin farklılaşması, hareket içinde ortaya çıkan farklı zühhd anlayışlarının da zeminini oluşturmuştur. Bunu özellikle şehirlerde ve şehir dışı bölgelerde yaşayan zâhidlerin ayrışması üzerinden takip etmemiz mümkündür.

Tablo 1.3 : Zâhidlerin Şehirlere ve Dönemlere Göre Dağılımı (H. 22-230)

	0-24	25-49	50-74	75-99	100-124	125-149	150-174	175-199	200-224	225-230
Basra		1	9	13	30	33	29	17	8	
Kûfe	1	5	17	21	15	16	10	7	8	
Şam		1	2	8	21	15	7	10	15	
Medine			1	6	15	12	1	3		
Bağdat							3	3	20	3
Mekke			1		5	2	6	1	1	
Kudüs				1	1	1	1		4	
Belh					1	1	2	3		
İsfahan							1	4	1	
n/a		1	3	5	10	9	12	14	36	
Diğer					5	4	8	13	17	2

Yukarıdaki tablo zâhidlerin sayıca en çok bulundukları dokuz şehirde dönemlere göre dağılımlarını vermektedir. Burada en net olarak tespit edebildiğimiz nokta, hicrî ikinci asrın sonlarına doğru Irak bölgesi içinde Basra ve Kûfe’de zâhidlerin sayısı azalırken Bağdat’ta artmış olmasıdır. Dolayısıyla Bağdat’ın bu dönemde zühhd hareketi açısından daha önemli bir konuma gelmeye başladığı söylenebilir. Şam’ın ise hicrî ikinci yüzyılın başlarından itibaren Kûfe kadar öne çıktığı görülmektedir. Hicaz’da iki yüzyıl boyunca zâhidlerin sayısı Mekke’ye nazaran Medine’de daha fazla olurken hicrî ikinci asrın sonlarına doğru zâhidler Hicaz şehirlerinde sayıca oldukça azalmışlardır. Diğer yandan özellikle bu yüzyılın sonlarına doğru şehrini tespit edemediğimiz zâhidlerin sayısındaki artış da dikkat çekmektedir. Genel olarak bu tablodan şu tespiti yapmamız mümkündür: Zâhidlerin hicrî ilk asırda Basra, Kûfe, Şam ve Medine şehirlerindeki yoğunluğu ikinci asırdan itibaren diğer şehirlere ve şehir harici bölgelere doğru yayılmıştır. Böylece zühhd hareketinin gelişim seyri dar bir alandan daha geniş bir alana ilerleyerek farklı coğrafyalardaki zâhidlerin katkısı ile şekillenmiştir.

Zâhidlerin sayısında süreç içinde -ilk asrın ikinci yarısı haricinde- önemli bir artış veya azalışın olmadığını görmüştük. Fakat zâhidlerin kimliklerine ve yaşadıkları mekânlara birlikte baktığımızda mesele farklı bir boyut kazanmaktadır. Kaynaklarımızda kendisinden bahsedilen fakat ismine dair herhangi bir bilgi verilmeyen zâhidler bu noktada bize farklı bir bakış açısı sunmaktadır. İsmi

bilemediğimiz bu zâhidlerin arasında mescidlerde ve insanların birçoğunun birlikte yaşadığı yerlerde rastlanılan şahıslar olmakla birlikte çoğunun şehir dışı alanlarda yaşadığını varsayabiliriz. Çalışmamızda ismini tespit edemediğimiz 114 zâhidin büyük çoğunluğunun vefat tarihi hicrî 150 yılından sonradır. Bu şu anlama gelmektedir: Hicrî ikinci asrın yarısından itibaren zâhidlerin arasında toplum hayatının dışında yaşayanlar çoğalmaya başlamıştır. Bunu yukarıdaki tablolardan da teyit edebiliriz: Dağ-çöl-sahil bölgeleri gibi toplum hayatının dışındaki yerlerde yaşayan zâhidlere ilk asırda az da olsa rastlamamız mümkün olsa da, bu zâhidlerin sayısı ikinci asrın yarısından itibaren artmaya başlamıştır. Bu tespit, ileride zâhidlerin benimsedikleri zühd anlayışlarındaki farklılıkları anlamamızda ve zühd hayatının nasıl bir gelişim seyri izlediğini takip etmemizde bize yardımcı olabilir.

2. Zühd Söylemini Ortaya Çıkaran Unsurlar

2.1. Zühdün Zenginlik Karşıtlığı Olarak Gelişmesi

Sahâbe döneminden itibaren yeni fetihlerin etkisiyle zenginliğin müslümanların hayatına daha çok girmesi ile birlikte müslümanlar arasında mal-mülk edinmeye ve zenginliğe karşı çıkan bir anlayış da ortaya çıkmaya başladı. Kısaca dünyevileşmenin karşısında durmayı temsil eden bu anlayış kendisini sadece “dünyayı değersiz görmek”le sınırlamadı, bilakis bu düşünceyi insan hayatının neredeyse tüm alanlarına yayarak köklü bir tenkit hareketi meydana getirdi. Bu açıdan zühdün İslâm’ın ilk iki asrında müslümanların gündeminde önemli bir yer edinmiş olmasının en önde gelen sebeplerinden birisi, zenginlik karşıtlığı temelinde tebarüz etmesiydi. Söz gelimi, bu dönemde müslümanların üzerinde düşündükleri ve cevap aradığı sorulardan birisinin “Zenginlik mi yoksa fakirlik mi üstündür?” sorusu olması bu durumun bir işareti sayılabilir. Aslında bu soru kendi içinde bir tartışmayı da içeriyordu. Bu tartışmada zenginlik ve fakirlik sadece söylemsel düzeyde fikrî olarak ele alınmadı, bunun yanında tartışma söylemlerin fiile döküldüğü birtakım davranışları, hatta sonuç olarak buna bağlı ortaya çıkan yaşam tarzlarını sorgulayan bir merhaleye evrildi. Müslümanlar arasında kesb sorunu işte böyle bir süreçte ortaya çıktı. Burada tartışmanın seyrini büyük oranda zâhidler belirlerken, müslüman toplumun neredeyse her kesiminden kişiyi bu tartışmanın bir tarafında görmek mümkündür.

2.1.1. Dünyevileşmeye Yönelik Eleştirel Söylemin İnsan Hayatının İhtiyaç Alanlarına Yayılması

İslâm'ın ilk asrından itibaren zâhidlerin dillendirdikleri meselelerin başında “dünya” ile ilgili eleştiriler gelmektedir ki bunlar zühd söyleminin temelini veya başlangıç aşamasını oluşturmuştur. Genel olarak bakıldığında zühdün, “dünyanın değersizliğini bilip onu sevmemek” anlayışı üzerine kurulduğu söylenebilir. Zâhidlerin bu anlayışı dillendirmeleri ise çoğu zaman, yaşadıkları toplumda gördükleri, dünyaya değer veren ve onu seven anlayışa karşı bir tepki şeklinde olmuştur. Bu tepkinin önemli bir kısmı, önceki dönemlerde yaşayan müslümanların, yani sahâbenin “dünya” anlayışından uzaklaşmaya ve bunun da yanlışlığına işaret etmektedir.

Mesela İbrahim et-Teymî (ö. 92/711), zamanında yaşayan bazı kişilere yönelik bir ifadesinde onlardan önce yaşayanların dünya kendilerine gelse dahi ondan kaçtıklarını ve bu sayede büyük mertebelere ulaştıklarını; onların ise dünya kendilerinden yüz çevirdiği halde onu istediklerini ve birçok kötülüğe bulaştıklarını söylemekte ve bu anlamda onlara öncekilerle kendilerini karşılaştırmalarını tavsiye etmektedir.² Dünyayı üzerinde yürünen topraktan daha değersiz gören, dünya hayatının iyi veya kötü olmasını, dünya malının birinden çıkıp diğerine gitmesini umursamayan topluluklara şahit olduğundan bahseden Hasan el-Basrî (ö. 110/728)³ de sahâbede gördüğü bu anlayışı yaşadığı toplumda artık göremediğinden veya dünyaya değer veren insanların çoğaldığından yakınmaktadır.

Yezîd b. Meysere (ö. 115/733), hocalarının dünyayı bulabildikleri en kötü isimle, “deniyye/alçak” diye isimlendirdiklerini ve onlardan birine dünya malı geldiği zaman şu tepkiyi verdiklerini söyler: “*Benden uzaklaş ey domuz! Sana ihtiyacımız yok! Zira biz ilahımızı tanırız!*”⁴ Kısaca dünyanın değersizliği üzerinden onun yerilmesini

² İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı: Konulu 57 Hadis Cüzü**, Çev. Komisyon, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2013, C. III, s. 209 (Bu esere bundan sonra ‘**İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**’ şeklinde atıf yapılacaktır.); İbn Ebi'd-Dünyâ, “Zemmi'd-dünyâ”, **Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ** içinde, Thk. Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakî, Riyad, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2012, C. II, s. 504.

³ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 132; “Zemmi'd-dünyâ”, s. 457.

⁴ Ebû Nuaym el-İsbehânî, **Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası**, Çev. Hüseyin Yıldız v.d., İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015, C. IV, s. 76. (Bundan sonra bu esere “**Allah Dostlarının Dünyası**” şeklinde atıf yapılacak, yazarı ise ‘**İsfahânî**’ şeklinde belirtilecektir.); Ebû Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ**, Mısır, es-Saâde, 1974, C. V, s. 235 (Bundan sonra bu esere ‘**Hilyetu'l-evliyâ**’ şeklinde atıf yapılacaktır.).

esas alan, dünyalıklara karşı sert ve katı bir duruş ortaya koyan bu tavrı bazı zâhidlerin benimsediklerini ve sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Cîsr'den Horasan'a kadar olan yerlerin kendisine bir hayvan pisliği veya hurma çekirdeği karşılığında satılmasının kendisini sevindirmeyeceğini söylerken kendi nazarında dünyalıkların konumunu da belirtmektedir.⁵ Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ise âhirette hesabı sorulmayacak şekilde dünya helâl olarak her şeyiyle kendisine sunulsa bile bunu kabul etmeyeceğini, kişinin bir leşin yanından geçerken onun elbisesine değmesinden kaçındığı gibi kendisinin de dünyadan o şekilde tiksindiğini ifade etmektedir.⁶

Gördüğümüz kadarıyla bu zâhidlerin dünyayı yermelerinin temel dayanak noktası, onu mal-mülk ile ilişkilendirmeleridir. Diğer bir deyişle, onların nazarında “dünya”nın bir anlamda “mal-mülk” ile eşit değerlendirildiği; mal-mülkün değersiz sayılarak yerilmesinin doğrudan dünyanın yerilmesi anlamına geldiği söylenebilir.

Genel itibarıyla dünyayı yermek anlamında mal-mülke karşı ortaya konan bu tavır aslında zenginliğin ve refahın tahkir edilmesini ifade ederken, bu noktada zühd söylemi büyük ölçüde zenginlik karşıtlığına dönüşmektedir. Bu karşıtlığı ise çoğu zaman zenginlere yönelik menfi söylemlerde izlemek mümkündür.

“*Devenin iğne deliğinden girmesi, zenginlerin cennete girmesinden daha kolaydır.*” diyen Vehb b. Münebbih⁷ (ö. 114/732) dolaylı yoldan da olsa zenginliğin kişi için tehlikeli olduğunu ve onun cennete girmesini imkânsız kılabileceğine işaret etmiş olmalıdır. Varlıklı kimselerin arasına girmeyi kızılacak bir şey olarak gören Hasan el-Basrî bu görüşü için herhangi bir sebep belirtmese de zengin olmak bir yana zenginlere yakınlaşmanın dahi kişi için tehlikeli sonuçları olacağını îma etmektedir.⁸ Amr b. Kays el-Kindî (ö. 125/742), kendi nefsinin ıslah etmek için uğraşırken bedeninin zayıfladığından bahsederken, Allah katında bedenlerin en sevimsizinin nimet ve bolluk içinde yaşayan bedenler olduğunu söyler.⁹ Onun bu görüşü, varlık içinde

⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 151; “Zemmi'd-dünyâ”, s. 469; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, s. 375.

⁶ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 141; “Zemmi'd-dünyâ”, s. 469; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VIII, s. 89; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye**, Thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerîf, Kahire, Dâru'l-Meârif, C. I, s. 41.

⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. III, s. 136; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. IV, s. 57; Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü'z-zühd**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 302.

⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 343; “Zemmi'd-dünyâ”, s. 584.

⁹ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VI, s. 111; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. IV, s. 517.

yaşamının kişinin nefsini düzeltmesinin önünde önemli bir engel olduğunu ileri sürerken kendi içinde de zenginliğe ve zenginlere yönelik bir tahkiri barındırmaktadır. Asıl hayrın âhiret hayrı olduğuna işaret eden Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) de âbidlere yönelik bir ikazında, rızıklarının kendilerine garanti edilmesine rağmen dünyayı istemelerinin utanılması gereken bir davranış olduğundan, dünyada hayrın oluşmasının imkânsızlığından ve refahın da yerildiğinden bahsederek zenginliğe yönelik bir eleştiriyi dillendirmektedir.¹⁰

Zenginlikte herhangi bir olumlu veya faydalı yön görmemek zâhidlerden bir kısmının zenginlik eleştirilerindeki temel noktalardan birisi olmuştur. Bu minvalde eleştirilerin çoğunlukla zenginliğin mutlak anlamda menfiliği üzerinden ortaya konulduğu görülmektedir. Bunu açık bir şekilde Hasan el-Basrî'nin görüşlerinde takip etmemiz mümkündür. Allah'ın kendisine bolca rızık verdiği bir kişinin, malından sadaka verdiği ve onu iyi yerlere harcadığı halde bolluk içinde yaşamasının mümkün olup olmadığı kendisine sorulunca, o buna karşı çıkmış, bütün dünya onun olsa dahi kendisine ancak bir avuç miktar düşeceğini ve onu da yoksun kalacağı gün için ayırabileceğini söylemiştir.¹¹ Zira ona göre, Hz. Peygamber'in ashâbı ve tâbiîn, ona dayanmak ve onunla güçlenmek için mal edinmeyi mekruh görmüşler; Allah'ın kendilerine verdiği maldan ihtiyaçları kadarını almışlar, kalanını ise infak etmişlerdir.¹² Bir keresinde kendisine müslüman ve gûnahtan korkan birisinin elli bin dirhemi olduğu söylenince, o buna çok şaşırılmış ve bu kadar miktar malın helâl yoldan kazanılamayacağını, kazanılmış olsa bile hakkı olan yerlerde hiç kullanılmamış olacağını ifade etmiştir.¹³ İnsanın dünyadan fakir olarak ayrılmasının zengin olarak ayrılmasından daha iyi olduğunu söyleyen Hasan el-Basrî'ye göre, herhangi bir talepte bulunmaksızın bir dünyalık elde edilmiş olsa dahi, âhirette onun için verilecek hesabın şiddetinden dolayı kişinin bu dünyada ancak geçinebileceği ve kendisine yetecek kadar olan miktarı alması gerekir.¹⁴ Yine onun, dünyadan uzak duran bir şahsı helâl olarak kazandıkları ile yakınlarına yardım eden bir şahıstan üstün görmesi, her

¹⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 194; "Zemmi'd-dünyâ", s. 496.

¹¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 133; "Zemmi'd-dünyâ", s. 458.

¹² İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VI, s. 198; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 8; Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü'z-zühd**, s. 219.

¹³ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, s. 151; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. I, s. 584.

¹⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, s. 138; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. I, s. 559.

hâlükârda fakirliğin zenginlik karşısındaki üstünlüğüne inandığını göstermektedir.¹⁵ Anlaşılan Hasan el-Basrî, mal biriktirmeye ve refah içinde bir hayat sürmeye karşı çıkmakta ve bunların dindarlıkla kesinlikle bağdaşmayacağını düşünmektedir. Onun açısından zenginliğe olumlu anlamda yaklaşmanın imkânı yok gibidir; zira zenginliğe helâl yolla ulaşılsa dahi bunun kişi için olumlu bir anlamı olduğundan söz etmek zordur.

Zâhidlerin dünyanın yerilmesi üzerinden ulaştıkları zenginlik karşıtlığı, insan hayatının üç temel ihtiyaç alanında kendisini göstermiştir: giyim, mesken ve yiyecek. Zühd söylemi, yukarıda zâhidlerin zenginliğe yönelik dile getirdikleri eleştirilerin yanında daha çok bu üç temel alanda belirginleşmiştir. Böylece zühd, sınırlarını genişleterek zenginlik karşıtlığını insan hayatının neredeyse bütün alanlarına yaymıştır.

Zâhidlerin zenginlik eleştirilerinin büyük bir kısmı giyimle ilgili hususları ihtiva etmektedir. Bunda zenginliğin kişi üzerindeki tezahürünün en açık şekilde giyimde görünmesinin etkisi olabilir. Hicrî ilk asırdan itibaren müslümanlar arasında güzel veya pahalı elbiseler giymenin bir sorun olarak görülmeye başlanması büyük ölçüde zâhidlerin etkisi ile olmuştur. Bekr b. Abdullah el-Müzenî'nin (ö. 108/726) sahâbeden iyi giyinenlerin iyi giyinemeyenleri, iyi giyinemeyenlerin de iyi giyinenleri tenkit etmediklerini söylemesi,¹⁶ bu meselenin tâbiîn dönemi ile birlikte toplum içinde bir tartışmaya dönüştüğünü göstermektedir. Diğer bir deyişle, sahâbe döneminden sonra toplum içinde kişinin zenginliğini gösteren giyim tarzı önemli bir eleştiri konusu olmaya başlamıştır.

Giyimle ilgili tartışmalarda zâhidlerin temel yaklaşımı, pahalı giyimi kişinin dindarlığı için bir sorun olarak görmektir. Elbisesi pahalı veya güzel birisinin zühd sahibi olamayacağı varsayımına dayanan bu anlayışın zühdün zenginlik eleştirisi olarak ortaya çıkışında önemli bir yeri vardır. Diğer yandan, dünyaya değer vermemenin bir göstergesi olarak kabul edilen basit elbiseler giymenin zâhidler arasında yaygınlaşmasında da bu anlayışın etkisi olduğunu ileri sürebiliriz.

¹⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 195; "Zemmi'd-dünyâ", s. 496. Karş. Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü'z-zühd**, s. 221.

¹⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, C. II, s. 227, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 23; Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü'z-zühd**, s. 256; Hakîm et-Tirmizî, **el-Menhiyyât**, Thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân, 1986, s. 54.

Bu konu ile ilgili tâbiîn alimlerinden Meymûn b. Mihrân'ın (ö. 117/735) naklettiği bir olay dikkat çekicidir: Gittiği mescide sadece tek bir giysi ile gelen yaşlı bir adam bir keresinde kendisine giydiği gömleğin, sarığın ve cübbenin fiyatlarını sormuş ve bunların cevabını aldıktan sonra ona şöyle karşılık vermiştir: “*Bu kadar elbisen var; bir de kalkmış insanlara hikâye anlatıyorsun!*”¹⁷ Gördüğümüz gibi, bir alim olarak Meymûn b. Mihrân'ın -muhtemelen- giydiği pahalı ve çeşitli elbiselerle mescitte insanlara dinî konularda konuşması veya vaaz vermesi, o yaşlı zat için tezat bir durum teşkil etmiştir. Elbiseleri ile zühdden uzak bir hale sahip olduğu anlaşılan bir kişinin dinden bahsetmesi ona göre doğru değildir, zira böyle bir durum ilk önce onun dindarlığındaki zaafa işaret etmektedir. Bu örnek aynı zamanda, toplum içinde dindarlığı temsil ettikleri düşünülen alimler için pahalı giyinmenin önemli bir soruna dönüştüğünü göstermektedir.

Diğer taraftan, Meymûn b. Mihrân'ı tenkit eden zâhid şahsın basit giyim anlayışını o dönemde ve sonrasında bazı alimlerde bulmamız mümkündür. Bu alimlerin giyimle ilgili tarzlarını veya söylemlerini aktaran rivayetler genel itibariyle onların zâhid oluşlarına veya en azından zühd anlayışlarına işaret etmektedir. Mesela tâbiîn fakihlerinden olan ve zühdde kendisinden öncekilere en çok benzeyen kişilerden olduğu ileri sürülen Hz. Ömer'in torunu Sâlim b. Abdullah'ın (ö. 106/725) iki dirhemlik elbise giydiği nakledilirken,¹⁸ Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) da elbisesinin beş dirhem etmediği rivayet edilmektedir.¹⁹ İlerleyen dönemlerde ise bu şekilde değersiz giyim tarzını özellikle Süfyân es-Sevrî'de (ö. 161/778) görmekteyiz. Giydiği elbiselere bir-iki dirhem değer biçilen Sevrî'nin eski ve yıpranmış elbiseler giydiği anlaşılmaktadır.²⁰ Öyle ki dış görünümü itibariyle ihtiyaç halindeki fakirlere benzediği için, kendisini tanımayan birisinin ona sadaka verebileceği nakledilmektedir.²¹ “*Kalbimin ancak Mekke ve Medine 'de, garip, kalın yünden elbiseli*

¹⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 455; “el-Evliyâ”, **Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ** içinde, C. I, s. 645.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve: Resulullah (sav), Ashabı ve Belde Belde Allah Dostları, Hayatı ve Faziletleri**, Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul, Kahraman Yayınları, 2016, s. 412. (Bundan sonra bu esere ‘**Allah Dostları**’ şeklinde atıf yapılacaktır.).

¹⁹ **A.e.**, s. 482.

²⁰ **A.e.**, s. 732, 757; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, **Şuabu'l-îmân**, Çev. Hüseyin Yıldız v.d., İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015, C. VI, s. 245. (Bundan sonra bu esere ‘**Şuabu'l-îmân (Trc.)**’ şeklinde atıf yapılacaktır.).

²¹ Beyhakî, **Şuabu'l-îmân (Trc.)**, C. VI, s. 245.

(yoksul) ve mahrum kişilerin arasında rahat ettiğini gördüm.” diyen Sevrî’nin²² zühd anlayışında giyim konusunun önemli bir yeri olduğu ileri sürülebilir. Bu bakımdan onu, yaşadığı dönemde zühdü eski ve değersiz elbiseler giymekle izhar eden zâhidlerin önde gelenlerinden birisi olarak saymamız mümkündür. Ayrıca nasıl giyindiğine dair ayrıntılı bir bilgiye sahip olamasak da sekiz dirhem gömlek giydiğini duyduğu bir şahsa kıymasından değerli elbiseler giymediğini çıkarabileceğimiz Şu’be b. el-Haccâc’ı (ö. 160/776)²³ da bu gruptaki alimler arasında zikredebiliriz.

İnsanları giyimleri hususunda eleştiren zâhidlerin önde gelenlerinden birisi Mâlik b. Dînâr’dır.²⁴ Onun bu eleştirilerini çoğunlukla dindarlık-zühd bağlamında dile getirdiği görülmektedir. Mesela, kurrâlara yönelik bir hitabında Kur’an okuyana lazım olan şeyin yün bir aba ve çoban asâsı olduğunu, zira onların Allah’ın azabından kaçan ve insanları Allah’a yönelten kimseler olduklarını söylemektedir.²⁵ Yani ona göre, insanlara dini anlatan kişilerin güzel ve pahalı elbiseler giymesi doğru değildir. Bu görüşün temelinde, kişinin zenginliğini göstermesinden dolayı bu tür elbiseler giymenin aslında o kişinin dünyaya rağbetine işaret etmesi, böyle bir durumun ise dindarlıkla bağdaşmayacağı fikri olabilir. Ayrıca onun, zâhidlerden Seyyâr b. Dînâr’ın (ö. 122/739) mescitte üzerinde kıymetli elbiselerle güzel bir şekilde namaz kıldığını görünce buna şaşırdığı ve “*Bu namaz ne bu elbiseler ne?*” şeklinde ona tepki gösterdiği; Seyyâr’ın ise bu tür elbiselerin kendi nazarında giyen kişiyi alçalttığını ifade eden Mâlik’e maksadının da tam olarak bu olduğunu söylediği nakledilmektedir.²⁶ Buradan Mâlik b. Dînâr’ın, dindarlık/zühd ile güzel giyinmek arasında zıt bir ilişki kuran anlayışın temsilcisi olduğunu çıkarabiliriz.

Seyyâr b. Dînâr’ın cevabı ise, güzel giyinerek toplum içinde dindarlığı gizlemeyi esas alan bir yaklaşımın zâhidler arasında gelişmeye başladığına işaret etmektedir. Bunu teyit eden diğer örnekleri, elbiselerinin altına yün giyerek zühdlerini

²² İbn Ebi’l-Dünyâ, **İbn Ebi’l-Dünyâ Külliyyâtı**, C. I, s. 590; “el-Humûl’ ve’t-tevâdu”, **Mevsûatu İbn Ebi’l-Dünyâ** içinde, C. II, s. 361.

²³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 433; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VII, s. 145; İbnü’l-Ca’d, **Müsned**, Thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü Nâdir, 1999, s. 19. Ayrıca onun merkebine, merkebinin semer ve yularına on ilâ yirmi dirhem arasında değer biçildiği ile ilgili rivayet için bkz. Beyhakî, **Şuabu’l-imân (Trc.)**, C. VI, s. 245.

²⁴ Kendisinin yazın yünden bir izar ve ince bir aba, kışın ise yün aba giydiği nakledilmektedir. Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 217; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. II, s. 368.

²⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 210; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. II, s. 364.

²⁶ İbnü’l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 675. Rivayetin devamında, Seyyâr’ın cevabı karşısında haksızlığını anlayan Mâlik’in ağladığı zikredilmektedir.

gizledikleri anlatılan Harun b. Riâb el-Esedî²⁷ (ö. 125/742) ve Câfer b. Muhammed²⁸ (ö. 148/765) ile ilgili rivayetlerde görmemiz mümkündür. Yün giymenin zâhidliğin bir işareti olması itibariyle bazı zâhidler için menfî bir duruma dönüşmeye başlaması, hicrî ikinci asrın başından itibaren, giyimin basitliği üzerinden zühdü yorumlayan yaklaşımın zâhidler arasında bir görüş ayrılığına sebep olduğunu göstermektedir.

Hicrî ikinci asır boyunca müslümanlar arasında giyimle ilgili tartışmalar devam etmiştir. Zühd ve zenginlik karşıtlığı temelinde gelişen bu tartışmalarda taraflardan birisinin çoğunlukla alimler olması ise dikkat çekicidir. Fakat burada, bu alimler arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. Zengin olup pahalı giyindiği nakledilmekle birlikte zühd sahibi olduklarına dair çıkarımda bulunabileceğimiz bazı alimler vardır ki bunları giyim tartışmalarında bir taraf veya eleştirilerin muhatabı olarak görmemiz zordur. Zira bu alimlerin giyimle ilgili tercihleri her ne kadar basit giyinen zâhidlerin tercihlerinden farklı olsa da dünyaya değer vermeme gibi zühde dair bazı hususlarda onlarla aynı noktada buluştukları görülmektedir. Bekr b. Abdullah el-Müzenî (ö. 108/726),²⁹ Yahya b. Ebû Kesîr (ö. 129/746),³⁰ Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748)³¹ gibi alimleri bu grup arasında zikredebiliriz.

Diğer taraftan güzel ve pahalı giyinen, bazı durumlarda bunun meşruiyetini sorgulayan zâhidlere karşı bu yaklaşımı savunan fakihler de olmuştur. Mesela Mâlik b. Enes'i (ö. 179/795) üzerinde desenli bir hırka ve Merv yapımı güzel giysiler ile gören ve yadırgayan birisine karşı o, böyle giyinmeyi kendisinin çıkarmadığını, önceki

²⁷ A.e., s. 847.

²⁸ Süfyân es-Sevrî, Câfer b. Muhammed'in (ö. 148/765) üzerinde koyu bir ipek cübbe ve İran işi ipek bir giysi görünce şaşırması ve ona "Ey Resûlullah'ın torunu! Bunlar ne sizin ne de babalarınızın giydiği giysilerden değildir." diyerek tepki göstermiştir. Câfer-i Sâdık ise o zamanda fakirliğin olduğunu ve insanların da buna göre amel ettiklerini, yaşadıkları devirde ise her şeyde bolluk verildiğinden bahsetmiş, sonrasında cübbesinin kolunu yukarı doğru çekmiş ve giydiği elbisenin altındaki yün cübbesini göstererek; "Ey Sevrî! Biz bunu (alttakini) Allah için, diğerini (üsttekini) de sizler için giydik. Allah için giydiğimizi sizden gizledik, sizin için giydiğimizi ise sizlere gösterdik." demiştir. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 477; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. III, s. 193.

²⁹ Kendisinin pahalı elbiseler giydiği, zengin olmasına rağmen fakirlerle oturup muhabbet ettiği rivayet edilmektedir. Ayrıca kendisi, bir sözünde dile getirdiği gibi, zenginler gibi yaşayıp fakirler gibi ölmüştür; arkasında bir miktar borç bırakarak vefat etmiştir. Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 23; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. II, s. 227; İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. I, s. 616; "el-Humûl' ve't-tevâdu", s. 377. Karş. İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru's-Sâdir, 1968, C. VII, s. 210.

³⁰ Kendisinin güzel giyindiği fakat vefat ettiği zaman ancak otuz dirhem bıraktığı nakledilmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 964.

³¹ Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) onun hakkında şöyle demiştir: "Eyyûb'u görseydiniz, sonra da sizden bir bardak su isteseydi ona vermezsiniz. Çünkü onun bol saç, gür bıyığı, yeri süpüren Herat malı kaliteli gömleği, iyi bir başlığı, iyi bir taylasanı ve bir Aden ridası vardı." İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 850.

insanların da böyle giyindiğini söylemiştir.³² “Ülkemizdeki fakihlere yetiştiğimde onların güzel elbiseler giydiğini gördüm.” diyen Mâlik b. Enes,³³ kendi zamanına kadar alimler arasında bu meselenin sorun edilmediğine işaret etmektedir. Bu tespiti sadece Mâlik b. Enes’in kendi yaşadığı bölge yani Medine ile sınırlandırmazsak, yukarıda zikrettiğimiz üç alimin yanı sıra Leys b. Sa’d (ö. 175/791) gibi zengin alimleri³⁴ dikkate aldığımızda güzel giyimle zühd arasında menfi bir ilişki kurmayan anlayışın daha çok alimler üzerinden devam ettirildiğini ileri sürebiliriz.

Zâhidler giyimle ilgili eleştirilerinde sadece dindarlıkları veya ilmî yönü ile öne çıkan şahısları değil toplumun diğer kesimlerinden insanları da hedef almışlardır. Bu husustaki tenkitlerinden ötürü bazı kişilerin tepkisini çektiği anlaşılan ve eleştirilerinin nedenini öğrenmek isteyenlere, “Kazancınız helâl olduğu sürece istediğiniz şeyi giyin.” şeklinde cevap verdiği rivayet edilen Mâlik b. Dînâr’ın,³⁵ insanların giyimini onların kazancı ile irtibatlandırarak eleştirdiği görülmektedir. Onun bu yaklaşımında ise zenginlik karşıtlığının başka bir nedeni ortaya çıkmaktadır: Haram kazanç. Kişinin zenginliğinin bir tezahürü olarak giydiği değerli elbiseleri üzerinden eleştirilmesi, aslında tüm bunların kaynağı olan kazancının şüphe ile karşılanması anlamına gelmektedir. Burada sınır helâl ile çizilirken değerli elbiseler giyen kişilerin bu hususta sınırı aşmış olmalarının da büyük bir olasılık olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu bakımdan pahalı giyinen bir kişinin böyle bir tercihte bulunması, dolaylı olarak onun dindarlığı açısından bir problem olarak görülmüştür.

Zâhidlerin giyimle ilgili eleştirel yaklaşımlarında, herhangi mâkul bir nedene dayandıramadıkları için giyimin pahalılığını sorgulamak da vardır. Bir müslümanın daha uygun fiyata bir elbise giymesi mümkün iken neden pahalı elbise giymeyi tercih ettiği bazı zâhidlerin sorguladığı bir mesele olmuştur. Mesela sekiz dirhemlik gömlek giydiğini öğrendiği bir kişiye kızan Şu’be b. el-Haccâc, dört dirheme bir gömlek alıp kalanını sadaka olarak verebileceğini kendisine söyleyince o kişi, karşısında güzel

³² Beyhakî, *Şuabu’l-îmân* (Trc.), C. VI, s. 244.

³³ A.e., C. VI, s. 244.

³⁴ Süleyman b. Harb şöyle demiştir: “Leys b. Sa’d bir gün çıkınca giysilerine, bineğine ve yüzüğüne değer biçtiler. Bunlar on sekiz bin dirhem ile yirmi bin dirhem arasında bir değerdaydı.” A.e., C. VI, s. 245. Ayrıca kendisi zengin olmakla beraber malını senesi geçmeden dağıttığı için hayatı boyunca üzerine zekâtın farz olmadığı rivayet edilmiştir. Bkz. Şükrü Özen, “Leys b. Sa’d”, *DİA*, C. XXVII, Ankara, TDV Yayınları, 2003, s. 165; “Leys b. Sa’d”, *Mevsûatu sefir li’t-târîhi’l-İslâmî*, C. X, s. 780, (Çevrimiçi) <https://shamela.ws/book/36578/1877#p1>, 12 Ocak 2023.

³⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. II, s. 385; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 249.

giyinmek durumunda olduğu bir topluluk içinde olduğundan bahsetmiş; fakat Şu'be başkaları için pahalı giyinmenin böyle bir gerekçesi olmasını makul bulmamıştır.³⁶ Burada giyim tercihinin toplum içinde kişiler için bir itibar aracı olmaya başladığı görülmektedir. Anlaşılan, güzel giyinmek zenginlik göstergesi olmaktan öte insanların sosyal statüsünü ortaya koymaya yarayan bir araç ve bu anlamda da bir ihtiyaç olarak görülmeye başlanmıştır. Şu'be'nin tepkisi ise bu tür giyinmenin ihtiyaç fazlası olmasından ötürü israf olarak değerlendirilmesi gerektiği ile ilgilidir. Aldığı cevaptan hoşlanmaması da onun pahalı giyinmenin böyle bir ihtiyaca binaen meşrulaştırılmasına katılmadığını göstermektedir.³⁷ Pahalı giyimin bir nevi israf olduğu düşüncesine dayanan bu yaklaşım da sonuç itibarıyla kişinin pahalı giyimi ile dindarlığı arasında menfi bir ilişki kurmaktadır.

Zenginlik karşıtlığının zâhidlerin zühd anlayışlarında kendisini gösterdiği ikinci alan meskendir. Kişinin içinde yaşadığı mekânı önemsememesi, dünyaya değer vermemesinin bir işareti olarak zenginlikten veya konforlu bir hayattan uzak durduğunu gösterebilir. Bu bakımdan kişinin yaşadığı yer veya evi onun zühdüne dair bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Zâhidlerin arasında kendilerine ait evleri olanlar olmakla birlikte bir eve sahip olmayanlar da vardı. Ev sahibi olanların da bir kısmı çok basit tarzda evlerde yaşamışlardır. Mesela Safvân b. Muhrîz'in (ö. 72/691) yer altı geçidi gibi bir yeri olduğu, ondan ancak namaz kılmak için çıktığı söylenirken³⁸ Şakîk b. Seleme'nin (ö. 82/701) kamıştan bir kulübesi olduğu, gazaya çıkacağı zaman bu kulübesini bozup sadaka olarak dağıttığı, döndüğünde ise kendisine tekrar bir kulübe yaptığı nakledilmektedir.³⁹ Diğer yandan, ev sahibi olmayan zâhidlerin çoğu dağlar, çöller ve sahiller gibi yerleşim yerlerinden uzak yerlerde yaşamışlardır. Bu şahısların nerelerde ve tam olarak nasıl barındıklarına dair çoğu zaman bir bilgiye sahip değiliz. Fakat şehir veya köy gibi en azından toplum hayatının içinde olup bir eve sahip olmadan yaşayan zâhidlerin olması da dikkat çekicidir. Bu zâhidlerden bir kısmı mescitlerde kalarak bir

³⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 433; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VII, s. 145.

³⁷ Kendisinin pahalı olmayan elbiseler giydiği nakledilmektedir. Bir rivayette, elbiselerinin (izar, gömlek ve ridasının) on dirhem etmeyeceği söylenmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 885.

³⁸ **A.e.**, s. 808.

³⁹ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 674; "Kısarü'l-emel", **Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ** içinde, C. V, s. 112.

anlamda mesken ihtiyaçlarını giderirken, bir kısmı da herhangi kapalı bir mekânın altına girmeden mezarlıklarda veya duvar diplerinde barınarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir.⁴⁰

Yaşam için gerekli olan meskenin bazı insanlar tarafından bir ihtiyaçtan ziyade dünyada rahat yaşam sürmenin bir aracı olarak kullanılması ve bunun da doğrudan zenginlik gösterisi şekline dönüşmesi, zâhidlerin meskenle ilgili tenkitlerinde belirleyici bir unsur olmuştur. Güzel ve gösterişli bir eve sahip olmak veya bu tür binalar yapmak zenginliğin ve kişinin dünyaya olan rağbetinin bir işareti sayılarak eleştiri konusu yapılmıştır. Mesela Hasan el-Basrî, Basra emiri Muhelleb'e ait bazı binaları görünce şaşırması; "*Çamuru yüceltmişler, dini düşürmüşler, beygirlere binmişler, bostan ve bahçeler edinmişler ve toprak ağalarına benzemişler...*" diyerek tepkisini dile getirmiştir.⁴¹ Burada onun dikkat çektiği husus, bina yapımının önem verilmemesi gereken bir iş olmasına rağmen buna ihtimam gösterilmesi ve muhtemelen ihtiyacın ötesinde şatafatlı yapılar inşa edilmesi ve bunun da sonuç olarak kişinin dindarlığına zarar vermesidir. Diğer bir deyişle o, bina yapımı ile dindarlık arasında zıt bir ilişki kurmaktadır.

Bu anlayışın izlerini diğer zâhidlerin söylemlerinde görmemiz de mümkündür. Mesela bina yapımına para harcamak önemsenmeyen bir iş olarak görülmüştür. İbrahim en-Nehaî'ye (ö. 96/714), muhakkak inşa edilmesi gereken bir binayı yapmanın hükmü sorulunca "*Ne sevabı ne de günahı vardır.*" demiştir.⁴² Katâde b. Diâme (ö. 117/735) ise kendisinden öncekilere atıfta bulunarak şöyle denildiğini nakletmektedir: "*Malının zekâtını vermeyenin vermediği hakkı toprağa musallat edilir.*"⁴³ Yani paranın binaya harcanması onun yerinde kullanılmadığını gösterirken aynı zamanda zekâtını vermeyen kişi için de bir nevi ceza olarak kabul edilmiştir. "*Bir*

⁴⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 678; "Kısarü'l-emel", s. 114. Ayrıca bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. V, s. 55.

⁴¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 662; "Kısarü'l-emel", s. 105.

⁴² İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 636; "Kısarü'l-emel", s. 91.

⁴³ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 636; "Kısarü'l-emel", s. 90. Karş. İbnü'l-Ca'd, *Müsned*, s. 163; Hennâd b. Serî, *Kitâbü'z-zühd*, Thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî, Kuveyt, Dâru'l-Hulefâ, 1406/1985, C. II, s. 374.

dirhem olsun hiçbir bina için harcamadım.” diyen Süfyân es-Sevrî’nin⁴⁴ de bina yapımına yönelik menfî yaklaşımı sürdüren zâhidlerden olduğu söylenebilir.

Zâhidlerin meskenle ilgili yaklaşımlarını onların uzlet anlayışlarına dayanarak yorumlamamız da mümkündür. Kişinin insanlardan uzaklaşıp uzlete çekilmesi, ilk bakışta onun insanlara dair eleştirel tutumunun bir göstergesi sayılsa da aynı zamanda onun mekâna dair algısını da yansıtır. Diğer bir deyişle, insanlardan uzaklaşmayı onların değer verdiği şeylerden de uzaklaşmak olarak kabul edersek, zâhidlerin uzlete çekilmeleri kişiyi dünyaya bağlayan bağlardan kurtulmanın bir aracı olarak meskenle ilgili tavırlarında belirleyici bir unsur olarak görülebilir. Uzleti kişinin kendisini dış dünyadan soyutlayıp kendi iç dünyası ile baş başa kalması olarak düşündüğümüzde, uzletle mekâna dair tüm algıların zâhid nazarında küçüldüğünü ve basitleştğini ileri sürebiliriz. İçinde uzleti yaşayacağı bir mekân, zâhid için dikkatini ona vermeyecek şekilde önemsiz hale gelirken dağlarda, çöllerde, mezarlıklarda veya evlerde yaşamanın arasında da herhangi bir fark kalmamaktadır. Böylece zâhidler mesken ihtiyaçlarının sınırlarını uzlet ile çizerken diğer insanların mesken algılarına da eleştirel bir yaklaşım getirmişlerdir.

Dünyanın değersizliğinden zenginlik karşıtlığına doğru evrilen zühhd anlayışının bir boyutunu da zâhidlerin yiyecek ihtiyaçlarına yönelik benimsedikleri yaklaşımlar oluşturmaktadır. Zenginlik karşıtlığı, giyim ve meskenle ilgili meselelerde olduğu kadar açık olmasa da onların yemekle ilgili tavırlarında izlenebilir. Bunu öncelikle görebileceğimiz yer ise onların az yemeyi veya aç kalmayı tercih etmelerinin varlığı/bolluğu reddetmelerine dayanıyor olmasıdır. Bu aynı zamanda onların neden fakirliği tercih ettiklerinin de bir açıklaması olabilir. Zâhidlerin ister bir zorunluluk isterse bir tercih olarak olsun fakirlik üzere yaşam sürmelerinin izleri doğrudan onların yeme-içme yaklaşımlarında takip edilebilir.

Uzun süreli açlık çeken ve bunun sonucunda bedeni zayıf düşen zâhidlerin bir yiyecek bulamayıp zorunlu olarak açlığa sabretmekten ziyade bunu bilinçli olarak yaptıkları görülmektedir. Böyle bir tercih ise öncelikli olarak, zenginliğin veya

⁴⁴ İbn Ebi’d-Dünyâ, **İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 676; “Kıсарu’l-emel”, s. 116; İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VII, s. 22; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, **Şuabu’l-îmân**, Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Riyad, Mektebetü’r-Rüşd, 2003, C. XIII, s. 247; Beyhakî, **ez-Zühdü’l-kebîr**, Thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü’l-Küttübî’s-Sekâfiyye, 1996, s. 143.

bolluğun reddini esas alan zühhd anlayışlarının bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Bunu açlıkla dindarlık arasında kurdukları bağ üzerinden takip etmemiz mümkündür. İbrahim et-Teymî (ö. 92/710), istediğini almaya herhangi bir engel olmamasına rağmen otuz gün hiçbir şey yiyip içmediğini söylerken⁴⁵ Süfyân es-Sevrî on dört gün yanında kaldığı Haccâc b. el-Furâfîsâ'nın (ö. 125/742) hiçbir şey yiyip içmediğini nakletmektedir.⁴⁶ Bu iki örnek her ne kadar belirli bir süre aç kalma durumunu içerse de bazı zâhidler açlığa tüm hayatları boyunca devam etmişlerdir. Mesela Yezîd er-Rakâşî (ö. 130/747), altmış sene aç kalması sonucu bedeni bitkin düşmüş ve rengi değişmiştir.⁴⁷ Kendisinin kırk iki sene boyunca oruç tuttuğu da söylenmektedir.⁴⁸ Onun neden böyle bir tercihte bulunduğu cevabı ise ondan nakledilen şu sözde aranabilir: “Allah için aç kalanlar kıyamet gününde ilk safta olacaklardır.”⁴⁹ Şiddetli sıcakta oruç tutmasını yadırgayanlara Hasan el-Basrî'nin cevabı da buna benzer bir ifade ile olmuştur: “Ben kıyamet gününde ön safta olmak istiyorum.”⁵⁰ Anladığımız kadarıyla açlık, zâhidlerin bir kısmı -özellikle Basralılar- tarafından Allah'a yakınlığın en önemli araçlarından birisi sayılmış ve başlı başına bir ibadet olarak telakki edilmiştir. Ayrıca Mekhûl eş-Şâmî'nin (ö. 112/730) farzlardan sonra en faziletli ibadetin açlık ve susuzluk olduğunu ifade etmesi⁵¹ ve Ziyâd en-Numeyrî'nin (ö. 121/738) uzun süre açlık ve susuzluk çekmeyi âbidlerin lezzeti şeklinde tanımlaması⁵² zâhidlerin açlığa ne derece önem verdiklerini gösterirken ona yükledikleri “ibadet” anlamıyla diğer insanlardan ayırtıklarına ve bir anlamda dindarlığı da bunun üzerinden yorumladıklarına işaret etmektedir.

⁴⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 55; “el-Cû”, **Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ** içinde, C. II, s. 259; Ebü's-Şeyh el-İsfahânî, **Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsbehân ve'l-vâridîne 'aleyhâ**, Thk. Abdulgafûr Abdulhak Hüseyin el-Belûşî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992, C. III, s. 165; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, C. IV, s. 214. Ayrıca kendisinin iki ay üzüm şerbeti haricinde hiçbir şey yiyip içmediği de nakledilmektedir. İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 55; “el-Cû”, s. 259.

⁴⁶ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 56; “el-Cû”, s. 259.

⁴⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 93; “el-Cû”, s. 283; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, C. III, s. 50; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve**, Thk. Ahmed b. Ali, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 2000, C. II, s. 171.

⁴⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 121; “el-Cû”, s. 300; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve**, C. II, s. 171.

⁴⁹ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 125; “el-Cû”, s. 303; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, C. III, s. 50.

⁵⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 125-126; “el-Cû”, s. 303.

⁵¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 68; “el-Cû”, s. 267; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, C. V, s. 181.

⁵² İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 104; “el-Cû”, s. 289.

Zâhidlerin yemekle ilgili tavırlarını izleyebileceğimiz yerlerden birisi, onların imkânları veya ihtiyaçları olsa dahi yemekten kaçındıkları durumlardır. Bu gibi durumlarda onlar, karşılarına gelen herhangi bir yiyeceği yemektense arzularına muhalefet edip ondan kaçınmayı esas almışlardır. Mesela Mâlik b. Dînâr, arkadaşlarından birisine canının yumuşak bir ekmekle yoğurt çektiğini söyleyince arkadaşı ona istediğini getirmiş fakat sonra o, “*Kırk yıldır canım seni istiyor ve bugüne kadar seni yendim. Sen bugün beni yenmek mi istiyorsun? Yanımdan uzaklaş!*” diyerek yemekten vazgeçmiştir.⁵³ Benzer şekilde, Dâvud et-Tâî’nin (ö. 165/781) de içindeki yemek arzusundan şikâyetle bulunup “*Ceviz istedin sana yedirdim, bu defa canın ceviz ve hurma çekti. Ancak yemin ettim, onları ebediyen yemeyeceksin.*” diyerek kendi kendine söylendiği nakledilmektedir.⁵⁴ Bu örneklerde zâhidlerin yiyeceklere yönelik arzularını aslında birer zenginlik arzusu olarak değerlendirmemiz mümkündür. Bu takdirde zâhidin arzularına engel olup yiyip içmeye karşı kendisini korumaya çalışması aynı zamanda onun zenginlikten uzak duruşunu da temsil etmektedir.

Yiyeceklerle ilgili meselelerde zenginlik karşıtlığının asıl kendisini gösterdiği alan çok yemek ve bununla irtibatlı olarak ele alınabilecek şişmanlıktır. Bu anlamda zâhidlerin çok yemek ve şişmanlıkla ilgili eleştirilerini zenginliğe yönelik birer tenkit olarak görmemiz mümkündür; zira bu ikisi her şeyden önce bolluk ve refah içinde bir hayatın göstergesi sayılabilir. Açlığı benimseyen zâhidler açlığın karşıtı olarak çok yemeye ve bunun en açık işareti olan şişmanlığa karşı çıkmışlar ve toplumda buna yönelik eleştirel bir söylem getirmişlerdir. Zâhidlerin şişmanlığa yönelik eleştirileri ve bunu önemli bir sorun olarak görmüş olmaları, müslümanlar arasında bu sorunun yaygınlaştığına işaret etmektedir. Hasan el-Basrî, eskiden bir müslümana şişman olduğu söylenince bundan utanç duyduğunu söylerken⁵⁵ aslında yaşadığı dönemde insanların şişmanlığı bir sorun olarak görmemeye başladığını da ifade etmiş olmaktadır. Allah’ın, şişman din adamlarından hoşlanmadığını hikmet kitaplarında

⁵³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 213; **Hilyetü’l-evliyâ’**, C. II, s. 366; İbn Ebi’d-Dünyâ, “el-Cû”, s. 298; Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü’z-zühd**, s. 261; İbnü’l-Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, C. II, s. 163.

⁵⁴ İbn Ebi’d-Dünyâ, **İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 120; “el-Cû”, s. 300; İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ’**, C. VII, s. 350; Beyhakî, **Şuabu’l-îmân (Trc.)**, C. VII, s. 473.

⁵⁵ İbn Ebi’d-Dünyâ, **İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 45; “el-Cû”, s. 254.

okuduğunu söyleyen Mâlik b. Dînâr⁵⁶ ise, muhtemelen, müslüman alimler arasında gördüğü şişman şahıslara yönelik bir tenkiti dile getirmektedir.

Diğer taraftan, zâhidlerin açlığı savunmalarının başka bir sebebi toklukta gördükleri menfi yönlerde aranabilir ki bunlardan birisi kibirdir.⁵⁷ Amr b. el-Esved'in (ö. 80/699) birçok kez doymadan yemeyi bırakmasının sebebi kibirlenmekten korkması olurken⁵⁸ Mâlik b. Dînâr açlığın kibri uzaklaştıracağını, tokluğun ise tam tersine onu geliştireceğini ifade etmiştir.⁵⁹ Burada kibri zenginliğin kişi üzerindeki muhtemel bir sonucu olarak kabul edersek, zâhidlerin bir kısmı tarafından benimsenen, tokluğun kişiyi kibirlendireceğini ileri süren anlayış aynı zamanda onların zenginlik karşıtlığının da açık bir göstergesi olmaktadır.

2.1.2. Fakirliğin Bir Dindarlık Formu Olarak Benimsenmesi

Zühdün zenginlik karşıtlığı temelinde teşekkülünün ikinci boyutu fakirlik ile irtibatlıdır. Zâhidlerin dindarlığa menfi etkisi dolayısıyla zenginliğe karşı geliştirdikleri eleştirel söylem, genel olarak fakirliğin savunulduğu bir bağlamda dillendirilmiştir. Bu anlamda zenginliğin karşısında, dindarlığın temsilcisi olarak fakirlik konumlandırılmıştır. Zâhidlerin zenginliğe karşı fakirliği savunmaları ve fakirliğe yönelik övgüleri, asıl itibarıyla kendi içinde zenginlik eleştirisi ihtiva etmektedir. Burada mesele ise büyük ölçüde zenginlik-fakirlik tartışmalarına gelmektedir. Müslümanlar arasında bu ikisinden hangisinin üstün olduğu tartışmasının ortaya çıkışında zâhidlerin önemli bir rolü olmuştur. Fakirliği veya zenginliği yekdiğerine üstün görmeyen zâhidler vardır, fakat bunların sayısının diğerlerine nazaran oldukça az olduğunu ileri sürebiliriz.

Zenginlik-fakirlik tartışmalarının hicrî ilk asrın sonları ve ikinci asrın başlarında müslümanlar arasında yaygınlık kazandığını söylememiz mümkündür. Zira bu dönemde meselenin toplumsal alanda tartışılmaya başlandığı görülmektedir: Bir

⁵⁶ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 205; *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. II, s. 362.

⁵⁷ Kaynaklarımızda zâhidlerin söylemlerinden tokluğun diğer menfi yönlerini şu şekilde tespit edebiliriz: Kişinin kalbini katılaştırması, hikmete ulaşmada kişiye engel olması, kişinin bedenine zarar vermesi. Bkz. İbn Ebî'd-Dünyâ, *İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VIII, s. 49, 46, 64, 50, 66.

⁵⁸ İbn Ebî'd-Dünyâ, *İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VIII, s. 82; "el-Cû'", s. 277; Abdullah İbnü'l-Mübârek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, Thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y., s. 213; İbn Ebû Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, Thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Riyad, Dâru'r-Râye, 1991, C. V, s. 301; Ebû Bekir el-Merrûzî, *Kitâbü'l-vera'*, Thk. Semîr b. Emîn el-Züheyrî, Riyad, Dâru's-Sumey'i, 1997, s. 109.

⁵⁹ İbn Ebî'd-Dünyâ, *İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VIII, s. 58; "el-Cû'", s. 261.

mecliste Mâlik b. Dînâr dindâr, bolluk içinde yaşayan ve Rabbinden razı olan kişiye; Muhammed b. Vâsi' (ö. 123/741) ise dindâr, dünyalık hiçbir şeyi olmayan ve Rabbinden razı olan kişiye gıpta ettiğini söyleyince o mecliste bulunanlar Muhammed b. Vâsi'nin görüşünün daha sağlam olduğu kanaatine varmışlardır.⁶⁰ Bu rivayet, "Sabreden fakir mi yoksa şükreden zengin mi daha üstündür?" meselesinde, sabreden fakirin daha üstün olduğunu savunanların görüşünün o mecliste daha baskın çıktığını gösterirken, o meclisteki şahısların muhtemelen ilim ehlinde olduklarını da göz önünde bulundurursak, dönemin alimleri arasında da bu görüşün daha çok kabul gördüğüne işaret etmektedir.

Bununla birlikte bu örnekte meselenin sadece fakir ve zengin karşılaştırması değil, belli özelliklere sahip kişiler arasında fakir veya zengin olmanın farklılığını ortaya koymak olduğu görülmektedir. Diğer bir deyişle bu tartışmada, fakir olup Allah'tan razı olmayan birisinin zengin olup Allah'tan razı olan kişiye karşı üstünlüğünden bahsetmek söz konusu değildir. Bu, fakirliğin zenginliğe üstünlüğünün her durum için değil, ancak bir şarta bağlı olarak değerlendirilebileceği anlamına gelir. Böyle bir şartla meseleyi sınırlamak tartışmanın diğer yönlerini görmemizi zorlaştırabilir. Zira zâhidlerin zenginlik eleştirilerinde arka planda fakirliğin övülmesi çoğu zaman bir şarta bağlanmadan yapılmıştır. Yani fakirlik-zenginlik tartışmalarında yukarıdaki gibi bir şart çoğu zaman söz konusu olmamıştır.

Mâlik b. Dînâr her ne kadar yukarıda dindâr ve zengin bir müslümana gıpta ettiğini söylemiş olsa da başka bir sözünde Allah'ın bir kulunu sevmesi ile ona verdiği mal arasında ters bir orantı kurmaktadır. Ona göre Allah bir kulu sevdiğinde onun dünyalığını azaltır, böylece kişi kendisini Allah'a hizmete adar; bir kula buğz ettiğinde ise o kişiye dünyalık bir şeyler verir, böylece o kişinin kalbi bir tarlaya veya bir ticarete bağlanır.⁶¹ Bu düşüncenin ilk bakışta, kişiye verilen malın onu meşgul edeceğine ve Allah'tan uzaklaştıracağına dair bir varsayıma dayandığını söyleyebiliriz. Ayrıca burada, kişiye fazlaca verilen dünyalığın bir nevi ceza gibi algılandığı da

⁶⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. II, s. 349; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 186; Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, s. 180. Ayrıca bkz. İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VI, s. 413.

⁶¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. II, s. 370; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 221; İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 842; *Sıfatü's-safve*, C. II, 166.

görülmektedir. Onun “*Çarşı malı çoğaltır, ancak dini götürür.*”⁶² sözü de dindarlık ile malın çoğalması arasında zıtlık olduğuna dair düşüncesini teyit etmektedir.

Dünyalıkları artırmaya yönelik bu menfi yaklaşımı, Mâlik b. Dînâr ile aynı dönemde yaşayan bazı zâhidlerde de gözlemlemekteyiz. Mesela Ebû Hâzım (ö. 140/757), Allah’ın kendisinden aldığı dünyalıklar hususunda üzerindeki nimetini, kendisine verdiği dünyalıklardaki nimetinden daha hayırlı görmüştür.⁶³ “*Allahım! Dünyadan hiçbir şey istemediğini biliyorsun; o halde ondan bana hiçbir şeyi nasip etme.*”⁶⁴ diyerek dua eden Süleyman et-Teymî’nin (ö. 143/760) de bir şeye sahip olmamayı önemseydiği ve zenginlikten kaçındığı söylenebilir.

Dünyalıkların eksilmesini yani bir anlamda fakirleşmeyi tercih eden yaklaşım, hicrî ikinci asrın sonlarına kadar zâhidlerin fakirlik anlayışlarında belirgin bir yere sahip olmaya devam etmiştir. Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), “*Dünya adamları nasıl dinlerinin bozulmasına rağmen bundan memnunsalarsa sen de dinin esen kalmak üzere az dünyalığa razı ol.*” derken⁶⁵ dünyalıklar ile dindarlık arasında bir zıtlık kurmakta ve dünyada azla yetinmenin kişinin dini için daha iyi bir yol olacağını ileri sürmektedir. Bu anlayışa benzer şekilde Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) de dünya ve âhiret arasında zıt bir ilişki kurarak kişinin âhiretinin artmasının dünyasının azalması ile mümkün olacağını ve bunun da şükür gerektiren bir durum olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ “*Kula dünyalık bir şey verilmesin ki bu onun cennetteki derecesini düşürmesin; bu kişi Allah indinde değerli biri olsa bile böyledir.*”⁶⁷ diyen Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), insanın zengin oldukça Allah katındaki değerinin düşeceğini, bu yüzden bir şeye sahip olmamanın o şeye sahip olmaktan daha iyi olacağını ileri sürerken fakirliği her hâlükârda zenginlikten üstün sayan anlayışı benimsediğini de göstermektedir. İbnü’s-Semmâk’ın (ö. 183/799), kişinin dünyada elinden kaçıracağı her

⁶² İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. II, s. 385; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 249.

⁶³ İbn Ebi’d-Dünyâ, *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. X, s. 237; İbn Ebi’d-Dünyâ, *el-Kanâ’a ve’t-teaffuf*, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Müessesetü’l-Kütübü’s-Sekafiyye, 1993, s. 70.

⁶⁴ İbn Ebi’d-Dünyâ, *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 369; “Zemmi’d-dünyâ”, s. 599.

⁶⁵ İbnü’l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 748.

⁶⁶ İbn Ebi’d-Dünyâ, *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 350; “Zemmi’d-dünyâ”, s. 589; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VIII, s. 167.

⁶⁷ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VIII, s. 88; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 209. Bu ifadenin bir benzeri sahâbeden Abdullah b. Ömer’den rivayet edilmiştir: “Bir kula dünyalık olarak bir şey geldiği zaman, Allah katındaki derecesi eksilir, Allah ona karşı cömert olsa dahi...” İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. I, s. 306; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. I, s. 342; İbn Ebi’d-Dünyâ, “Zemmi’d-dünyâ”, s. 525; Hennâd b. Serî, *Kitâbü’z-zühhd*, C. I, s. 313.

şeyi kendisi için bir ganimet bilmesi gerektiğini söylemesini⁶⁸ de bu anlayışın bir tezahürü olarak sayabiliriz.

Burada meselenin diğer bir yönü, kişinin dünyalık bir mal veya mevki edindiğinde buna sevinmemesi ve bunun tersi bir durumla karşılaştığında ise üzülmemesi gerektiği ile ilgilidir. Bunu kısaca fakirliğe üzülmemek ve zenginliğe sevinmemek şeklinde anlayabiliriz. Vuheyb b. el-Verd (ö. 153/770) böyle bir tutumu zâhidlik olarak tanımlarken⁶⁹ aslında bunu zâhidliğin en önemli özelliklerinden birisi haline getirmektedir. Fudayl b. İyâz dünyalıklara üzülmeyen ahiret endişesini, dünyalıklara sevinmenin ise ibadetin lezzetini yok edeceğini ifade ederken;⁷⁰ Muhammed b. Sûka (ö. ?) kişinin dinindeki çoğalmaya dünyalıklarının çoğalması kadar sevinmemesini, dinindeki azalmaya ise dünyalıklarının azalmasındaki kadar üzülmemesini bir sorun olarak görerek böyle bir tavrın kişinin azaba maruz kalması için yeterli olacağını ileri sürmüştür.⁷¹ Onların bu yaklaşımlarında, fakirlik-zenginlik karşıtlığı temelinde dünya-âhiret veya dünya-din algısı arasında gördükleri zıt ilişki açık bir şekilde görülmektedir.

Zâhidlerin fakirliği olumsuz bir hal olmaktan çıkıp arzu edilen bir hale dönüştürmeleri, müslüman toplumdaki fakirlik algılarından büyük ölçüde ayrışan bir fakirlik anlayışını ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber'in bir duasında fakirlikten Allah'a sığınmış olması,⁷² fakirliğin kaçınılması gereken bir hal olduğu fikrinin genel olarak müslümanların fakirlik anlayışlarını etkilediği söylenebilir. Bunun bir işareti, zâhidlerin bu hadisi farklı bir şekilde yorumlayarak bir bakıma diğer insanların fakirlik algılarını da değiştirmeye çalışmış olmalarıdır. Mesela Vuheyb b. el-Verd,

⁶⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 329; "Zemmi'd-dünyâ", s. 576. Karş. A.e., C. II, s. 532.

⁶⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 268; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VIII, s. 140; İbn Ebi'd-Dünyâ, "Zemmi'd-dünyâ", s. 464; Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî, **Kitâbü'z-zühed ve sıfatu'z-zâhidîn**, Thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1987, s. 20; Beyhakî, **ez-Zühdü'l-kebîr**, s. 62.

⁷⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 330; "Zemmi'd-dünyâ", s. 577; Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî, **Kitâbü'l-mu'cem**, Thk. Abdulmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, Suudi Arabistan, Dâru İbnü'l-Cevzî, 1997, C. II, s. 854; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VIII, s. 100; Beyhakî, **ez-Zühdü'l-kebîr**, s. 135. Karş. Ebû İshak el-Fezârî, **Kitâbü's-siyer**, Thk. Fâruk Hammâde, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987, s. 273.

⁷¹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. III, s. 484; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. V, s. 4.

⁷² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, **Edebü'l-müfred**, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989, s. 236, (No: 678); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvûd**, Thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli, y.y., Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009, C. II, s. 544, (No: 1544).

kendisinden Allah’a sığınılan fakirliğin kalp fakirliği olduğunu ileri sürmüştür.⁷³ Yani fakirlik aslında bir noksanlığı ifade etmesi açısından dünyalık herhangi bir şeye izafe edilmesinden ziyade öncelikle kişinin âhireti için sebep olacağı bir eksiklikle ilgili olabilir. Ayrıca fakirliği ölüm olarak görenlerden bahseden Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), onların fakirliği malın azlığı olarak gördüklerini fakat bunun yanlış bir yorum olduğunu belirtmekte ve “ölüm” olarak görülebilecek fakirliğin Allah’ın taksimine ve kazasına rızanın az olduğu fakirlik olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁴ Gördüğümüz gibi, fakirliğe yönelik herhangi bir olumsuz yaklaşım bazı zâhidlerce farklı bir yöne çekilerek giderilmeye çalışılmıştır.

Buraya kadar gördüğümüz örneklerden anladığımız kadarıyla, zâhidler fakirliği zenginlikten üstün görürken bu anlayışlarını büyük ölçüde dindarlıkla zenginlik arasında kurdukları zıtlık temelinde ortaya koymuşlardır. Zenginliğe yönelik menfi tavrın kendi içinde fakirliğe dair bir övgüyü barındırdığını dikkate aldığımızda, zâhidlerin nazarında fakirliğin bir anlamda dindarlıkla özdeşleştiği görülmektedir. Zira onların zenginlik karşısında fakirliği önceleyen yaklaşımları, çoğu zaman fakirliğin bir çeşit dindarlık formu olarak anlaşıldığına işaret etmektedir. Fakirliği bir dindarlık olarak benimseyen zâhidlerin zenginlik karşıtlığı da bu doğrultuda dindarlığı koruma endişesiyle gelişmiştir.

2.1.3. Ticaretin Tahkir Edilmesi

Zâhidlerin insan hayatının tüm ihtiyaç alanlarını kapsayacak şekilde dillendirdikleri zenginlik eleştirileri kaçınılmaz olarak ticari hayata da etki etmiştir. Zühd zenginlik karşıtlığı temelinde gelişirken bunun ticari hayata yansımaları, çalışma karşıtlığı üzerinden olmuştur. Zenginliğe götüren bir yol olması açısından çalışmanın veya kazancın karşısında durmayı salık veren bu anlayış, kazanç yolları içinde daha çok ticaretin tahkir edilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.

Çalışmayı tahkir eden anlayışın esas itibarıyla iki boyutta geliştiğini söylememiz gerekir; bunları birlikte ele almadığımızda meseleyi doğru bir şekilde yorumlamamız mümkün değildir. Bu boyutlardan birincisi, çalışmanın keyfiyeti veya

⁷³ İbn Ebi’-d-Dünyâ, **İbn Ebi’-d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 395; “İslâhu’l-mâl”, **Mevsûatu İbn Ebi’-d-Dünyâ** içinde, C. I, s. 414.

⁷⁴ İbn Ebi’-d-Dünyâ, **İbn Ebi’-d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 395; “İslâhu’l-mâl”, s. 414. Sahâbeden Abdullah b. Ebî Evfâ (ö. 86/705) “Fakirlik en büyük ölümdür.” der. Bkz. İbn Ebi’-d-Dünyâ, **İbn Ebi’-d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 381, 395; “İslâhu’l-mâl”, s. 407.

semeresi üzerinde duran ve onun helâllliğini sıkı bir şekilde sorgulamaktan dolayı çalışılabilir kazanç yollarını azaltarak çalışma alanını da daraltan yaklaşımdır. İkincisi ise, çalışmanın miktarını dikkate alarak kişiyi zenginleştirecek şekilde çalışıp kazanmayı tenkit eden yaklaşımdır. Diğer boyuta nazaran çalışma karşıtlığının bu boyutu daha açık ve yaygın bir şekilde zâhidlerin söylemlerinde ve fiillerinde izlenebilir. Zâhidlerin zenginlik eleştirilerinde önemli bir rol oynayan bu yaklaşım süreç içinde müslümanlar arasında zühd-kesb ilişkisinin menfi yönde seyretmesinde etkili olmuştur.

Kaynaklarımızda mutlak anlamda çalışmanın karşısında duran bir zâhîde rastlamamakla birlikte, ticareti herhangi bir faydasını dikkate almaksızın tahkir eden bir zâhid olarak sadece Talha b. Musarrif'i (ö. 112/730) görmekteyiz. Yiyecek bir şeyler satıp biraz kazanç elde etmesini kendisine tavsiye edenlere o şöyle karşılık vermiştir: *“Allah'ın kalbimde müslümanlara bir şeyi pahalı satma arzusunun bulunduğunu görmesini istemem.”*⁷⁵ Ticarete doğal olarak tüccarın bir malı ucuza alıp pahalıya satması esastır ve bu olmadan ticaretin varlığından söz etmek mümkün değildir. Onun bu sözü ise ticaretin bu esasını tamamen yok sayan ve kazanca karşı duran bir düşünceye işaret etmektedir. Zira bir malı pahalı satmak kişinin kazanma arzusu ile doğrudan ilişkili bir mesele olarak Talha b. Musarrif için önemli bir sorun teşkil etmiştir. Bu sorunun temelinde ise muhtemelen, müslümanlara bir şeyi pahalı satmanın ve bu şekilde onlar üzerinden kazanç sağlamanın ahlâkî zeminini bulamamak yatmaktadır. Diğer zâhidlerin söylem ve davranışlarında göremediğimiz bu anlayışın söz konusu zâhidin şahsına münhasır kaldığını söyleyebiliriz. Nihayetinde kişinin ahlâkî anlamda bir zaafından kurtulmasını ticaretten uzak durmaya bağlamak ticareti menfi bulan bir yaklaşımı göstermekle birlikte zâhidler arasında bu yaklaşımın yaygınlık kazanmadığını ileri sürebiliriz.

Çalışılan işlerde helâl kazanma imkânını çok az görmek, zâhidlerin çalışma karşıtı bir tutum sergilemelerine neden olan etkenlerden birincisidir. Bu yaklaşım asıl itibarıyla tamamen çalışmanın karşısında durmayı ifade etmese de zaman içinde bazı işlerin “şüpheli” olarak düşünülmesine ve bu işlerle geçim sağlamaktan sakınılması gerektiği fikrinin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Söz gelimi, oğlunun çarşı esnafının

⁷⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. V, s. 15; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 492; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, s. 296.

başına getirildiği haberini alan Şakîk b. Seleme'nin (ö. 82/701), onun ölüm haberini almasına bundan daha çok sevineceğini, zira bu tür işlerde çalışan kişilerin kazancını kerih gördüğünü ifade etmesi dikkat çekicidir.⁷⁶ Anladığımız kadarıyla o, oğlunun çarşıda ticaretle meşgul olmasına karşı olmasa da orada yöneticilik görevi almasından dolayı rahatsız olmuştur. Bunun sebebi, yöneticiliğin sorumluluğunu yerine getirememeye ihtimalinin kazancına şüphe düşüreceği fikri olabilir. Diğer taraftan devlet yöneticiliği veya memurluğu alanında da bu sakıncayı dile getiren zâhidleri görmekteyiz. Süfyân es-Sevrî, yöneticilerden birinin emrinde bir işte çalışmak isteyen birisine sitem edince, o kişi bakmak zorunda olduğu bir ailesi olduğu için bunu istediğini söylemiş, Sevrî ise ona şöyle karşılık vermiştir: “*Boynuna bir torba asıp kapı kapı dilenmen, onların emrinde bir işte çalışmaktan daha hayırlıdır.*”⁷⁷ Görüldüğü gibi, normalde doğru bulunmayan dilenmek ve bu şekilde kazanç sağlamak, bir devlet yöneticisinin altında çalışmaktan daha iyi sayılmaktadır. Bunun diğer bir anlamı ise bu tür işlerde çalışmayı kesinlikle doğru bulmamaktır.⁷⁸

Çalışma karşıtlığının en önemli boyutu, zâhidlerin zenginlik karşıtlığı temelindeki zühd söylemlerinde ortaya çıkan, kazancın fazlalığı ile çalışma arasında doğrudan bir ilişki kurarak bunu eleştiren yaklaşımdır. Bu anlamda bazı zâhidlerin ticareti kerih görmelerinin nedenlerinden birisi, ticaretin çok kazanç getirebilecek bir geçim yolu olmasıdır. Burada kazancın “çok” olmasının, kişiden kişiye değişebilecek bir miktar olmakla birlikte genel olarak kişinin zenginliğine sebep olacak bir meblağı ifade ettiği düşünülebilir.

Ticaret için Basra'ya giden ve orada yirmi bin dirhem kâr eden Yezîd b. Şerîk et-Teymî'nin (ö. 75/694), bu kazancına sevinemediği ve bir daha Basra'ya gitmemeye karar verdiği nakledilmektedir. Bunun nedeni ise onun, sahâbeden Ebû Zer'in “*Kıyamet gününde bir dirhemi olanın hesabı, iki dirhemi olanın hesabından daha*

⁷⁶ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 191; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IV, s. 103; Ebû Bekir el-Merrûzî, *Ahbâru's-şuyûh ve ahlâkihim*, Thk. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005, s. 119.

⁷⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VII, s. 49; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 351.

⁷⁸ Burada Süfyân es-Sevrî'nin yaklaşımını, genele şamil kılmadan, kendi yaşadığı dönemdeki devlet yönetimine olan tepkisinin bir sonucu olarak değerlendirmemiz de mümkündür. Fakat birçok zâhidin devlet yöneticilerinden gelen hediye veya bağışları şüpheli bularak reddetmeleri, zâhidlerin devlet işlerine hoş bakmamalarının diğer bir açıklaması olabilir. Bkz. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2012, s. 77-79.

hafiftir.” dediğini işitmesidir.⁷⁹ Yani o, ne kadar çok kazancı olursa âhirette hesabının da o kadar fazla olacağına işaret eden bir sözden dolayı çok para kazanmaktan veya kazançlı işlerin peşinde gitmekten vazgeçmiştir. Davud et-Tâî (ö. 165/781) ise, kendisine “*Ticaretten hoşlanmıyor musun?*” diye soran yeğenine “*hayır*” diye karşılık verince yeğeni amcasından ticaret yapmak için kendisine bir miktar para vermesini istemiş, o da ona altmış dirhem vermiştir. Bu parayı bir ay işletip ay sonunda yüz yirmi dirhemle amcasına gelince “*Sen ayda bir dirheme bir dirhem mi kazanıyorsun? O halde yanında bir hazine olması lazım. Beni kandırmak mı istiyorsun?*” diyerek ona tepki göstermiş ve anaparayı alıp gerisini yeğenine iade etmiştir.⁸⁰ Diğer bir rivayete göre, tarlasını satan Davud et-Tâî’ye birileri bu parasını ticarete kullanıp gelir etmesini tavsiye etmişler; o ise buna karşı çıkmış, “*Ya bu para ben ölmeden bitmeli ya da bu para bitmeden ölmeliyim.*” demiştir.⁸¹ Bu örnekler, zâhidlerden bir kısmının ticareti menfi bulmalarının önemli bir nedeninin çok kazanç sağlamak olduğunu göstermektedir.

Ticaret karşıtlığını kazancın çokluğu üzerinden dillendiren anlayışın aynı zamanda kazancın sürekliliğini de dikkate aldığı söylenebilir. Buna göre kişinin sürekli bir işte çalışıyor olması, onun çok kazanç sahibi olduğu veya bu arzuda olduğunun bir işareti olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde düşündüğümüzde zâhidlerin çarşılardaki dükkân sahiplerine ve bir mekân olarak doğrudan çarşılara karşı dile getirdikleri menfi söylemler daha anlaşılır hale gelmektedir. Amr b. Kays el-Mülâî’nin (ö. 146/763) çarşı ahalisine baktığı zaman ağladığı ve “*Kendileri için hazırlanan şeye karşı bu insanlar ne kadar da gafiller!*” dediği rivayet edilirken,⁸² benzer şekilde Hasan b. Salih’in (ö. ?) de çarşıda bazı insanların dikiş diktiğini, bazılarının bir şeyler ürettiğini görünce ağladığı ve yanındaki şahsa; “*Şunlara bak! Ölüm kendilerine gelinceye kadar böyle oyalanacaklar!*” dediği nakledilmektedir.⁸³ İki zâhide ait bu ifadeler ilk bakışta çarşıda çalışanların çalışmaları esnasındaki hallerine dikkat çekse de genel itibarıyla çalışmayı tahkir edici bir yaklaşıma işaret

⁷⁹ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. IV, s. 210; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 284.

⁸⁰ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VII, s. 347; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 631.

⁸¹ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VII, s. 347; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 633.

⁸² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 574; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. V, s. 102; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, C. II, s. 72.

⁸³ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VII, s. 329; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 599.

etmektedir. Zira burada, çalışma sebepleri vb. herhangi bir etken dikkate alınmayıp çarşıdaki çalışanlar arasında bir ayırım yapılmadan genele yönelik olarak onların çalışma halleri gaflet ile açıklanmaktadır. Çalışıp kazanmayı bir anlamda tahkir eden zâhidlerin bu yaklaşımlarından, maişeti temin etmeye yetecek seviyede çalışıp kazanmayı hoş görüp görmeyeceklerini çıkarmamız ise zordur.

Diğer yandan, çarşıda çalışan kişilere yönelik olumsuz yaklaşımı ilmi ile öne çıkan zâhidlerin ifadelerinde görmemiz de mümkündür. “*Eskiden çarşı ehlini kötülerimizden sayardık; bugün ise iyilerimizden sayıyoruz.*”⁸⁴ diyen A’miş’in (ö. 148/765), dönemindeki insanların ticarete rağbet etmelerinden veya ticareti bir itibar vesilesi olarak görmelerinden rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. Bu söz, müslüman toplum içinde çarşıdaki çalışanlara dair olumsuz algının kökenini en azından hicrî birinci asrın sonlarına kadar götürmemize olanak sağlarken, toplumdaki çarşı ehline karşı bakışın kısa bir süre içinde ters yönde değiştiğine de işaret etmektedir. Bu açıdan, çarşı ehlinin itibar kazanmış olması A’miş’in onlara yönelik eleştirisinin de temelini oluşturmaktadır. O, çarşıda çalışan esnafın neden kötü sayıldığına temas etmemiş olsa da bunun açıklamasını Süfyan es-Sevrî’nin bir sözünde bulabiliriz: “*Çarşıya gitmeyi azalt. Çünkü çarşıdakiler elbise giymiş kurtlar gibidir. Ve orada cinlerden ve insanlardan şeytanın yardımcıları vardır... Çarşıda oturma ve işini ayaktayken gör. Böyle yaparsan dinini selamette kıalarsın...*”⁸⁵ Bu söz öncelikle çarşıya alışveriş için gidecek kişi için bir uyarı niteliğinde olsa da çarşı ve çarşı ehli için ortaya koyduğu menfi yaklaşımla dikkat çekmektedir. Anladığımız kadarıyla, çarşıların sakınılması gereken yerler olması düşüncesi orada çalışan kesimin dindarlıkla bağının zayıf olacağı varsayımına dayanmaktadır. Sürekli ve çok kazanma arzusu şeklinde anlayabileceğimiz kazanç hırsının sergilendiği çarşılar, muhtemel olumsuz etkilerinden dolayı dindarlığın önünde önemli bir engel olarak görülmüştür.

Sonuç itibarıyla zâhidlerin zenginlik karşıtlığının en açık bir şekilde iktisadi hayatı etkilediği alan, onların ticarete yönelik menfi yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. Zühd-kesb ilişkisinin olumsuz yönde gelişmesinde bu yaklaşımları yansıtan anlayışın önemli bir rolü olmuştur. Ticaretin memurluk ve işçilik gibi geçim yolları ile mukayese edildiğinde daha çok kazanç potansiyeline sahip olmasından

⁸⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. V, s. 50; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 525.

⁸⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VII, s. 84; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. IV, s. 428.

dolayı zâhidler çalışma karşıtlığını çoğunlukla ticaret üzerinden kurmuşlardır. Burada ise asıl mesele çalışmanın miktarı olmuş, bu doğrultuda çok kazanca işaret eden çok çalışmak tahkir edilip ticaret de değersizleştirilmeye çalışılmıştır.

2.2. Zühd-Kesb İlişkisinin Rızık Anlayışı Temelinde Şekillenmesi

Zühd söyleminin çalışıp kazanmaya dair ortaya koyduğu yaklaşımları şekillendiren en önemli etken rızık meselesidir. Zenginlik karşıtlığı temelinde gelişen zühdün kesb ile irtibatı, büyük ölçüde rızıkla ilgili tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır. Zâhidlerin toplum içinde ayrışmasının önde gelen sebeplerinden birisi olan rızıkla dair ortaya koydukları farklı yaklaşımlar aynı zamanda toplumdaki diğer insanların rızık anlayışlarına yönelik eleştirel bir söylemi barındırmaktadır. Dolayısıyla zühd-kesb ilişkisinin gelişim seyrini açık bir şekilde izleyebileceğimiz yerler, öncelikli olarak zâhidlerin rızıkla ilgili meselelerdeki görüşleri ve davranışlarıdır. Zâhidlerin rızık anlayışlarında üç temel yaklaşımın öne çıktığını görmekteyiz:

2.2.1. Rızıkın Takdir Edilmiş Olması: Rızık Peşinde Koşmamak

Zâhidlerin rızık anlayışlarını belirleyen yaklaşımlardan birincisi, rızıkla ilgili konularda kişinin gayretini ikinci planda tutup rızıkın takdir edilmiş olmasını öne çıkarmaktır. Kısaca herkesin rızıkının Allah tarafından takdir edildiğini ve kişinin yaşamı boyunca kendisine takdir edilen bu rızık dışında herhangi bir rızıkla sahip olamayacağı fikrine dayanan bu yaklaşımın, zühd-kesb ilişkisinde önemli bir yeri olduğunu söylememiz gerekir. Burada mesele “bugün”le sınırlı kalmaktan çıkarak rızıkla ilgili kişinin gayretini ve geleceğe dönük beklentilerini de düzenleyen bir yapı ortaya koyar. Herkesin rızıkı Allah tarafından tekeffül edildiyse ve kimsenin bir başkasının rızıkını elde etmesi mümkün değilse rızık peşinde koşmak gereksiz veya yersiz bir davranış mıdır?

Bazı zâhidlerin bu soruya kısmen de olsa “evet” dediğini ileri sürebiliriz. Rızıkı, insanın kendisine ait olan ve başkalarına ait olan şeklinde ikiye ayıran Ebû Hâzım (ö. 140/757), bunlardan ilkinin insanın ne kadar istese de zamanından önce elde edemeyeceğini, diğerinin de kendisine hiçbir zaman verilmeyeceğini, dolayısıyla

bunların peşinde ömür tüketmeye gerek olmadığını ifade etmektedir.⁸⁶ Bu yaklaşım, takdir edilen rızka razı olmamayı hırs yaparak onun peşinde koşmakla irtibatlandıran ve bu açıdan onu menfi bulan bir anlayışa işaret etmektedir. Avn b. Abdullah (ö. 110/728) oğluna yaptığı nasihatinde; geçmişte kaçan fırsatlar için hayıflananlardan, kalan ömründe de tatmin olmayan bir kişi gibi hep çalışmayı arzulayan birisi olmamasını tavsiye ederken, bu tür kişilerin kendilerine takdir edilen rızık hakkında şüphe duyduklarını söyler.⁸⁷ Yani o, kişinin sürekli çalışmasının nedenlerinden birisini rızıkla ilgili tatminsizliğe ve hırsa bağlamaktadır. Arkadaşına yazdığı bir mektubunda hırstan kaçınmak ile ilgili kendisine bazı hatırlatmalar yapan bir zâhid, rızık endişesinin birçok kişiyi meşgul ettiğini, bedenlerini yorduğunu ve bu uğurda yolculuklarını uzattığını fakat buna rağmen yine de kendilerine taksim edilen rızık artıramadıklarını söylemektedir.⁸⁸

Bu örneklerden anladığımız kadarıyla, bazı zâhidlerin rızkın garanti edilmiş olması üzerinde durmalarının en önde gelen sebebi, rızık talebinde bulunurken endişeden ve hırstan arınabilmektir. Diğer bir deyişle, rızık herkese ayrı takdir edildiğine ve bu takdirin dışında başka bir rızık kişiye gelmeyeceğine göre, kişi rızık konusunda endişe duymamalı ve onu kazanmak için hırs yapmamalıdır. Bu noktada zâhidlerin, rızık kaygısı ve rızık için yapılan uğraşlar arasında doğrudan bir ilişki kurdukları söylenebilir. Buna göre, rızıktan mahrum olma endişesinden veya rızkını artırma arzusundan dolayı kişinin rızkı için çalışması boşuna bir uğraş olarak değerlendirilebilir; zira rızık kendisine takdir edildiği için bunu herhangi bir uğraşı ile artırması düşünülemez. Bu anlamda, kişi kendisine verilen rızka rağmen geleceğe yönelik rızık kaygısından dolayı hâlâ hırsıyla çalışmaya devam ediyorsa, bunun zâhidler için önemli bir sorun teşkil ettiğini söylememiz mümkündür.

Peki rızık peşinde koşmayı takdirle ve bununla irtibatlı olarak hırsıyla sınırlamak rızka ulaşmada çalışmanın rolünü küçültür mü? Zâhidlerden bir kısmının bu soruya cevabının “evet” olacağını ileri sürebiliriz. Onların rızık ve çalışma ilişkisinde, rızkın takdir edilmesini daha çok öne çıkarıp çalışmayı ise rızkın bir geliş yolu olarak neredeyse hiç ele almamaları bu yaklaşımlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

⁸⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 237; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 523.

⁸⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IV, s. 260; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 364.

⁸⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 394-395; “İslâhu'l-mâl”, s. 414.

Bu çıkarıma varabileceğimiz yerler, bazı zâhidlerin nereden geçindiklerine dair kendilerine yöneltilen sorulara karşı verdikleri cevaplardır. Bu tür sorular toplumda onlara yönelik bir tepki olarak anlaşılabilir gibi aynı zamanda onların rızık-çalışma ilişkisini nasıl ele aldıklarını göstermesi bakımından da önemlidir.

Ebû Useyd el-Fezârî'ye (ö. ?) nereden geçimini sağladığı sorulduğunda, “Domuzların rızkını verecek ama Ebû Useyd’in rızkını vermeyecek, öyle mi?” diyerek tepki göstermiş, ardından ise takdir edilen nasiplere hile ile kimsenin ulaşamayacağını, kefil olunan rızkın kişiye geleceğini ifade eden bir şiir söylemiştir.⁸⁹ Fezârî rızka ulaşmanın hile ile olamayacağını söylerken açık bir şekilde bahsetmese de takdirin ötesindeki tüm yolları görmezden gelerek bir anlamda çalışmanın da rızka ulaştırmadaki rolünü ortadan kaldırmaktadır. Şairlerden Urve b. Uzeyne (ö. 130/747) ise rızkı aramak için çalıştığını fakat otursa dahi rızkının kendisine geleceğini, onu atlayıp başkasına gitmeyeceğini söylediği bir şiirden dolayı halife Hişâm b. Abdûlmelik’in tepkisini çekmiştir.⁹⁰ Onun bu görüşü, çalışmanın rızka ulaşmadaki rolünü inkâr etmese de takdirin yanında çalışmanın etkisinin önemsiz kaldığını ifade etmektedir.

Zâhidlerin nereden geçindiklerini merak eden kişilerin aslında onların rızık anlayışlarını garipsedikleri veya doğrudan böyle bir anlayışa karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Hicrî ilk yüzyılın ikinci yarısından itibaren rızık ve çalışma ilişkisinin bir probleme dönüştüğü ve müslümanlar arasında tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Bu tartışmanın bir tarafında rızkı çalışmaya bağlayan ve çalışmadan rızka ulaşmayı imkânsız gören kişiler varken diğer tarafta rızka ulaşmayı çalışmadan bağımsız ele alan ve çalışma-rızık arasında doğrudan bir irtibat görmeyen zâhidler bulunmaktadır.

“Bazıları ‘Evinde otur ve kapını kapat; bak bakalım rızkın sana gelecek mi?’ derler. Evet, vallâhi gelir!” diyen Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), bu kişinin yakîni Hz. Meryem ve Hz. İbrahim’in yakîni gibi olursa kapıyı kapatıp üzerine bir örtü alsa dahi yine de rızkının kendisine geleceğini ileri sürmektedir.⁹¹ Burada tartışmanın temel

⁸⁹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. X, s. 209-210; “el-Kanâ'a ve't-teaffuf”, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ* içinde, C. V, s. 150.

⁹⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. X, s. 211-212; “el-Kanâ'a ve't-teaffuf”, s. 151.

⁹¹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 172; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IV, s. 87.

noktasını çalışmama problemi oluştururken onun bu sorunu bir şartla aşmaya çalıştığı görülmektedir: Yakîn sahibi olmak. Takdir edilmiş rızıktan başkasının kişiye gelmeyeceğine şüphesiz olarak inanmayı yakîn sahibi olmanın bir gereği kabul edersek, buradan çalışmamanın yakîn sahipleri için önemli bir sorun olmayacağı fikrine ulaşabiliriz. Diğer bir deyişle bu düşünce, çalışmama probleminin yakîne ulaşamayan kişiler için söz konusu olabileceğine işaret etmektedir. Zira çalışmadan rızkın gelişinin kişinin sahip olduğu imanın kuvvetine veya Allah’a tevekkülünün derecesine bağlanması, bu şartı taşımayan kişileri değerlendirmenin dışına çıkarmaktadır. Bununla birlikte Meymûn b. Mihrân’ın düşüncesinde, rızka ulaşmayı bir şarta bağlamanın anlamı yoktur; bir kişi için çalışmadığına işaret eden herhangi bir durum onun rızıklanmayacağı anlamına gelmez.⁹²

Rızka çalışmadan ulaşılabilirliğini ileri süren anlayışın ortaya koyduğu diğer bir yaklaşım ise çalışmayı dünya ve âhiret için iki kısma ayırıp bunlardan ikincisini önemsemektir. Bunun temelinde ise âhiret için yapılacak gayretlerin kişinin dünyalık rızkına mâni olacağı varsayımı ile hareket eden müslümanlara yönelik bir eleştirinin olması muhtemeldir. Bazı zâhidlerin, kişinin çok ibadet etmesini onun rızıktan mahrum olmasının bir sebebi sayan bu anlayışa karşı çıktıkları görülmektedir. Mesela Avn b. Abdullah, hayırlı kimselerin birbirlerine yazdıkları üç cümleden biri olarak şunu zikretmektedir: “*Kim âhireti için çalışırsa Allah ona dünyası için yeter.*”⁹³ Bu sözün zâhidlerin zühd anlayışlarında önemli bir yeri olduğunu söylememiz mümkündür. Kitaplardan birinde gördüğü, “*Ey âdemoğlu! Sen dinin için gayret et, muhakkak ki rızkın sana gelecektir.*” sözünü rivayet eden Vehb b. Münebbih’in⁹⁴ (ö. 114/732), rızkın gelişini sadece çalışma gibi bir şarta bağlayan görüşe katılmadığı, bilakis din için yapılacak gayretlerin rızka ulaşmada bir sebep olabileceğine inandığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan, Hz. İsa’nın “*Rızkınız size çalışmadan verildiği halde dünya için çalışıyorsunuz. Çalışma olmadan orada size rızık verilmeyeceği halde*

⁹² Böyle bir anlayışı ortaya koyan Meymûn b. Mihrân’ın zühdü ile öne çıkmasının yanı sıra zamanın önde gelen alimlerinden olması, hayatının bir kısmında ticaretle uğraşması, haraç tahsildarlığı ve kadılık gibi devlet görevlerinde bulunması da dikkate değerdir. Bkz. Halit Ünal, “Meymûn b. Mihrân”, *DİA*, C. XXIX, Ankara, TDV Yayınları, 2004, s. 506. Bu anlamda, hayatında çalışmış ve bu şekilde rızıklanmış bir kişinin rızkın gelişini çalışmadan bağımsız düşünen bir zühd anlayışına sahip olması önemlidir.

⁹³ İbnü’l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 729-730.

⁹⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. IV, s. 72; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 161.

*âhiret için çalışmıyorsunuz...*⁹⁵ sözünü bir kitapta okuduğunu söyleyen Hişâm ed-Destuvâî'nin (ö. 152/769), asıl çalışmanın âhiret için olması gerektiğini ileri süren bu görüşü benimsediği söylenebilir. Neticede bu yaklaşımların, âhiret için çalışmayı dünyada garanti edilen rızık için çalışmaktan daha önemli gören bir anlayışa işaret ettikleri görülmektedir.⁹⁶

2.2.2. Rızıkın Günlük Olması: Rızık Kaygısını Gidermek

Rızık miktarına, insanın rızka ne zaman ulaşacağına ve bu hususta geleceğe dönük bir endişe taşınmanın doğru olup olmadığına dair düşünceler zâhidlerin rızık anlayışlarının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu çerçevede ele alınan meselelerin ana fikrini ise “günlük rızık anlayışı” oluşturmaktadır. Bu anlamda zâhidlerin rızıkla ilgili benimsedikleri yaklaşımların ikincisi, rızık günlük olarak temin etmektir. İnsanın rızıkını günlük olarak talep etmesi, rızka dair beklentileri bir güne indirerek bir anlamda onun miktarını küçültürken diğer yandan ileriye yönelik rızık kaygılarını da azaltır. Dolayısıyla bu anlayışa sahip bir kişiden yarın kendisine gelecek rızık için endişe edip bugünden gayret etmemesi ve yarının rızıkını bugünden değil yarın talep etmesi beklenebilir.

İzlerini sahâbe döneminde görebileceğimiz⁹⁷ günlük rızık anlayışının tâbiîn döneminden itibaren zâhidler arasında yaygınlaştığını söyleyebiliriz. İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) “Onlar (yani hocalarımız) dünyanın peşinden giderlerdi. Kırk yaşlarına gelince de ahireti isterlerdi.” sözünde onların âhireti nasıl istediklerini Muâfa b. İmrân (ö. 185/801) şöyle yorumlamıştır: “Günlük sadece karınlarını doyurarak.”⁹⁸ Burada iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi, kişinin hayatı iki döneme ayrılarak değerlendirilmekte ve kırklı yaşlara kadar olan kısımda çalışıp kazanarak rızık peşinde koşmanın normal karşılandığı görülmektedir. İkincisi ise, günlük rızık anlayışının insan hayatının daha çok ikinci döneminde, yani kırklı yaşlardan sonra

⁹⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VI, s. 279; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 110.

⁹⁶ İbn Münebbîh ve Destuvâî'nin konu hakkındaki bu rivayetleri, çalışmadan rızka ulaşma düşüncesinin hristiyan ve yahudi kaynaklarına işaret etmesi bakımından da önemlidir. İslâm'ın yeni ulaştığı yerlerde zâhidlerin İslâm öncesi kaynaklardan bir kısmını okuyup bunlardan etkilendikleri görülmektedir. Onların çalışma-rızık ilişkisine dair görüşlerinde bu etkinin izlerini görmemiz mümkündür.

⁹⁷ Hz. Ömer'in “Rızıkı, Allah'tan günlük olarak isteyin.” dediği nakledilmektedir. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. I, s. 73; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. I, s. 51; İbn Ebi'd-Dünyâ, “el-Humûl' ve't-tevâdu”, s. 359; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, s. 99.

⁹⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 353; “Zemmi'd-dünyâ”, s. 590.

ortaya çıkmasıdır. Nehaî'nin sözü, kaynaklarımızda çalıştığını tespit edebildiğimiz zâhidlerden bazısının hayatlarının tümünde değil fakat belli bir döneminde çalışıp kazandıklarını teyit ederken, Muâfa b. İmrân'ın yorumu ise rızık günlük olarak kazanmanın zâhidlerin ayırıcı vasfı olduğuna işaret etmektedir. Kırklı yaşlardan sonra âhirete yönelmeyi zühde yönelmenin bir göstergesi olarak kabul edip bunu da günlük rızık anlayışı ile ilişkilendirdiğimizde, bu anlayışın zâhidlerin rızıkla ilgili yaklaşımlarında önemli bir yeri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Günlük rızık anlayışını dillendiren ve savunan zâhidlerin başında Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gelmektedir. Sıla b. Eşyem'in (ö. 62/681) *"Allah'tan mal istedim, ancak günlük rızıkım dışında bana vermedi. O zaman bunun benim için daha hayırlı olduğunu anladım."* dediğini nakleden Hasan el-Basrî'ye göre, rızıkını günlük elde eden kişi bu durumun kendisi için daha hayırlı olduğunu bilmiyorsa, zayıf düşünceli veya âcizdir.⁹⁹ Onun bu yaklaşımında tepkisinin öncelikli olarak zengin olmak isteyen kişilere yönelik olduğu anlaşılmaktadır; zira mal sahibi olmayı istemek günlük rızık üzerinde bir rızık istemek anlamına geldiği gibi kişideki zenginlik arzusunun da bir göstergesi sayılabilir. Bu anlamda zengin olmayan bir kişi için haftalık, aylık veya yıllık rızıkını bir günde elde etmek rızıkını günlük olarak elde etmekten daha iyi değildir. Sonuç itibarıyla bu anlayış, günlük ihtiyaçlarını giderecek kadar rızka sahip olan insanın bundan daha fazlasını istemesini doğru bulmamaktadır. Bu düşüncenin altında zenginliğe karşı alınan menfi tavrın yattığı ileri sürülebilir. Fakat meseleyi sadece bununla sınırlandırmak da doğru değildir. Zira kişinin günlük rızık tercih edebilmesinin bir diğer sebebi rızka dair endişelerden arınması olabilir. Bu anlamda bir yılın tasasını bir güne yüklememeyi salık veren Hasan el-Basrî, kişiye bir günde olanların yeteceğini, eğer o kişinin ömründe bir yıl daha varsa Allah'ın kendisine rızıkını yine göndereceğini, ömrü yoksa kendisinin olmayan şeyi istemiş olacağını söylemekte, böylece günlük rızık anlayışı ile kişinin rızık kaygısı arasındaki irtibata işaret etmektedir.¹⁰⁰

⁹⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. II, s. 141; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. I, s. 594. Ayrıca bkz. Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. II, s. 292; İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 213.

¹⁰⁰ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. II, s. 299; İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 317; İbn Ebi'd-Dünyâ, "Zemmi'd-dünyâ", s. 569.

Zâhidlerin günlük rızık anlayışlarını belirleyen unsurlardan en önemlisi, rızık kaygısını gidermektir. Hassân b. Ebû Sinân (ö. 125/742)¹⁰¹ kendisine fakir düşme endişesi taşıyıp taşımadığını soran birisine bu endişeyi taşıdığını söylemiş, bu düşünceyi nasıl giderdiğini ise şöyle açıklamıştır: “*Böyle bir şey olduğu zaman nefsimi, ‘Küreğini alıp amelelerin arasına oturursun. Geçinebileceğin kadar bir veya iki danik kazanırsın.’ diyorum, o zaman sakinleşiyor.*”¹⁰² Onun rızık konusunda ileriye dönük içinde bir endişe taşıdığını, fakat fakir düşse bile en azından günlük çalışarak geçimini sağlayabileceğine inanması ve bu inançla fakirlik endişesini gidermesi dikkat çekmektedir. Buradan çıkarabileceğimiz diğer bir husus, fakirliğin bir anlamda günlük rızkın sınırını oluşturmasıdır. Yani geçimin günlük bir işe bağlanması ve bu sayede fakirlik endişelerinden uzaklaşmış olmak, günlük rızka sahip birisi için fakirliğin sınırını bugüne çekerken kişinin ileriye dönük rızık kaygılarını da azaltmaktadır.

Günlük rızık anlayışı rızkı bir vakte tahsis ederken aynı zamanda rızkın devamlılığına da işaret eder. Zamanı bir güne indirgemek aslında kişi için yaşayacağı her günde bir rızka sahip olacağı fikri ile yaşaması demektir. Bu düşünceye sahip bir insan ise yaşadığı müddetçe rızkının kesilmeyeceğine inanır. Ubeyd b. Umeyr (ö. 64/683), Hz. İsa’nın kahvaltıdan akşam yemeğine, akşam yemeğinden kahvaltıya bir şey kaldırmadığını söylerken onun şu sözünü rivayet eder: “*Her günün rızkı kendiyle beraber gelir.*”¹⁰³ İbn Muhayrîz’in (ö. 99/717) “*Yeni rızkın gelmesi eldeki rızkın bitmesine bağlıdır.*” sözünü de bu anlamda günlük rızık anlayışını açıklayan bir yorum olarak görmek mümkündür.¹⁰⁴ Zira bu yaklaşım, “bugünün rızkı bitmeden yarının rızkı gelmez” gibi bir anlama işaret etmekle birlikte rızkın devamlı oluşunu da ifade etmektedir. Diğer taraftan bu yorum, söz gelimi aylık olarak rızkı yanında bulunan bir kimse için de geçerli olabilir: Aylık rızkı bitmeden diğer aylardaki rızkı gelmez. Rızkın miktarı veya geliş zamanı her ne şekilde olursa olsun, İbn Muhayrîz’in bu düşüncesinin temelinde rızkın kesintisizliği fikrinin olduğunu söyleyebiliriz. Rızık konusunda hiçbir şekilde endişe duymaya gerek olmadığını; Allah kişiye nasıl anne

¹⁰¹ Kendisi ticaretle meşgul olan zâhidlerdendir.

¹⁰² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 117; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 380; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, C. II, s. 460.

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Çev. Fikret Güneş, Yaşar Güngör, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2013, C. XIV, s. 433.

¹⁰⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. V, s. 142; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 617.

rahminde, doğduktan sonra süt emme döneminde ve çocukluk çağında anne babası vasıtasıyla rızkını verdiyse bu üç devreden sonra da kendisine rızkını vereceğini söyleyen Vehb b. Münebbih'in de bu düşüncüyü benimsediği görülmektedir.¹⁰⁵ Sonuç olarak zâhidlerin, rızkın devamlılığı düşüncesini esas alan bu anlayışı büyük ölçüde rızık kaygısını gidermenin bir yolu olarak benimsediklerini ileri sürebiliriz.

Rızık günlük talep etmek, rızık hakkındaki endişelerden kurtulmayı ifade ederken aynı zamanda tevekkül meselesini de önümüze getirmektedir. Tevekkül geniş bir anlama sahip olsa da rızıkla ilgili konularda, razı olmayı ve kaygılardan berî olmayı ifade eden anlamı öne çıkmaktadır. Mesela âbidlerden birisi, insanın kendisine garanti edilen rızık hakkında endişe duymamasını ve bedeninin rızık talep etme hususunda rahat olmasını Allah'a tevekkülün iki önemli özelliği olarak saymaktadır.¹⁰⁶ Zâhidlerden Kâdim ed-Deylemî'ye (ö. ?), eskiden “*Tevekkül et ki; yorulmadan ve zorlanmadan rızıklar sana sevk edilsin!*”¹⁰⁷ denildiğini nakleden başka bir âbidin de rızka ulaşma için çalışma ve gayretin karşılığında tevekkülü öne çıkarması dikkate değerdir. Rüyasında kendisine tevekkül edenlerin dünyanın dertlerinden, âhirette ise hesabın zorluğundan rahat edenler olduğu söylenen ve bu rüyasından sonra rızık aramakta ne acele ettiğini ne de yavaş davrandığını ifade eden Ebû Ferve ez-Zâhid'in (ö. ?)¹⁰⁸, açıkça rızkını günlük talep ettiğinden bahsetmese de, tevekkülü ileriye dönük rızık kaygılarını gidermenin bir aracı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zikrettiğimiz bu örnekler, zâhidlerin günlük rızık anlayışının bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Zira onların tevekkül düşüncesinin büyük ölçüde, geleceğe dönük rızık endişelerini gidermeyi önceleyen ve bu bakımdan çok çalışmayı gereksiz bulan bir anlayışa dayandığı görülmektedir.

2.2.3. Rızıkla Kanaat Sahibi Olmak: Azı Yeterli Görmek

Rızkın günlük olmasının veya rızka dair kaygılardan uzaklaşmanın ifade ettiği diğer bir anlam kanaat sahibi olmaktır. Kanaati fakir veya zengin birisi için geniş çerçevede düşünmek mümkün olmakla birlikte, zâhidlerin hayatında bunu daha çok

¹⁰⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IV, s. 25; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 73.

¹⁰⁶ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VIII, s. 678; İbn Ebi'd-Dünyâ, “et-Tevekkül alallah”, *Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ* içinde, C. II, s. 227.

¹⁰⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VIII, s. 678; “et-Tevekkül alallah”, s. 227.

¹⁰⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VIII, s. 679; “et-Tevekkül alallah”, s. 227; Beyhakî, *Şuabu'l-imân (Trc.)*, C. II, s. 300.

hayatı bir güne indirmeyi öne çıkaran bir anlayış olarak görmekteyiz. Bu anlamda kanaati, zâhidlerin günlük rızık anlayışlarını tamamlayan bir alan olarak değerlendirmemiz mümkündür.

“Ölüm bir kavimde hangi eve girdiyse onların topluluklarını dağıtıp perişan etmiş, ferah ve rahatlık içinde yaşarken kendilerini yaşamlarında kanaat sahibi olmaya sevk etmiştir.”¹⁰⁹ diyen Ömer b. Zer (ö. 156/772), insanın yarın ile ilişkisini kesen bir araç olarak ölüme dikkat çekmekte ve onu kanaat sahibi olmanın bir aracı olarak görmektedir. Ölümü çokça zikreden kişiye azın yeterli geleceğini söyleyen Evzâî'nin (ö. 157/774)¹¹⁰ de azla yetinmenin önemini vurgularken kanaat ile ölüm düşüncesi arasındaki irtibata dikkat çektiği söylenebilir. Ölüm düşüncesi, insanın ileriye dönük plan yapmasını engeller veya en azından kendisini daha çok yaşadığı zamana yöneltir. Dolayısıyla ölüm düşüncesi ile birlikte geleceğe dair rızık kaygısı da kaybolmakta ve bu durum kişiyi bugünün rızıkına kanaat etmeye sevk etmektedir. Bu anlayış çerçevesinde şu yoruma gidilebilir: Günlük olarak rızkını temin eden bir kişinin rızıkına kanaat ettiğini söylemek mümkünken geleceğe yönelik rızık endişesi taşıyan ve bu rızkını elde etmek için çalışan kişinin rızıkına kanaat ettiğini söylemek ise zordur.

İnsanın maişetini temin etmesine rağmen daha fazla rızık elde etmeye çalışması zâhidlerin tenkit ettikleri davranışlardan birisidir. Onların kanaatle ilgili görüşlerinde daha çok kanaatsizliğe işaret eden yaklaşımlara karşı takındıkları tavırların öne çıktığı ve azlık-çokluk çerçevesinde meseleyi ele aldıkları görülmektedir. Bekr b. Abdullah el-Müzenî (ö. 108/726) kişiye dünyada geçinebileceği kadar şeyin yeterli olacağını; bunun bir avuç hurma, bir içimlik su ve bir çadır bile olabileceğini ifade etmekte, dünyalık olarak gelen her şeyin kişinin nefsinin daha çok yordüğünü ve uğraştırdığını ileri sürmektedir.¹¹¹ Şumayt b. Aclân (ö. 145/762), kişinin her gün ihtiyacı olan rızık elde ettiği halde kendisine verilenle yetinmemesini ve onu saptıracak olanı istemesini eleştirerek aza kanaat edilmediği gibi çokla da doyulmadığını ifade etmektedir. Ona

¹⁰⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. V, s. 111; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 583.

¹¹⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. VI, s. 143; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. IV, s. 554; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 405; Beyhakî, *ez-Zühüdü'l-kebîr*, s. 227.

¹¹¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. X, s. 225; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Kanâ'a ve't-teaffuf*, s. 62.

göre aldatıcı bir mekân olan şu dünya için çaba sarf eden kişinin durumu gariptir.¹¹² Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) Atâ el-Horasânî'ye (ö. 135/752) nasihat ederken; kendisine yetecek olanın asıl zenginlik olduğuna işaret etmekte ve yetecek olanı kendisi için zenginlik sebebi görmüyorsa dünyada hiçbir şeyin kendisine yetmeyeceğini söylemektedir.¹¹³ Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr'ın (ö. 140/757) “*Dünyada sana yetecek kadarını istersen en azı sana yeter. Sana yetecek olanla yetinmiyorsan dünyadaki hiçbir şeyle yetinemezsin.*”¹¹⁴ sözünü de İbn Münebbih'in düşüncesinin bir başka ifadesi olarak görebiliriz. Zâhidlere ait bu yaklaşımların ana fikri, insanın az ve yeterli olanı istemesi, fazla mal edinmekten ise sakınması gerektiğidir. Ayrıca buradan şu anlayışa varmamız da mümkündür: Yeterli olan “az”dır ve bu insanın geçineceği kadar olan rızkıdır, bundan fazlası ise insan için “çok” anlamına gelir.

Kaynaklarımızda zâhidlerin nasıl kanaat ettiklerini görebileceğimiz yerler çoğunlukla onların az yemek, basit giyinmek vb. tercihlerini izleyebileceğimiz rivayetlerdir. Fakat bunların yanında onların kanaat anlayışlarını açık bir şekilde gösteren rivayetler de vardır. Mesela, Süveyd b. Gafele'ye (ö. 81/700) zamanındaki bazı insanlara verilen mallar ve makamlardan bahsedilince onun karşılığı şu olmuştur: “*Ekmek kırığımla tuzum bana yeter.*”¹¹⁵ Burada onun dünyalık servetlere ve mevkilere karşı takındığı tavır aslında azın çoğa karşı üstünlüğüne olan inancını ortaya koyarken aynı zamanda kanaat temelinde bir zühd anlayışına sahip olduğunu da göstermektedir. Bu anlayış, zühdü kanaatin kendisi olarak gören Fudayl b. İyâz'da (ö. 187/803) izlememiz de mümkündür.¹¹⁶ Diğer bir örnek Ebû Hâzım ile ilgilidir: Uğradığı kasap ondan et alması hususunda ısrarcı olunca o, parası olmadığını söylemiş; kasap, parasını

¹¹² İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. III, s. 129, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 396. Bu rivayetin içinde yer alan “Hak olan bir yere (âhiret) iman edip de aldatıcı bir yer (dünya) için çalışan kişinin durumu ne gariptir.” sözü hadis olarak da nakledilmektedir. Bkz. **İbn Ebi'd-Dünyâ**, “Zemmi'd-dünyâ”, s. 439. Karş. İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, Thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şesrî, Riyad, Dâru Küñûz İşbiliyye, C. XIX, s. 270.

¹¹³ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. IV, s. 43; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. III, s. 81; Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü'z-zühd**, s. 206; İbn Ebi'd-Dünyâ, **el-Kanâ'a ve't-teaffuf**, s. 68; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve**, C. I, s. 457; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-Besâir ve'z-zehâir**, Thk. Vedâd el-Kâdî, Beyrut, Dâru Sadr, 1988, C. VIII, s. 56.

¹¹⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. III, s. 232; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 512.

¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 679.

¹¹⁶ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 237; İbn Ebi'd-Dünyâ, “Zemmi'd-dünyâ”, s. 521; Ebû Said İbnü'l-A'rabî, **Kitâbü'z-zühd ve sıfatu'z-zâhidîn**, s. 25; Beyhakî, **ez-Zühdü'l-kebîr**, s. 80.

bekleyebileceğini söyleyince ise ona şöyle karşılık vermiştir: “*Sen (para) bekleyeceğine nefsim (et) beklesin, bu benim için daha iyidir.*”¹¹⁷ Böyle bir tavır, onun borç yükü altında kalmaktansa kanaat edip o şeye sahip olmamayı istediğini gösterirken, aynı zamanda azla yetinmenin ötesinde yokluğu varlığa tercih eden bir anlayışa işaret etmektedir.

Diğer yandan, kanaati kişinin kendisine yetecek olanla iktifa etmesi olarak kabul edersek, rızık konusunda yeterli olacak miktarın kişiden kişiye değişebileceğini varsayabiliriz. Bu miktarın ne olduğu ise hicrî ikinci asırda müslümanlar arasında tartışılan bir mesele olmuştur. Bunu döneminin hadis ve fıkıh alimlerinden olan, aynı zamanda zühd yönü ile de öne çıkan Saîd b. Abdülazîz’e¹¹⁸ (ö. 167/783) sorulan bir soruda takip etmemiz mümkündür. Kendisine rızıkın yeterli olanının ne kadar olduğu sorulunca şöyle karşılık vermiştir: “*Bir gün tok, bir gün aç olmaya yetecek kadardır.*”¹¹⁹ Burada kişinin rızıkın yeterli olan miktarına dair merakı aynı zamanda kanaatin sınırını da irdeleyen bir soruyu içermektedir. Yani bu sorunun “Kanaatimizin sınırı ne olacaktır?” şeklinde sorulması da mümkündür. Saîd b. Abdülazîz’in cevabı ise zâhidlerin günlük rızık anlayışını bir adım öteye taşımaktadır: Bir günün rızıkına sahip olup ertesi gün sabretmek. Bir gün tok bir gün aç olmayı, bugün rızka sahip olup ertesi gün rıziksız kalmak şeklinde anlamak doğru olmayabilir. Fakat burada tokluktan sonraki açlıkla aslında kanaat için bir sınır çizilmiş olmaktadır. Bu sınırın aynı zamanda yeterli rızık için ne kadar çalışmak gerektiğini de belirlediği söylenebilir.

3. Zühd Anlayışlarında Kırılmalar

3.1. Zenginliğin Savunulması

Zenginlik karşıtlığı temelinde gelişen zühd anlayışı zâhidlerin birçoğu tarafından benimsenmiş ve zâhidler bu anlayışa binâen ortaya koydukları yaklaşımlarla toplumdaki diğer insanlardan ayrılmışlardır. Fakat diğer yandan

¹¹⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, s. 246-247. (Bu esere bundan sonra ‘**Kuşeyrî Risâlesi**’ şeklinde atıf yapılacaktır.).

¹¹⁸ Saîd b. Abdülazîz aynı zamanda Evzâî’nin öğrencisi ve halefidir; vefatından sonra onun yerine Dimaşk müftüsü olmuştur. Bkz. Talat Sakallı, “Saîd b. Abdülazîz”, *DİA*, C. XXXV, Ankara, TDV Yayınları, 2008, s. 548.

¹¹⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. IV, s. 534; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VI, s. 126; Ebü’ş-Şeyh el-İsfahânî, *Ahlâku’n-Nebî ve âdâbuhû*, Thk. Sâlih b. Muhammed el-Veniyân, Riyad, Darü’l-Müslim, C. IV, s. 171.

zenginliği savunan veya en azından tenkit etmeyen zâhidlerin olduğu da gerçektir. Bu zâhidler, zenginlik karşıtlığı üzerinden zühde yüklenen anlamı daha farklı bir boyuta çekerek zühdün anlamını genişletirken aynı zamanda zühd içinde bir tenkit sürecini başlatmışlardır.

Zâhidlerin arasında mal biriktiren, zengin olanlar vardı; bunu kaynaklarımızda çok net olarak görmemiz mümkündür. Fakat burada daha çok dikkatimizi çeken husus, bu zâhidlerin zühde zenginliğin bir araya nasıl gelebileceğine dair sorgulamalara karşı verdikleri cevaplardır. Zira onların zenginlikle ilgili söylemleri, daha çok zenginlik ve zühd ilişkisinin nasıl tesis edilebileceğini esas alan bir yaklaşım çerçevesinde gelişmiştir.

Ardında çok mal bırakan Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/712), ölmek üzere iken bunun sebebinin; “*Allahım! Sen biliyorsun ki ben, bunları dinimi muhafaza etmek, akrabaları koruyup gözetmek, insanlara muhtaç olmamak, borçlarımı ödemek için biriktirdim.*” diyerek açıklamış ve bu amaçlarla mal biriktirmeyen kişide hayır olmadığını söylemiştir.¹²⁰ Onun ilk ifade ettiği sebebi diğer bazı zâhidlerin söylemlerinde de izleyebilmekteyiz. Mekhûl (ö. 112/730) maişetin bir kısmının dine yardımcı olacağını söylerken,¹²¹ Muhammed b. el-Münkedir (ö. 131/748) din için veya Allah’a karşı takvalı olmak için zenginliğin güzel bir yardımcı olduğunu ifade etmektedir.¹²² Ayrıca Ebû İshâk es-Sebî’nin (ö. 127/744) “*Öncekiler, kişinin bolluk içinde olmasının dine de yardımcı olacağını düşünürlerdi.*”¹²³ sözü, zenginliğin dine yardımcı olma yönünün hicrî ilk asırdaki müslümanlar arasında bir karşılığı olduğuna işaret etmektedir. Zâhidlerden önemli bir kısmının zenginliği kişiyi dünyaya meylettirmesi açısından din için bir tehdit olarak gördüğünü dikkate alırsak, zenginliği dine yardımcı gören anlayışın zâhidler arasında önemli bir görüş ayrılığı ortaya çıkardığı söylenebilir.

¹²⁰ İbn Ebi’-d-Dünyâ, **İbn Ebi’-d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 258; “İslâhu’l-mâl”, s. 328; Beyhakî, **Şuabu’l-îmân (Trc.)**, C. II, s. 275.

¹²¹ İbn Ebi’-d-Dünyâ, **İbn Ebi’-d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 255; “İslâhu’l-mâl”, s. 326.

¹²² İbn Ebi’-d-Dünyâ, **İbn Ebi’-d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 255; “İslâhu’l-mâl”, s. 326; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 430; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. III, s. 149; İbnü’l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 442.

¹²³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. III, s. 455; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. IV, s. 340. Karş. Ebû Bekir el-Hallâl, **el-Has ‘ale’t-ticâre ve’s-sinâ’a ve’l-‘amel: ve’l-inkâr ‘alâ men yedde’i’t-tevekkül fi terki’l-‘amel ve’l-hücce ‘aleyhim fi zâlike**, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep, Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslamiyye, 1995, s. 73.

Bazı zâhidlerin nazarında zenginliğin dine yardımcı olmasının yanı sıra bir nimet olarak kabul edildiği de görülmektedir. Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) en önde gelen nimetlerden biri olarak, yaşamın ancak onunla tamam olacağı zenginlik nimetini sayar.¹²⁴ Bu anlayışı zenginliği âfiyetten sayan, Allah’a şükredildiği takdirde dünya nimetlerinin kişiye zarar vermeyeceğini ifade eden Ebû Kılâbe el-Cermî’nin (ö. 104/722) ifadelerinde görmemiz de mümkündür.¹²⁵ Burada zenginliği nimet görmenin şartlarından birisi şükür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayıştaki zâhidler şükredilmesi durumunda mal sahibi olmakta bir beis görmemişler, üstelik bunun zâhidliğe zıt bir durum olmadığını da ileri sürmüşlerdir. Süfyân es-Sevrî’ye (ö. 161/778) parası olan bir şahsın zâhid olup olamayacağı sorulunca, o kişinin musibetlere sabredip rızık verildiğinde şükretmesi halinde zâhid sayılabileceğini söylemiştir.¹²⁶ Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) de Sevrî’nin bu yaklaşımını sürdürerek, nimetin kişiyi şükürden musibetin ise sabırdan alıkoymaması durumunda o kişiye zâhid denilebileceğini ifade etmiştir.¹²⁷ Anlaşılan bazı zâhidler, zühdle zenginlik arasında kurulan menfi ilişkiyi ve bunun getirdiği sorunları şükürün gerekliliği üzerinden aşmaya çalışmışlardır.

Zâhidlerden bir kısmının zenginliği veya mal biriktirmeyi önemsemesinin diğer bir sebebi, bu sayede kişinin insanlara muhtaç olmaktan kurtulacağı fikridir. Bu hususta en çok sözüne rastladığımız zâhid, Süfyân es-Sevrî’dir. Elinde dinarları gören bir şahıs bunun sebebini kendisine sorunca o; “*Bunlar olmasaydı insanlar bizi siler geçerdî.*”¹²⁸ şeklinde karşılık vererek insanlara muhtaç olmanın önemli bir sorun olduğunu ve bundan korunmanın da para ile olacağını dile getirmiştir. Ona göre, kendisinin kıyamet gününde hesap vereceği on bin dirhem bırakması, insanlara muhtaç

¹²⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 155; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. IV, s. 68; İbn Ebi’d-Dünyâ, *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. V, s. 511; İbn Ebi’d-Dünyâ, “eş-Şükr”, *Mevsûatu İbn Ebi’d-Dünyâ* içinde, C. III, s. 250.

¹²⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. II, s. 286; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 103. Aynı düşünceyi, Hammâd b. Zeyd’e işinin başında olmasını öğütlerken zenginliğin âfiyetten geldiğini söyleyen Eyyûb es-Sahtiyânî’de de takip edebiliriz. Bkz. *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 264; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. III, s. 10; İbn Hibbân, *Ravzatü’l-ukalâ ve nüzhetü’l-fuzalâ*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y., s. 226; İbn Abdülber, *Câmiu beyânî’l-ilmi ve fazlihî*, Thk. Ebû’l-İşbâl ez-Züheyri, Suudi Arabistan, Dâru İbnü’l-Cevzî, 1994, C. I, s. 720; Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, C. II, s. 95. Karş. İbn Ebi’d-Dünyâ, “İslâhu’l-mâl”, s. 360.

¹²⁶ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 241; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VI, s. 387.

¹²⁷ İbn Ebi’d-Dünyâ, *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 149; “Zemmi’d-dünyâ”, s. 468.

¹²⁸ İbn Ebi’d-Dünyâ, *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 259; “İslâhu’l-mâl”, s. 328. Ayrıca bkz. *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 402; “İslâhu’l-mâl”, s. 417.

olmasından daha iyidir.¹²⁹ Ayrıca Sevrî'nin, kişinin yanında bir para veya mal varsa onu iyi saklaması gerektiğini, zira yaşadıkları devirde kişinin insanlara muhtaç olması durumunda harcayacağı ilk şeyin dini olacağını ifade etmesi¹³⁰ aslında fakirliğin zâhidler için teşkil edebileceği bir soruna işaret etmektedir: Dilenmek. Dolayısıyla buradan, fakirlik durumunu öne sürerek dilenen zâhidlere yönelik bir tenkit çıkarmamız da mümkündür. Diğer yandan onun, malı mü'minin silahı olarak kabul etmesi¹³¹ ve önceden malın kerih görüldüğünü fakat yaşadığı dönemde mü'minin kalkanı olduğunu söylemesi¹³² de, malı dinin korunmasına veya insanlara muhtaç kalmaktan korunmaya yarayan bir araç olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

Süfyân es-Sevrî'nin fakir bir hayat sürdüğünü ve fakirliği savunan bazı görüşlerini yukarıda görmüştük. Peki onun bu yönü ile mal edinmeye dair ortaya koyduğu yaklaşımlar arasındaki çelişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Anladığımız kadarıyla, Sevrî'nin bu yaklaşımları zenginlik karşıtlığı temelinde gelişen zühd söyleminde bir kırılmaya işaret etmektedir. Bu kırılma ise büyük oranda, zühdün fakirlikle özdeşleşmesi ve bunun bir sonucu olarak bazı zâhidlerin muhtaç durumda kaldıklarında dilenme veya insanlardan isteme yoluna başvurmaları sorunu ile ilgilidir. Meselenin diğer boyutu ise, zühdün mal edinmeye yönelik menfi söyleminin muhtaçlıktan kurtulmayı önceleyen şartlarla sınırlandırılmaya çalışılmasıdır. Zenginliği veya mal edinmeyi kerih görmenin süreç içinde insanlara muhtaç durumda kalan bir zâhid topluluğu ortaya çıkarmış olması, muhtemelen muhtaçlığın bu yönünü gidermeye dönük olarak mal edinmeye değer atfedilmesine sebep olmuştur. Bu anlamda malın kötü bir şey olarak görülmesinden onun bir savunma aracı olarak görülmesine doğru gelişen sürecinin merkezinde dilenme sorununun olduğunu söyleyebiliriz.

Bazı zâhidlerin zenginliğe yönelik olumlu yaklaşımlarını, zühd ve kesb arasında kurulan menfi ilişkiyi yeniden yorumlama gayretlerinde görmemiz

¹²⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 228; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VI, s. 381. Buna benzer bir ifadeyi Huzeyfe el-Mar'âşî'nin Süfyân es-Sevrî'ye söylediği de nakledilmektedir. Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 421; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 271.

¹³⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 259; "İslâhu'l-mâl", s. 328. Ayrıca bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. V, s. 229.

¹³¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 261; "İslâhu'l-mâl", s. 329.

¹³² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 228; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VI, s. 381. Ayrıca bkz. İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 263; "İslâhu'l-mâl", s. 331.

mümkündür. Mesela, “Eğer insanlar kulluk etseydiler Allah onlara rızıklarını verirdi.” diyerek bir anlamda çalışıp rızık talebinde bulunanları eleştiren bir şahsın bu konuda yanıldığını dile getiren Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), “Yeryüzünde gezip Allah’ın lütfunu arayan başka kimseler ve Allah yolunda savaşıp daha başka insanlar olacağını bilmiştir.”¹³³ âyetine işaret ederek Allah’ın insanları maişet hususunda sınıdığını ifade etmektedir. Burada onun meseleyi zenginliğe getirmesi ise önemlidir: O, Hz. Peygamber zamanında fakirler olduğu gibi malları çok olan zenginlerin de olduğunu, fakat Hz. Peygamber’in zenginleri sıkıştırarak sadece bir günlük yemeklerini kaldırmalarını ve kalanını tasadduk etmelerini onlara emretmediğini ileri sürmektedir.¹³⁴ Diğer bir deyişle, dindarlığın veya zühdün çalışmamayı ve bunun sonucu olarak mal edinmemeyi veya zengin olmamayı gerektireceği fikrini yanlış bulan Abdullah b. el-Mübârek, çalışmayı tahkir ederek zenginlik karşıtlığını dillendiren bu anlayışa karşı çıkmakta ve zenginliğe yönelik menfi söylemi gidermeye çalışmaktadır.

Diğer yandan, bazı zâhidlerin muhtaç kişilere yardım etme amacıyla zenginliği arzuladıkları görülmektedir. Muhammed b. el-Münkedir, kardeşlerine ikram etmenin dünyada en çok sevdiği şey olduğunu ifade ederken,¹³⁵ Câfer-i Sâdık (ö. 148/765) bir duasında “Allahım! Bana fazl-ı kereminden verdiğin bol rızıkla, rızıkını daralttığın insanlara teselli vermeyi nasip et.” diyerek¹³⁶ muhtaç insanlara yardımcı olabilmeyi bol rızık arzusunun bir nedeni olarak zikretmiştir. Yani bir insanın neden zengin olmak isteyebileceğinin bir cevabı buradadır: Rızık daraltılan insanlara teselli olmak. İnsanlara yardım etmeyi zenginliğin bir amacı yapan bu anlayışın zenginliğe yönelik menfi ve katı yaklaşımı yumuşattığı düşünülebilir.

3.2. Cömertlikte Sınırların Kaldırılması

Zengin olduklarına dair bilgiye sahip olduğumuz zâhidler, zühd söyleminin tenkit ettiği zenginlerden farklı bir zenginlik anlayışı sergilemişlerdir. Kaynaklarımızda bu zâhidler hakkındaki rivayetler, özellikle böyle bir farklılığa işaret

¹³³ Kur’an, 73/Müzzemmil, 20.

¹³⁴ Beyhakî, *Şuabu’l-îmân (Trc.)*, C. II, s. 281.

¹³⁵ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 430; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. III, s. 149; Hennâd b. Serî, *Kitâbü’z-zühd*, C. II, s. 509. Karş. İbnü’l-Ca’d, *Müsned*, s. 253; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’z-zühd*, s. 297.

¹³⁶ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 482; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. III, s. 196.

etmektedir. Bu farklılığın kaynağı ise, büyük ölçüde onların cömertlik yaklaşımlarında aranabilir. Zira birçok zâhid tarafından kerih görülen zenginliğin anlamı cömertlikle birlikte olumlu bir hale dönerken, zâhidlerin cömertlik yönleri öne çıkarılarak zenginlerin nasıl davranması gerektiği ortaya konmaktadır. Bu anlamda zengin olan zâhidlerin öne çıkan ilk özellikleri, sahip oldukları malları veya paraları cömertçe harcamalarıdır. Fakat onların harcamalarında dikkatimizi çeken husus, çoğu zaman harcarken bir sınır tanınamalarıdır. Öyle ki bu şekilde yaptığı harcamalar sonucu hiçbir malı kalmayan veya zenginliğini kaybeden zâhidler olmuştur.

Yoksulları çokça gözetdiği ve onların ihtiyaçlarını gördüğü nakledilen Hayseme b. Abdurrahman (ö. 85/704),¹³⁷ kendisine miras olarak kalan iki yüz bin dirhemi fakirler ile fakihler arasında dağıtmıştır.¹³⁸ Habîb b. Ebû Sâbit'in (ö. 119/737) de kurrâlara yüz bin dirhem harcadığı nakledilmektedir.¹³⁹ Ticaretle uğraşan Muvarrik el-İclî'nin (ö. 110/728) kazandıklarını karşılığını beklemeden insanlara dağıttığı için kazandığı paraların bir hafta geçmeden bitmesi¹⁴⁰ ve Muhammed b. Vâsi'nin (ö. 123/741) bütün malı bitecek olsa dahi imkânı olduktan sonra hiç kimseyi ihtiyacı için geri çevirmediğini söylemesi¹⁴¹ onların cömertliğinin birer göstergesi olabilir.

Basra tüccarlarından Hassân b. Ebû Sinân (ö. 125/742) ise her sene ortağı ile bir araya gelip kazancı paylaştıklarında kendisine kazançtan düşen paydan sadece geçimine yetecek kadarını alıp geri kalanını infak etmiş; ortağı ise kazancı ile evler inşa edip araziler satın almıştır.¹⁴² Yani Hassân kazancını kendi geçimliliğini ayırdıktan sonra mal biriktirmeye veya ticaretini büyütmek için yatırım yapmaya değil insanlara yardım etmeye ayırırken ortağı ise kazandıkları ile birçok mal biriktirmiştir. Burada

¹³⁷ İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 723.

¹³⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. III, s. 196; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. IV, s. 113; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve**, C. II, s. 53. Karş. İbn Ebi'd-dünyâ, "el-İhvân", **Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ** içinde, C. I, s. 91.

¹³⁹ İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 732.

¹⁴⁰ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 36; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, s. 236; İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, C. VII, s. 215; İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, C. XIX, s. 522; Ahmed b. Hanbel, **Kitâbü'z-zühd**, s. 254.

¹⁴¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. X, s. 129; İbn Ebi'd-Dünyâ, **Kazâü'l-havâic**, Thk. Mecdî Seyyid İbrâhim, Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân, t.y. s. 64.

¹⁴² İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. III, s. 116; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 379; Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, **el-Ma'rife ve't-târih**, Thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Bağdat, Matbaatü'l-İrşâd, 1974, C. II, s. 69; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve**, C. II, s. 200; Beyhakî, **Şuabu'l-îmân**, C. II, s. 460.

iki şahsın zenginlik anlayışındaki farklılık cömertlik üzerinden ortaya konurken aynı zamanda zâhid bir zenginin diğer zenginlerden nasıl ayrıştığı da görülmektedir.

Diğer yandan, yıllık seksen bin dinar geliri olan Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791), kazandıklarının hepsini infak ettiği için bir dirhem de olsa zekât verme yükümlülüğü hiç olmazken¹⁴³ Muhammed b. Yusuf el-İsfahânî'nin (ö. 184/800) ise her yıl kendisine ailesinden gelen yetmiş dinarın hepsini yaptığı yolculuklar sırasında infak ettiği nakledilmektedir.¹⁴⁴

Tüm bu rivayetler genel olarak zengin zâhidlerin zenginlik anlayışlarını cömertlik üzerinden anlatmakta ve onların diğer zenginlerden ayrışma noktasını da cömertlik olarak tespit etmektedir. Ayrıca bu rivayetler, zâhidlerin arasında miras gibi yolların dışında çalışıp kazanarak zengin olanların da olduğuna işaret etmektedir. Bu zâhidlerin en başta gelen özellikleri; kazançları olduğu halde buna önem vermemeleri, kendilerine yetecek olanla kifâyet etmeleri ve kendi ihtiyaçlarından fazla olan mallarını diğer insanlara infak etmeleridir. Onların mal biriktirmeye karşı çıkmamaları, bilakis mal biriktirip zengin olmaları önemlidir. Fakat bundan daha önemlisi, zengin oldukları halde müreffeh bir hayat sürmemeleri ve cömertlikte bulunarak mallarını harcamalarıdır. Onlar böyle yaparak zühdü zenginlikle birleştirmişler ve zühdle zenginlik arasındaki irtibatı cömertlik temelinde kurmuşlardır.

3.3. Çalışmanın Teşvik Edilmesi

Zühde yüklenen anlamın genişlediğini açık bir şekilde görebileceğimiz yerlerden birisi de kesb meselesidir. Zühd-kesb ilişkisinin menfî yönde seyretmesine neden olan çalışmayı tahkir eden anlayış bazı zâhidler tarafından benimsenmemiş; zenginlik karşıtlığı temelinde gelişen zühd hareketinin çalışma ile olan irtibatının zayıflamasına karşı çalışmayı önemseyen bir zümre zâhidler içinde varlığını sürdürmüştür. Bu zümrenin çalışmayı teşvik eden söylemlerini ve tavırlarını, çalışmayı tahkir eden zühd anlayışına karşı bir tepki olarak değerlendirmemiz mümkündür. Diğer bir deyişle, kesbi zühdün veya dindarlığın önünde önemli bir engel olarak gören anlayışa bazı zâhidler karşı çıkmışlar ve çalışmayı teşvik ederek zühd-

¹⁴³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. VII, s. 322; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 591.

¹⁴⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 369; *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. VIII, s. 228.

kesb ilişkisini olumlu yöne çevirmeye çalışmışlardır. Bu anlamda, çalışmayı teşvik eden zâhidlerin söylemlerini genele hitap eden bir teşvikten ziyade, zâhidlerin kendi aralarındaki tartışmalarının bir parçası ve zühd anlayışlarındaki farklılıkların bir işareti olarak görebiliriz.

Çalışmayı teşvik eden ve bunun gerekliliğini savunan zâhidler, bu konudaki görüşlerini birkaç sebep üzerinden delillendirmişlerdir. Bunlardan en başta geleni, çalışıp kazanmanın kişiyi başkalarına muhtaç kalmaktan kurtaracak olması fikridir.

Malı helâlden kazanmak istemeyen kişide hayır olmadığını söyleyen Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/712), kişinin malı sayesinde insanlara muhtaç kalmayacağını ileri sürmektedir.¹⁴⁵ Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722) ise öğrencisi Eyyûb es-Sahtiyânî'ye (ö. 131/748) işine devam etmesini tembihlerken, böylece insanlara muhtaç olmaktan ve günahlardan kendisini koruyacağını ifade etmektedir.¹⁴⁶ Buna benzer bir tavsiyeyi Hammâd b. Zeyd'e (ö. 179/795) yapan Sahtiyânî, ailesinin bir bağ sebzeğe ihtiyaç duyması halinde kendisine vereceği dersten önce onların bu ihtiyacını karşılayacağını söylemektedir.¹⁴⁷ Denizlerde ticaret yapıp yapmamak hakkında kendisine danışan kişiye Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), denizde ve karada ticaret yapmasını söyledikten sonra "*İnsanlara muhtaç olma.*" demiştir.¹⁴⁸

Gördüğümüz üzere bu zâhidler, insanın başkalarına muhtaç kalmasını önemli bir sorun olarak değerlendirmişler ve bunun çözümünü çalışmakta görmüşlerdir. Bu sorunu onların nazarında büyüten veya önemli kılan etkenlerden birisinin dilenme meselesi olduğu söylenebilir. İhtiyaç halinde olsun veya olmasın insanlardan istemeyi yeren bir anlayışa sahip oldukları anlaşılan bu zâhidlerin, birbirlerini çalışmaya teşvik ederken bu meseleyi de dikkate aldıkları ileri sürülebilir.

Burada muhtaç kalma durumunu daha geniş çerçevede düşünebiliriz. Zira birçok örnekte meselenin boyutu, kişinin bireysel yaşam alanından aile alanına doğru kaymaktadır: Çalışması tavsiye edilen kişi için ailenin geçimi bir sorumluluk olarak görülmekte ve onları muhtaç bırakmamak için çalışmak övülmektedir.

¹⁴⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 255; "İslâhu'l-mâl", s. 325; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân* (Trc.), C. II, s. 275.

¹⁴⁶ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân* (Trc.), C. II, s. 278.

¹⁴⁷ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 264; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 10; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, C. II, s. 453. Karş. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, C. II, s. 233.

¹⁴⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 309; "İslâhu'l-mâl", s. 360.

Mi'dad b. Yezîd el-İclî (ö. ?), çarşıda ticaret yaparak hem çocuklarının hem de kendi çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayan bir arkadaşını kendisinden daha hayırlı görmektedir.¹⁴⁹ Yani ona göre, ailesine ve başkalarına yardımcı olabilme imkânını sağlayan çalışıp kazanmak çalışmamaktan daha iyidir. Ebû Kılâbe, küçük çocuklarının nafakasını karşılayan bir adamdan daha ecirli kimsenin olmayacağını, zira onun vasıtasıyla çocukların korunacağını ve ihtiyaçlarının giderileceğini ifade ederken böyle bir amaçla çalışmayı teşvik etmiş olmaktadır.¹⁵⁰ Kişinin kıyamet gününde mizanına ilk girecek olan şeyin helâl yolla elde ettiği kazancından ailesine yaptığı harcama olacağını söyleyen Hasan el-Basrî (ö. 110/728),¹⁵¹ kişinin çoluk çocuğunu sevindirdiği bir şeyden ötürü Allah'ın o kişiye ne kadar sevap vereceğini kimsenin bilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁵²

Helâl yoldan kazanıp ailesine bir şeyler satın alan birisinin bu yaptığını takdir eden Muâviye b. Kurre (ö. 113/731), her gün böyle yapmayı gece namazına kalkmaktan ve gündüzleri oruçla geçirmekten daha sevimli bulmaktadır.¹⁵³ Benzer bir anlayışı, ailesinin bir ihtiyacı varsa öğrencilerine ders vermeden önce o ihtiyacı karşılayacağını söyleyen, böylece ailesinin maişetini temin etmek için çalışmayı nafile ibadetten ve ilimden öncelikli gören Eyyûb es-Sahtiyânî'de de görmekteyiz.¹⁵⁴

Muhammed b. Vâsi (ö. 123/740) helâl kazanıp aileye infak etmeyi "*kahramanlarla savaşmak*" şeklinde tarif ederken,¹⁵⁵ Süfyân es-Sevrî bunu abdalların/yiğitlerin ameli olarak görmektedir.¹⁵⁶ Abdullah b. el-Mübârek ise kişinin ailesi için çalışıp helâl kazanmasının yerini Allah yolunda cihad dahil hiçbir şeyin

¹⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, C. XIV, s. 649.

¹⁵⁰ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 99, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, 283. Ebû İsa et-Tirmizî, **el-Câmiu'l-kebir: Sünenü't-Tirmizî**, Thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1996, C. III, s. 513; İbn Hibbân, **Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'**, Thk. Muhammed Ali Sönmez, Halis Aydemir, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012, C. VI, s. 499.

¹⁵¹ İbn Ebî'd-Dünyâ, **İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. I, s. 308; "en-Nafakatu ale'l-iyâl", **Mevsûatu İbn Ebî'd-Dünyâ** içinde, C. IV, s. 334.

¹⁵² İbn Ebî'd-Dünyâ, **İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. I, s. 306; "en-Nafakatu ale'l-iyâl", s. 333.

¹⁵³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 121, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, 300; İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 827.

¹⁵⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. III, s. 10; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 264; İbn Ebî'd-Dünyâ, **İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 308; "İslâhu'l-mâl", s. 360. Karş. İbn Ebî'd-Dünyâ, **İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. I, s. 304; "en-Nafakatu ale'l-iyâl", s. 256; Beyhakî, **Şuabu'l-îmân (Trc.)**, C. II, s. 279-280.

¹⁵⁵ Beyhakî, **Şuabu'l-îmân (Trc.)**, C. II, s. 266.

¹⁵⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 229; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VI, s. 381; İbn Ebî'd-Dünyâ, "en-Nafakatu ale'l-iyâl", s. 158; Hatîb el-Bağdâdî, **el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'**, Thk. Mahmûd Tahhân, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1983, C. I, s. 98.

tutmayacağını ileri sürmektedir.¹⁵⁷ Bu anlamda onlar, helâl kazanarak ailenin geçimini sağlamayı cihad gibi veya ondan daha faziletli bir amel olarak görmektedirler.

Neticede bu zâhidlerin, insanın niçin çalışması gerektiğine dair soruya şu cevabı verdiklerini söyleyebiliriz: Kendisinin ve ailesinin nafakasını temin etmek ve onları kimseye muhtaç bırakmamak için.

Diğer yandan, çalışmayı teşvik eden bu zâhidlerin özellikle üzerinde durdukları konunun helâl kazanç olduğu görülmektedir. Zira ailenin nafakasını karşılamak için çalışmanın faziletine dair söylemlerinde helâl kazanca yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Kazançta helâllığı aramak, onların nazarında başlı başına önemi hâiz bir mesele olmuş ve helâl kazanç, elde edilmesi çok zor bir kazanç olarak görülmüştür.¹⁵⁸ Burada şöyle bir çıkarımda bulunmamız mümkündür: Bu zâhidler sadece rızık kazanmak için çalışmayı değil, “helâllik” şartı ile çalışıp kazanmayı teşvik etmişlerdir. Ayrıca onların, bu şarta riayet etmemeyi önemli bir sorun olarak gördükleri söylenebilir. Yusuf b. Esbât (ö. 195/810) helâl rızık arayıp kazanmanın farz, namazları cemaatle kılmanın ise sünnet olduğunu ifade ederken,¹⁵⁹ muhtemelen, yaşadığı toplumda insanların sünnet ibadetlere ihtimam gösterip nasıl kazandıklarına dikkat etmediklerini veya bu noktada bilinçsiz hareket ettiklerini îma etmektedir.

Zâhidlerin çalışmaya teşvik edici söylemlerini görebileceğimiz yerlerden birisi de onların ticaretin üstünlüğüne veya faziletine dair yorumlarıdır. Mesela Mücâhid (ö. 103/721), “Allah’ın lütfundan isteyin...”¹⁶⁰ âyetini “Deniz ticaretini talep edin.” şeklinde yorumlarken,¹⁶¹ “Kazandıklarınızın iyilerinden infak edin.”¹⁶² âyetinde ise kazanılanların iyisini “ticaretten kazanılanlar” olarak tefsir etmiştir.¹⁶³ Bu iki yorum,

¹⁵⁷ İbnü’l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 1014; Beyhakî, **Şuabu’l-îmân (Trc.)**, C. II, s. 282.

¹⁵⁸ Mesela Hasan el-Basrî, helâl kazanç elde etmeye çalışmayı bir orduyla karşılaşmaktan daha zor saymaktadır. İbn Ebi’d-Dünyâ, **İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı**, C. II, s. 697. Ailenin nafakası için çalışıp helâl kazanmak ile ilgili örneklerin de genel olarak böyle bir zorluğa işaret ettikleri söylenebilir.

¹⁵⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 391; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VIII, s. 238. On bölüm olarak tasnif ettiği iyiliklerden dokuzunun helâl mal kazanmaya çalışmak olduğunu ileri süren Şuayb b. Harb, iyiliklerin dokuz bölümü ile amel edip onuncusunda da diğer insanlara ortak olduğunu söylediği Yusuf b. Esbât’ı ümmetin içinde en üstün şahıs olarak görmüştür. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 401; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VIII, s. 243.

¹⁶⁰ Kur’an, 62/Cuma, 10.

¹⁶¹ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, C. III, s. 299; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 610; Yahyâ b. Sellâm, **Tefsîru Yahyâ b. Sellâm**, Thk. Hind Şelebî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004, C. I, s. 55.

¹⁶² Kur’an, 2/Bakara, 267.

¹⁶³ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, C. III, s. 299; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 611; İbn Ebi’d-Dünyâ, “İslâhu’l-mâl”, s. 356; Hallâl, **el-Has ‘ale’t-ticâre**, s. 46; İbnü’l-Ca’d, **Müsned**, s. 55; İbn Ebi Şeybe, **el-Musannef**, C. XII, s. 290.

onun kazanç yolları içinde ticarete daha çok önem verdiğini göstermektedir. “*Ticaret, rızkın yarısıdır.*” diyen Şa’bî’nin (ö. 104/722) de ticaretin diğer kazanç yolları arasındaki üstünlüğüne dikkat çektiği söylenebilir.¹⁶⁴ Muhammed b. Sîrîn’in (ö. 110/728) ise, bedevîlerden birisi kendisine geldiğinde ona niye ticaret yapmadığını sorduğu ve ardından Hz. Ebû Bekir’in Kureyş’in tüccarı olduğunu söylediği nakledilmektedir.¹⁶⁵ Burada bedevînin ona bir şeyler istemek için geldiğini ve İbn Sîrîn’in de onu ticarete yönlendirdiği çıkarılabilir. Fakat bundan daha açık bir şekilde şunu söyleyebiliriz: Onun nazarında, sahâbenin en önde gelen kişinin ticaret yapmış olması, ticaretin meşruiyetinin ötesinde diğer kazanç yollarına üstünlüğünün de bir işaretidir. İshâk b. Yesâr’ın (ö. ?) ticaretin bir alanı olarak kumaş ticaretinin faziletine dair ifadeleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Onun, manifaturacılar çarşısına uğradığında şöyle dediği nakledilmektedir: “*Bu mesleğinize sahip çıkın! Zira atanız İbrahim de kumaş ticareti yapardı.*”¹⁶⁶

Diğer taraftan, bizzat çalışmanın ve herhangi bir meslek sahibi olmanın önemine dikkat çeken zâhidler de olmuştur. Bu anlamda onların özellikle el emeği ile çalışıp kazanmayı vurguladıkları görülmektedir. Amr b. Şürahbîl (ö. 63/682), “*Ey peygamberler! Temiz olan şeylerden yiyin ve güzel işler yapın!*”¹⁶⁷ âyetini yorumlarken Hz. İsa’nın, annesinin eğirdiği yünlerden elde edilen kazançtan yediğini ifade etmiştir.¹⁶⁸ Ticaretten elde ettiği bir dirhemi hediye edilen on dirhemden daha sevimli bulan Şakîk b. Seleme (ö. 82/701),¹⁶⁹ bir emek ortaya konularak elde edilen kazancın üstünlüğünü kabul eden bir anlayış ortaya koymaktadır. El emeği ile çalışıp rızkını temin eden kişinin hayatının ve ölümünün güzel olacağını ifade eden Mâlik b. Dînâr’ın (ö. 131/748)¹⁷⁰ ve kazanç için çalışmayı beden zekâtı olarak kabul eden

¹⁶⁴ İbn Ebi’l-Dünyâ, **İbn Ebi’l-Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 311; “İslâhu’l-mâl”, s. 362.

¹⁶⁵ İbn Ebi’l-Dünyâ, **İbn Ebi’l-Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 302; “İslâhu’l-mâl”, s. 356.

¹⁶⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 598; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. IX, s. 63; İbn Ebi’l-Dünyâ, “İslâhu’l-mâl”, s. 363; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, **Kitâbü’l-kesb**, Thk. Süheyl Zekkâr, Dımaşk, y.y., 1980, s. 35.

¹⁶⁷ Kur’an, 23/Mü’minûn, 51.

¹⁶⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. III, s. 231; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. IV, s. 144; Ebû Amr İbnü’s-Semmâk, **es-Sânî min emâlî**, y.y. 2004, s. 21. Onun bu yorumunda dikkat çeken nokta, âyetle hitabın tüm peygamberlere yapılmasına karşılık Amr’ın özellikle Hz. İsa’yı zikretmesidir. İlk dönem zâhidlerinin zühdünü örnek aldığı peygamberlerden birisinin de Hz. İsa olduğunu kabul edersek, onun el emeği ve ticarete dayanan temiz bir kazançtan geçimini sağladığına işaret etmesi, Amr’ın zühd ile çalışma arasında herhangi bir menfi ilişki kurmadığı şeklinde yorumlanabilir.

¹⁶⁹ İbn Ebi’l-Dünyâ, **İbn Ebi’l-Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, s. 308; “İslâhu’l-mâl”, s. 360.

¹⁷⁰ İbn Ebi’l-Dünyâ, **İbn Ebi’l-Dünyâ Külliyyâtı**, C. VII, 336; “İslâhu’l-mâl”, s. 379.

Muhammed b. Vâsi'nin¹⁷¹ de emeğin önemini vurgulayan bu anlayışı devam ettirdikleri söylenebilir.

El emeği ile çalışıp kazanmanın yanı sıra bizzat bir iş veya meslek sahibi olmanın önemini vurgulayan zâhidler de olmuştur. Mesela bir toplulukta sohbet ederken herhangi bir işi olmayan kimselerden hoşlanmadığını dile getiren Utbetü'l-Gulâm (ö. 161/777)¹⁷² toplum içinde işsizliğin önemli bir soruna dönüşmeye başladığına işaret etmiş olmalıdır. Diğer bir deyişle o, bazı insanların bilinçli bir şekilde çalışmaktan geri durmalarını eleştirirken aynı zamanda kesbi savunarak bir iş sahibi olmanın önemine dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak, çalışmayı teşvik eden zâhidlerin bu yaklaşımlarını, zenginlik karşıtlığı temelinde çalışmayı tahkir eden ve önemsizleştiren zâhidlerin zühd anlayışını tashih edip bu anlayışın ortaya çıkardığı sorunları gidermeye yönelik gayretlerin bir göstergesi olarak yorumlamak mümkündür. Bu anlamda zâhidlerin çalışmayı teşvik eden söylemlerinin büyük ölçüde, kesb ve zühd arasında mutlak anlamda bir olumsuzluk ilişkisi kurmanın doğru olmadığı fikri üzerinden geliştiği ileri sürülebilir.

4. Zâhidler ve Ticari Hayat

Zühdün eleştirel bir hareket olarak teşekkül ettiği süreçte ortaya çıkan kesb sorununu, sadece zâhidlerin zühd-kesb ilişkisine dair yaklaşımları üzerinden ele almamız sorunun gelişim sürecini bize tüm boyutlarıyla göstermeyebilir. Zira bu sorun kesbin tahkir edilmesini veya reddedilmesini içerdiği gibi onun mahiyetine ve sınırına dair tartışmaları da içermektedir. Bu tartışmaların şekillendiği yer ise iktisadi hayattır. Bu noktada zâhidlerin ticari hayattaki yerlerini tespit ederek onların ticaret veya çalışma anlayışlarını ortaya çıkarmak, kesb sorununu daha bütüncül bir şekilde değerlendirmemizi sağlayacaktır.

4.1. Çalışan Zâhidler ve Meslekleri

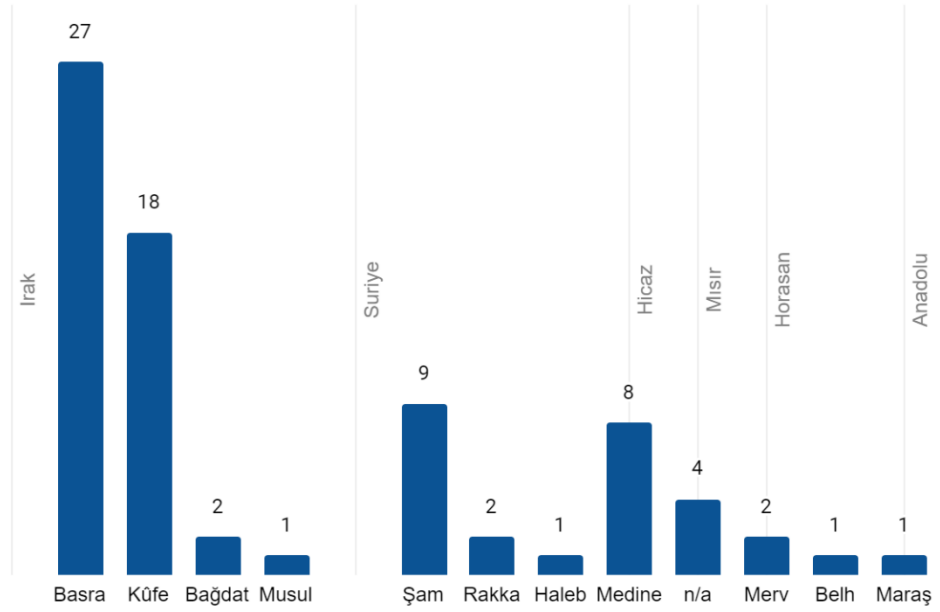
Hicrî ilk iki asırda yaşayan zâhidlerden bir bölümü en azından hayatlarının bir kısmında çalışmış veya geçimlerini çalışarak kazanmışlardır. Kaynaklarımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla bu zâhidlerin sayısı 76'dır. Çalışmış olduğu halde

¹⁷¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. II, s. 350; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 188.

¹⁷² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. VI, s. 231; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 57.

kaynaklarımızda buna dair bilgi verilmeyen birçok zâhidin olma ihtimalini de dikkate aldığımızda bu sayının daha fazla olacağını söyleyebiliriz. Fakat bu sayıyı aynı dönemdeki tespit ettiğimiz tüm zâhidlerin sayısı ile birlikte değerlendirdiğimizde %14'lük bir orana ulaşmaktayız ki bu oran bize, zâhidlerin çalışma hayatındaki konumları hakkında daha gerçekçi bir yorum yapma imkânı verebilir. Buna göre, hicrî ilk iki asırda yaşayan her on zâhitten en az birinin geçimini çalışıp kazanarak temin ettiğini ileri sürebiliriz.

Grafik 1.4 : Bölgelere ve Şehirlere Göre Çalışan Zâhidlerin Sayısı (H. 22-230)



Yukarıdaki grafik, hicrî ilk iki asırda yaşayan çalışan zâhidlerin bölgelere ve şehirlere göre dağılımını vermektedir. Bu grafiğe göre Irak bölgesi %63'lük bir oranla, en fazla zâhidin çalıştığı bölge olmuştur. Irak'tan sonra Suriye ve Hicaz bölgeleri gelmektedir ki çalışan zâhidlerin %27'si bu iki bölgede yaşamışlardır. Mısır, Horasan ve Anadolu'daki çalışan zâhidlerin sayısı ise diğer bölgelere nazaran oldukça azdır. Zâhidlerin yaşadıkları tüm bölgeleri dikkate aldığımızda; dağ-çöl-sahil bölgelerinin yanı sıra Filistin, İran, Yemen ve Mağrib bölgelerinde çalışan zâhidlere rastlamamaktayız. Ayrıca çalışan zâhidleri yaşadıkları bölgelerdeki zâhidlerin sayısına göre değerlendirirsek, Horasan ve Suriye dışında çalışan zâhid oranının arttığını

görmekteyiz.¹⁷³ Bu oran Horasan'da %12, Suriye'de %14 olurken; Irak'ta %17, Hicaz'da %15, Mısır'da ise %29 olmaktadır. Bu beş bölgede çalışan zâhid oranının ortalama %17 olduğunu dikkate alırsak, Horasan'da bu oranının düşük olduğunu, Mısır'da ise çok yükseldiğini görmekteyiz. Buradan, zühd-kesb ilişkisinin şekillenmesinde bölgesel farklılıkların önemli bir etken olduğunu ve özellikle Horasan bölgesinde bu ilişkinin daha çok menfi yönde seyrettiğini ileri sürebiliriz.

Yukarıdaki grafiğe şehirler üzerinden baktığımızda ise Basra ve Kûfe'nin öne çıktıkları görülmektedir; çalışan zâhidlerin yarısından fazlası bu iki şehirde yaşamışlardır. Şam ve Medine'yi de bu iki şehre eklediğimizde, çalışan zâhidlerin büyük çoğunluğunun -%82'sinin- bu dört şehirde yaşadığını söyleyebiliriz. Diğer şehirlerdeki çalışan zâhidlerin sayısının ise çok az olduğu görülmektedir. Ayrıca, çalışan zâhidlerin sayısını yaşadıkları şehirlerdeki zâhidlerin sayısına göre değerlendirdiğimizde; Basra, Kûfe ve Medine'de, yaklaşık olarak her beş zâhidden birinin çalıştığını tespit etmekteyiz. Bu tespit aynı zamanda bize, ticaretin geliştiği büyük şehirlerde zâhidlerin ticari hayata daha çok katıldıklarını göstermektedir.

Çalışan zâhidleri yaşadıkları dönemleri de dikkate alarak değerlendirdiğimizde ise aşağıdaki tablo karşımıza çıkmaktadır:

Tablo 1.4 : Çalışan Zâhidlerin Şehirlere ve Dönemlere Göre Dağılımı (H. 22-230)

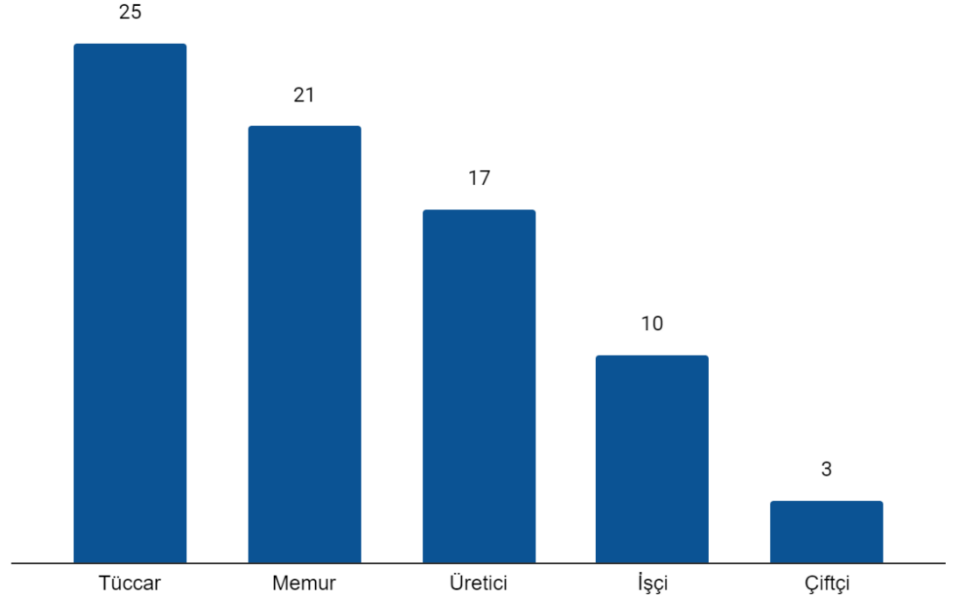
	25-49	50-74	75-99	100-124	125-149	150-174	175-199	200-225
Basra				6	9	6	5	1
Kûfe	1	1	7	2	3	2		2
Şam			1	2	1	2		3
Medine		1		2	3		2	
n/a			1			1	2	
Bağdat								2
Merv							2	
Rakka				1			1	
Belh						1		
Haleb							1	
Maraş								1
Musul						1		

¹⁷³ Burada mukayese yaptığımız oran, %14 olarak tespit ettiğimiz, çalışan zâhidlerin sayısının tüm zâhidlerin sayısına oranıdır.

Bu tablo, zâhidlerin ticari hayata katılımlarının en yüksek olduğu dönemin hicrî ilk asrın sonları ve ikinci asrın ilk yarısı olduğunu göstermektedir. Çalışan zâhidlerin sayısının hicrî ikinci asrın yarısından itibaren Basra-Kûfe-Medine şehirlerinde azalmaya başladığı, diğer şehirlerde ise önemli bir artışın olmadığı görülmektedir. Buradan genel olarak şunu çıkarabiliriz: Zühd hareketinin teşekkül ettiği Basra-Kûfe-Şam-Medine şehirlerinde zâhidlerin ticari hayata katılımları daha çok olurken, hicrî ikinci asrın yarısından itibaren zâhidlerin yoğunluğunun diğer şehirlere ve bölgelere dağılmasıyla birlikte çalışan zâhidlerin sayısı da azalmıştır. Diğer bir ifadeyle, zühd hareketinin büyük merkezlerden daha küçük ve dağınık alanlara yayılması, zâhidlerin ticari hayata katılımlarında düşüşe sebep olmuştur.

Zâhidlerin ticari hayattaki konumlarını görebileceğimiz diğer bir alan, onların meşgul oldukları işler veya mesleklerdir. Bu anlamda çalışan zâhidlerin mesleklerini tespit etmek, zühd-kesb ilişkisini daha farklı bir boyuttan yorumlamamıza olanak sağlayabilir.

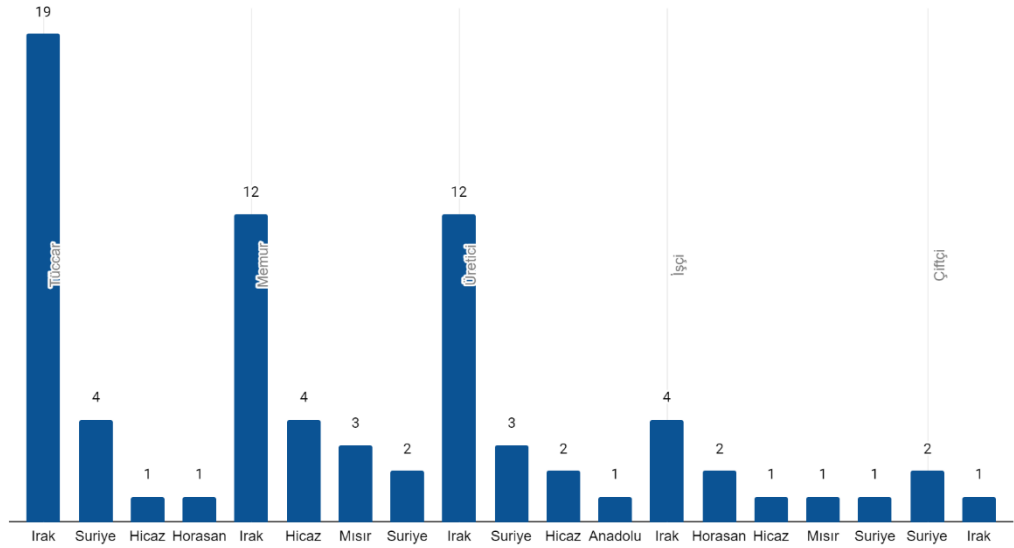
Grafik 1.5 : Meslek Gruplarına Göre Çalışan Zâhidlerin Sayısı (H. 22-230)



Çalışan zâhidlerin mesleklerine baktığımızda, bu zâhidlerin üçte birinin ticaretle meşgul oldukları görülmektedir. Üreticiliği de ticaretin içinde değerlendirdiğimizde bu oran %50'nin üzerine çıkmaktadır. Yani çalışan her iki zâhiden biri geçimini ticari bir faaliyetle sağlamıştır. Bu tespitten şu yoruma

gitmemiz mümkündür: Zühdün zenginlik karşıtlığı temelinde teşekkülünün bir boyutunu oluşturan ticaretin tahkir edilmesi, zâhidlerin ticaretten veya ticari hayattan uzaklaştıkları anlamına gelmemektedir. Ticareti önemsiz gören ve onu değersizleştiren zâhidler olsa da zâhidler arasında ticareti bir kazanç yolu olarak benimseyenlerin daha fazla sayıda olduklarını ileri sürebiliriz. Diğer yandan, devlet işlerinde görev alan zâhidler tüccarlardan hemen sonra gelmektedir ki onların da tüm zâhidler içindeki %28’lik oranı dikkate değerdir. İşçilik ve çiftçilik yapan zâhidlerin sayısı ise diğer meslek gruplarındakilere nazaran daha azdır. Bu meslek gruplarını bölgeleri dikkate alarak ele aldığımızda aşağıdaki grafik karşımıza çıkmaktadır:

Grafik 1.6 : Meslek Gruplarına ve Bölgelere Göre Çalışan Zâhidlerin Sayısı
(H. 22-230)



Irak bölgesinin çiftçilik hariç tüm meslek gruplarında ilk sırada olduğu görülmektedir. Ticaret ve üretim faaliyetleri ile uğraşan zâhidler çoğunlukla Irak ve Suriye’de yaşamışlardır. Bu meslek gruplarında Hicaz, Horasan ve Mısır bölgelerindeki zâhidlerin çok az sayıda olması dikkat çekicidir. Memuriyet açısından ise Hicaz ve Mısır bölgesi, Irak’tan sonra gelmektedir. Hicrî ilk iki asırda müslümanların kurdukları devletlerin başkentlerinin Irak bölgesinde olması, memurluk yapan zâhidlerin bu bölgede daha çok görülmesinin sebebi olabilir. Yine bu durumun bir sonucu olarak daha büyük ekonomiye sahip olan bu bölgede, ticaret ve üretimle meşgul olan zâhidlerin neden daha fazla sayıda olduklarının açıklamasına da

buradan ulaşabiliriz. İşçi zâhidler her ne kadar sayıları az da olsa diğer meslek gruplarındakilere nazaran daha fazla bölgeye yayılmışlardır.

Aşağıda, çalışan zâhidleri kim olduklarını da dikkate alarak meslek grupları özelinde daha ayrıntılı olarak değerlendirmeye çalışacağız.

Tablo 1.5 : Ticaret Yapan Zâhidler (H. 22-230)

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	Sattığı Ürün
Yezîd b. Şerîk et-Teymî*	75	Kûfe	Irak	
Zâzân Ebû Amr el-Kindî	82	Kûfe	Irak	Kumaş
Müslim b. Yesâr	100	Basra	Irak	
Kasım b. Muhaymire	100	Şam	Suriye	
Muvarrik el-İclî	110	Basra	Irak	
Muhammed b. Sîrîn	110	Basra	Irak	
Havşeb b. Müslim	110 (?)	Basra	Irak	Kumaş
Ebû Abdirab Ubeyde b. Muhâcir*	112	Şam	Suriye	
Mucemmi' b. Samgân et-Teymî	122	Kûfe	Irak	
Hassân b. Ebû Sinân*	125	Basra	Irak	
Abde b. Ebî Lübâbe	130	Şam	Suriye	
Habîb el-Fârisî	130	Basra	Irak	
Eyyûb es-Sahtiyânî	131	Basra	Irak	Deri
Yunus b. Ubeyd	139	Basra	Irak	Kumaş
Muhammed b. Seveka	145	Kûfe	Irak	Kumaş
Hişâm ed-Destuvâî	152	Basra	Irak	Kumaş
Hamza b. Umâre ez-Zeyyât	156	Kûfe	Irak	Gıda
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak	
Hammâd b. Seleme	167	Basra	Irak	Giysi
Mâlik b. Enes*	179	Medine	Hicaz	Kumaş
Hannâz el-Kallâ	180 (?)	Rakka	Suriye	Gıda
Abdullah b. el-Mübârek	181	Merv	Horasan	
Yahya b. Saîd el-Kattân	198	Basra	Irak	Pamuk
Abdurrahman b. Mehdî	198	Basra	Irak	İnci
Esved b. Sâlim	213	Bağdat	Irak	

* Sonradan ticareti bırakan zâhidlere işaret etmektedir.

Hicrî ilk iki asırda yaşayan zâhidlerden ticaret yaptığını tespit edebildiğimiz zâhidler yukarıdaki tabloda listelenmiştir. Kaynaklarımızda bu zâhidlerden bir kısmının hangi ticaretle meşgul oldukları zikredilmektedir. Bu bilgilere göre, ticaretle uğraşan zâhidlerin birçoğu kumaş ticareti yapmışlardır. Deri, giysi ve pamuk ipliğini

kumaş ile beraber değerlendirirsek, tüccar zâhidlerin çoğunluğunun tekstil ticareti ile meşgul olduklarını söyleyebiliriz. Gıda ticareti yapanlardan Hassân b. Ebû Sinân'ın şeker kamışı alıp sattığı,¹⁷⁴ Hamze b. Ammâre'nin Kûfe'den Hulvan'a zeytinyağı getirip Hulvan'dan Kûfe'ye ise peynir ve ceviz götürdüğü nakledilirken¹⁷⁵ Hannâz el-Kallâ'nın çarşıda tatlı sattığı rivayet edilmektedir.¹⁷⁶

Diğer yandan, bu zâhidlerle ilgili birtakım rivayetlerden yaptıkları ticaretin hacmine dair bazı çıkarımlarda bulunabiliriz. Bu anlamda çarşıda dükkânı olup kumaş, giysi veya gıda ticareti ile meşgul olanlara nispetle şehirler veya bölgeler arasında ticaret yapan zâhidlerin daha yüksek hacimde iş yaptıkları ileri sürülebilir. Müslim b. Yesâr'ın ticaret amacıyla Bahreyn ve Yemâme bölgelerine, Ebû Abdirab Ubeyde b. Muhâcir'in ise Azerbaycan'a gittiği nakledilmektedir.¹⁷⁷ Hassân b. Ebû Sinân, Yunus b. Ubeyd, Muhammed b. Sîrîn, Abdullah b. el-Mübârek, Abdurrahman b. Mehdî gibi zâhidleri de bu grupta değerlendirmemiz mümkündür.

Tabloda dikkatimizi çeken başka bir husus ise, ticaretle uğraşan zâhidlerden bir kısmının aynı zamanda alimlik vasfı ile öne çıkan kişiler olmasıdır. Yaşadıkları dönemin özellikle hadis ilminde ileri gelen şahsiyetlerinden olan Muhammed b. Sîrîn, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yunus b. Ubeyd, Süfyân es-Sevrî, Hammâd b. Seleme, Abdullah b. el-Mübârek, Yahya b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî geçimlerini ticaretle sağlamışlar, alim ve zâhid kimlikleri ile birlikte ticari hayatın içinde olmuşlardır.

Hayatının bir bölümünde ticaret yapan fakat daha sonradan ticareti bırakan zâhidler de olmuştur. Ebû Abdirab Ubeyde b. Muhâcir, çok zengin bir şahıs olmasına rağmen daha sonradan ticareti bırakmış ve tüm malını sadaka olarak dağıtmıştır.¹⁷⁸ Ticaret anlayışına dair birçok rivayet nakledilen ve hayatının önemli bir kısmında ticaret yaptığı anlaşılan Hassân b. Ebû Sinân da ticareti bırakarak mallarını dağıtmış, bunun sebebini soran bir kişiye ise şöyle karşılık vermiştir: “*Şimdi sen, yarın öleceğini var sayarsan, elbette emellerini kısaltırsın.*”¹⁷⁹ Onun dünyada daha çok yaşamaya yönelik arzusunu sınırlamak için ticareti terk etmesi aynı zamanda zühde yönelişinin

¹⁷⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 118; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 383.

¹⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 762.

¹⁷⁶ A.e., s. 1060.

¹⁷⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. II, s. 117; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 635.

¹⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 1079.

¹⁷⁹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 565; “Kısarü'l-emel”, s. 49.

de bir işareti sayılabilir. Diğer bir deyişle onun, ticaretle zühde arasında menfî bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Ticaretle uğraşan Habîb el-Fârisî ise, Hasan el-Basrî ile tanıştıktan sonra onun kendisine yaptığı zühde dair tavsiyelerinden dolayı ticareti bırakmış, tüm mallarını dağıtmış ve kendisine verilen sadakalarla yaşamaya başlamıştır.¹⁸⁰ Mâlik b. Enes ise gençlik dönemlerinde kardeşi ile birlikte bir süre ticaretle meşgul olmuş, sonradan ticareti bırakarak kendisini ilme vermiştir.¹⁸¹ Genel olarak baktığımızda, ticareti terk eden zâhidlerden çoğu zühde yönelmelerinin bir sonucu olarak bunu yapmışlardır. Sadece çalışmayı bırakmakla kalmayıp kazandıkları malların hepsini dağıtmaları da zühde yönelme hususundaki kararlılıklarını göstermektedir. Netice olarak bu zâhidlerin, doğrudan çalışma karşısı oldukları için değil fakat çalışmayı zühde için bir engel görmelerinden dolayı çalışıp kazanmayı terk ettiklerini ileri sürebiliriz.

Tablo 1.6 : Üreticilik Yapan Zâhidler (H. 22-230)

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	İşi
İsimsiz	110 (?)	Medine	Hicaz	Marangoz
Matar el-Verrâk	125	Basra	Irak	Verrâk
Mâlik b. Dînâr	131	Basra	Irak	Verrâk
Davud b. Ebî Hind	140	Basra	Irak	İpekçi
Amr b. Kays el-Mülâî	146	Kûfe	Irak	Dokumacı
İsimsiz	160 (?)	Basra	Irak	Sepet Üreticisi
Utbetu'l-Gulâm	161	Basra	Irak	Örgücü
İsimsiz	170 (?)	Basra	Irak	Sepet Üreticisi
İsimsiz	170 (?)	Basra	Irak	Sepet Üreticisi
Bîşr b. Mansûr es-Selîmî	180	Basra	Irak	Örgücü
Yezîd b. Zürey'	182	Basra	Irak	Sepet Üreticisi
Abdullah el-Umerî	184	Medine	Hicaz	Örgücü
Yusuf b. Esbât	195	Haleb	Suriye	Dokumacı
Hasan b. Salih	200 (?)	Kûfe	Irak	Örgücü
Ebû Abbad eş-Şâmî	200 (?)	Şam	Suriye	Sepet Üreticisi
Ebû Davud el-Haferî	203	Kûfe	Irak	Örgücü
Huzeyfe el-Maraşî	207	Maraş	Anadolu	Tuğla Üreticisi
Muhammed b. el-Mübârek es-Sûrî	215	Şam	Suriye	Sarık Üreticisi

¹⁸⁰ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. IV, s. 558; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VI, s. 149.

¹⁸¹ Mâlik b. Enes, **Muvatta'**, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Abu Dabi, Müessesetü Zâyed b. Sultân Âli Nehyân, 2004, C. I, s. 22.

Yukarıdaki tablo, çalışan zâhidlerden üreticilik yaparak geçimlerini sağlayanları göstermektedir. Burada üreticiliğin bir anlamda ticareti de barındırdığını söylememiz gerekir, zira bu zâhidler ürettikleri ürünlerin satışını da yapmışlardır. Fakat üreticiliği ticaretten ayrı olarak ele almamızın nedeni, onların çalışmalarının satıştan ziyade kendi el emekleri ile bir ürünün üretimine dayanıyor olmasıdır. Genel olarak baktığımızda, üretici zâhidlerin çoğu ip eğirme işi/örgücülük ve sepet üretimi ile meşgul olmuşlardır. Tüccar zâhidlerde gördüğümüze benzer şekilde, üretici zâhidlerin çoğunun tekstil üretimi ile uğraştıkları görülmektedir. Ayrıca bu zâhidlerin Basra'da yoğunlaştıklarını söyleyebiliriz.

Tabloda gördüğümüz isimlerini bilemediğimiz zâhidler, kaynaklarımızda bazı zâhidlerin veya alimlerin karşılaşp hal ve davranışlarından etkilendikleri kişilerdir. Bu etkilenmenin sebebi ise çoğu zaman onların, bu şahısların dualarının kabul edilmesine veya garip bazı hallerine şahitlik etmiş olmalarıdır.¹⁸² Bu zâhidlerin ortak özelliği, toplum içinde yaşayıp kendi hallerinde hayat sürmeleri ve insanlar arasında tanınmamış olmalarıdır. Onların çalışmaları ise, rivayetlerden anladığımız kadarıyla, toplum içinde tanınmamalarının bir aracı olurken aynı zamanda el emeği ile geçinerek başkalarına yük olmamaya çalıştıklarına işaret etmektedir.

Diğer yandan, tanınmış zâhidlere bakarsak; Mâlik b. Dînâr mushaf yazarak,¹⁸³ Utbetü'l-Gulâm ve Abdullah el-Umerî hurma yaprağı işleyip satarak,¹⁸⁴ Yusuf b. Esbât ise dokumacılık yaparak¹⁸⁵ geçimlerini sağlamışlardır. Üretici zâhidlerin arasında hadis râvisi olanlar da dikkat çekmektedir. Davud b. Ebû Hind, Amr b. Kays

¹⁸² Mesela, Basra'da kıtlık olduğu bir sene insanların yağmur duasına çıkmalarına rağmen yağmur yağmamış, fakat bu zâhidlerden birisinin duasını üzerine yağmur yağmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 913. Diğer bir isimsiz zâhidin ise, yine Basra'da yangın çıktığı sırada kulübesinin içinde sepet ördüğü, yangının kulübesinin etrafını sardığı halde ona zarar vermediği, bunun sebebini soranlara ise "Ben Rabbim'den beni ateşte yakmaması için söz aldım." dediği nakledilmektedir. **A.e.**, s. 915. Marangozluk yapan zâhidle ilgili anlatılan olay için ayrıca bkz. **A.e.**, s. 468-469.

¹⁸³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 217; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, s. 368. Burada onun bir mushafı dört aylık bir sürede yazdığı rivayet edilmektedir.

¹⁸⁴ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 55; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VI, s. 229; İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. III, s. 241; "Zemmi'd-dünyâ", s. 523.

¹⁸⁵ Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, **el-Mücâlese ve cevâhirü'l-ilm**, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1998, C. VII, s. 196.

el-Mülâî, Bişr b. Mansûr, Yusuf b. Esbât, Ebû Davud el-Haferî,¹⁸⁶ Muhammed b. el-Mübârek es-Sûrî'yi bu zâhidlerden sayabiliriz.

Tablo 1.7 : Memurluk Yapan Zâhidler (H. 22-230)

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	İşi
Mesrûk	63	Kûfe	Irak	Kadı
Süleym b. İtr	75	n/a	Mısır	Kadı
Şurayh el-Kâdî	80	Kûfe	Irak	Kadı
Ebû İdris el-Havlânî	80	Şam	Suriye	Kadı
Şakîk b. Seleme Ebû Vâil*	82	Kûfe	Irak	Yönetici
Abdurrahman b. Ebû Leylâ*	83	Kûfe	Irak	Kadı
Saîd b. Cübeyr*	94	Kûfe	Irak	Kadı
Zürâre b. Evfâ	100	Basra	Irak	Kadı
Âmir eş-Şa'bî	104	Kûfe	Irak	Kâtip
Meymûn b. Mihrân	117	Rakka	Suriye	Kadı
Sa'd b. İbrahim b. Abdurrahman b. Avf	117	Medine	Hicaz	Kadı
İyâs b. Muâviye	122	Basra	Irak	Kadı
Sa'd b. İbrahim ez-Zühri*	127	Medine	Hicaz	Kadı
Mansûr b. el-Mu'temir*	132	Kûfe	Irak	Kadı
Zeyd b. Eslem	136	Medine	Hicaz	Yönetici
Ebû Hâzım Seleme b. Dînâr	140	Medine	Hicaz	Kadı
Âsım b. Süleyman el-Ahvel	142	Basra	Irak	Kadı
Leys b. Sa'd	175	n/a	Mısır	Kadı
Mufaddal b. Fadâle	187	n/a	Mısır	Kadı
Affan b. Müslim Ebû Osman es-Saffâr	220	Basra	Irak	Muaddil
Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm*	223	Bağdat	Irak	Kadı

* Sonradan memuriyeti bırakan zâhidlere işaret etmektedir.

Zâhidler arasında devlet işlerinde çalışanlara bakarsak, bu zâhidlerin çoğunun Kûfe ve Basra'da yaşadıkları görülmektedir. Tüccar olan zâhidleri ticaretin geliştiği bu iki şehirde nasıl daha çok görüyorsak, benzer şekilde memur zâhidleri de devletin idari merkezleri olmasından dolayı bu iki şehirde daha çok görmekteyiz. Dolayısıyla

¹⁸⁶ Haferî'nin evine ondan hadis dinlemek ve yazmak için gelen bir şahıs onun evde yün eğirdiğini görmüştür. O şahsın bu bilgiyi verdikten sonra ayrıca, "Ben onun gibi Allah için hadis yazdıran birini görmedim." demesi ise dikkat çekicidir. İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 775. Kaynaklarımızda hadis rivayeti yapan bazı râvilerle bunun karşılığında bağış veya ücret verildiğine dair nakledilenleri göz önünde tutarsak (İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. III, s. 522; C. IV, s. 496; C. VII, s. 178; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. V, s. 49; C. VI, s. 82; C. IX, s. 181.), Haferî'nin kendi el emeği ile çalışarak geçimini temin etmesi ve naklettiği hadisler karşılığında herhangi bir ücret istememesi takdir edilen bir davranış olmaktadır.

zâhidlerin büyük merkezlerde, sadece ticaretle sınırlı kalmayacak şekilde, devlet işlerini de kapsayan çalışma hayatının birçok farklı noktasında bulunduklarını ileri sürebiliriz.

Memurluk yapan zâhidlerin, diğer meslek gruplarındaki zâhidlere nazaran daha çok ilmî yönleriyle öne çıkan ve yaşadıkları dönemin hadis ve fıkıh ilimlerinde söz sahibi şahısları oldukları görülmektedir.¹⁸⁷ Yukarıdaki tablodan gördüğümüz üzere, bu alimlerin çoğu kadılık yapmışlardır. Bunların arasında kadılığın yanı sıra devlet kademelerinde mâli işlerin başında bulunmak vb. yöneticilik görevlerini üstlenenler olmuştur. Mesela Meymûn b. Mihrân, kadılık dışında beytûlmâl yöneticiliği ve haraç tahsildarlığı yapmıştır.¹⁸⁸ Âsım b. Süleyman el-Ahvel ise Kûfe çarşısında muhtesiplik yapmış, daha sonradan Medâin’de kadı olarak görevlendirilmiştir.¹⁸⁹ Ebû İdris el-Havlânî vâizlik yaparken sonradan bu görevden alınmış ve kadı olarak tayin edilmiştir.¹⁹⁰

Memuriyetin diğer meslek gruplarına göre farklı yanlarından birisi, kişinin geçimini aylık veya yıllık olarak aldığı maaşı ile sağlamasıdır. Burada maaş, kişi için diğer kazançlara göre daha sürekli ve garantili bir kazanç olmasının yanı sıra, miktarına göre kişiyi birikime veya zenginliğe daha kolay götürebilen bir kazanç olarak da düşünülebilir. Fakat memurluk yapan zâhidler açısından bu değerlendirmeleri yapmamıza olanak sağlayan verilere sahip değiliz. Kaynaklarımızda Leys b. Sa’d dışında kadılık görevinde bulunan zâhidlerin gelirlerine veya maaşlarına dair bir bilgiye ulaşamadık.¹⁹¹ Onun gelirinin ise yıllık 20-25 bin dinar olduğu

¹⁸⁷ Bu tespitimiz, hicrî ikinci asrın yarısına kadar zâhidlerle siyaset kurumu arasındaki ilişkiyi sadece zâhidlerle sınırlamayıp ulemâ ve siyasiler arasındaki ilişkinin bir parçası şeklinde ele almayı daha doğru bulan Başer’in yaklaşımını desteklemektedir. Hacı Bayram Başer, **Sûfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 69-70.

¹⁸⁸ Halit Ünal, “Meymûn b. Mihrân”, **DİA**, C. XXIX, Ankara, TDV Yayınları, 2004, s. 506.

¹⁸⁹ Mücteba Uğur, “Âsım el-Ahvel”, **DİA**, C. III, Ankara, TDV Yayınları, 1991, s. 475.

¹⁹⁰ Kendisinin bundan dolayı “Beni zevkle yaptığım işten azlettiler, isteksiz olarak üstlendiğim görevde bıraktılar.” diye yakındığı rivayet edilmektedir. Ali Yardım, “Ebû İdris el-Havlânî”, **DİA**, C. X, Ankara, TDV Yayınları, 1994, s. 168.

¹⁹¹ İslâm’ın erken döneminde kadıların maaşlarını konu edinen bir çalışma için bkz. Wadâd Al-Qâdî, “The Salaries of Judges in Early Islam: The Evidence of the Documentary and Literary Sources,” **Journal of Near Eastern Studies**, C. LXVIII, No: 1, 2009, s. 9-30. Yazar bu çalışmada hicrî ilk asırda Mısır ve Irak’ta görev yapan kadıların maaşlarını tespit ederek bunları karşılaştırmaktadır. Yazarın tespitine göre aylık maaşlar Mısır’da 10 ila 168 dinar, Irak’ta ise 100 ila 200 dirhem arasında değişmektedir. (s. 28).

zikredilmektedir¹⁹² ki bu meblağın oldukça fazla olduğu söylenebilir.¹⁹³ Aylık maaşının beş yüz dirhem olduğu nakledilen Affan b. Müslim'in¹⁹⁴ maaşı ise, Leys b. Sa'd'ın maaşı ile kıyaslamasak da, düşük bir meblağ olarak kabul edilebilir.¹⁹⁵

Memurluk yapan zâhidlerin arasında görevini bırakanlar veya azledilerek görevinden alınanlar olmuştur. Şakîk b. Seleme, Kûfe valisi tarafından şehrin mâli işlerine bakmakla görevlendirilmiş, fakat ölçüsüz harcamalara karşı çıktığı için görevinden alınmıştır.¹⁹⁶ Haccâc b. Yusuf zamanında kısa bir süre Kûfe kadılığı yapan Abdurrahman b. Ebû Leylâ'nın da sonradan bu görevinden azledildiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁷ Saîd b. Cübeyr de Haccâc'ın döneminde kadılık dahil farklı devlet işlerinde görev almış fakat daha sonradan ona isyan eden orduya katılarak Haccâc'ın verdiği görevi bırakmak durumunda kalmıştır.¹⁹⁸ Sa'd b. İbrahim ez-Zührî kadılık yapmış fakat sonradan bu görevinden azledilmiş,¹⁹⁹ Mansûr b. el-Mu'temir istemeden getirildiği Kûfe kadılığından iki ay içinde kendisini azlettirmiştir.²⁰⁰ Ebû Ubeyd ise on sekiz yıl devam ettiği görevinden telif çalışmalarına engel olduğu için ayrılmıştır.²⁰¹ Devlet işlerinde görev alan bu zâhidlerin tam olarak çalışmayı terk ettiklerini söylememiz zordur, zira gördüğümüz kadarıyla onların çoğu görevlerinden alınarak çalışmayı bırakmak durumunda kalmışlardır. Bu anlamda onların çalışmaya karşı çıktıkları için değil, maiyetinde çalıştıkları kişilere tepki olarak çalışmayı terk etmek durumunda kaldıklarını söyleyebiliriz.

¹⁹² Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *DİA*, C. XXVII, Ankara, TDV Yayınları, 2003, s. 165.

¹⁹³ Leys b. Sa'd'ın bu kadar yüksek gelir sahibi olmasına rağmen yıl geçmeden gelirinin çoğunu infak ettiği için kendisine zekâtın farz olmadığını bildiren rivayet, (İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 591; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VII, s. 322.) onun memurluk vasıtasıyla zengin olmadığına işaret ettiği kadar zühdüne de atıf yapmaktadır. Al-Qâdî'nin kadı maaşları ile ilgili ortaya koyduğu rakamları göz önüne alırsak, Leys b. Sa'd'ın gelirinin kadılık maaşından ayrı bir kaynağa dayandığını söyleyebiliriz.

¹⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 907. Ayrıca onun, bir râviyi ta'dil etmesi için kendisine teklif edilen on bin dirhemi "Ben sabit olmuş bir hakkı iptal edemem." diyerek reddettiği de söylenmektedir. *A.e.*, s. 907. Onunla ilgili verilen bu bilgi, hadislerin cerh ve ta'dilinde bazı şahısların rüşvet gibi yollara başvurduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

¹⁹⁵ Zira yakın dönemde yaşayan bazı tüccar zâhidlerin ticaretleri ile ilgili rivayetlerde, mesela bir elbisenin satışı ile ilgili beş yüz dirhem gibi tutarlardan bahsedilmesi, bu meblağın bir maaş olarak çok sayılmaması gerektiğine işaret etmektedir. İlgili rivayet için bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 269; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 15; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 181.

¹⁹⁶ Erdinç Ahatlı, "Şakîk b. Seleme", *DİA*, C. XXXVIII, Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 306.

¹⁹⁷ Abdullah Aydın, "İbn Ebû Leylâ, Abdurrahman", *DİA*, C. XIX, Ankara, TDV Yayınları, 1999, s. 436.

¹⁹⁸ Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", *DİA*, C. XXXV, Ankara, TDV Yayınları, 2008, s. 552.

¹⁹⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 451; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 169.

²⁰⁰ Salih Karacabey, "İbnü'l-Mu'temir", *DİA*, C. XXI, Ankara, TDV Yayınları, 2000, s. 143.

²⁰¹ Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *DİA*, C. X, Ankara, TDV Yayınları, 1994, s. 244.

Tablo 1.8 : İşçilik Yapan Zâhidler (H. 22-230)

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	İşi
Uveys b. Âmir el-Karanî	37	Kûfe	Irak	
İsimsiz	60 (?)	Medine	Hicaz	Çoban
Ali b. Sâbit	140 (?)	Basra	Irak	
Süleyman el-Havvâs	167 (?)	Şam	Suriye	
Hasen b. Halil b. Mürre	169	n/a	Mısır	
Feth b. Muhammed b. Vişah el-Mevsilî	170	Musul	Irak	
Kehmes ed-Da'â	181 (?)	Basra	Irak	
Ali b. Fudayl	187 (?)	Merv	Horasan	

Yukarıdaki tablo, çalışan zâhidlerden işçilik yapanları göstermektedir. Bu zâhidlerin, geçimlerini çoğunlukla günlük çalışarak temin ettiklerini söyleyebiliriz. Meşgul oldukları işlerin çeşitli olmasından ötürü onları sınıflandırmamız zordur. Mesela Ali b. Fudayl b. İyâz babasına ait develerle ücretle yük taşıırken,²⁰² Süleyman el-Havvâs'ın hasattan kalan ürünleri topladığı nakledilmektedir.²⁰³ Hasen b. Halil b. Mürre her cuma günü insanların un torbalarını ücretle taşıyarak kazancını sağlarken,²⁰⁴ Feth el-Mevsilî balık avlayarak, taş ocaklarında çalışarak ve tuğla pişirerek geçimini temin etmiştir.²⁰⁵

Çalışan zâhidleri meslek gruplarına ayırarak yaptığımız değerlendirmelerden şu neticelere varabiliriz: Çalışan zâhidlerin çoğunu ticaret ve üreticilik alanlarında görmemiz, onların bilfiil ticari hayatın içinde olduklarını göstermektedir. Alimlik vasfı öne çıkan zâhidleri daha çok memurluk alanında görmekle birlikte görevlerinden azledilenleri dikkate aldığımızda, yaygınlığı açısından memurluk diğer meslek grupları arasında daha alt sıralara kaymaktadır. Ayrıca çalışan zâhidlerden ticaretini terk edenler, memurluk görevini bırakanlar veya görevinden alınanlar, zühd hareketi içinde menfi yönde gelişen zühd-kesb ilişkisinin daha çok ticaret ve memurluk alanlarında belirginleştiğini göstermektedir. Üreticilik ve işçilik yapan zâhidler arasında işini bırakan herhangi bir zâhidin olmaması, zâhidlerin el emeği yoğun işlerde çalışıp kazanarak geçimi sağlamayı bir problem olarak görmediklerinin bir işareti

²⁰² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 458; *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. VIII, s. 298.

²⁰³ Hallâl, *el-Has 'ale't-ticâre*, s. 39. Bunun ücret mukabili yapılan bir işçilik olmadığı muhtemel olsa da onu da bu meslek grubu içinde değerlendirdik.

²⁰⁴ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 1154.

²⁰⁵ Mustafa Bilgin, "Feth el-Mevsilî el-Kebîr", *DİA*, C. XII, Ankara, TDV Yayınları, 1995, s. 455.

sayılabilir. Bu anlamda zühd-kesb ilişkisinde kesb tarafının, emek yoğun işleri değil daha çok kazanç potansiyeline sahip ticari işleri ve memuriyeti temsil ettiğini ileri sürebiliriz.

4.2. Zâhidlerin Muhtelif Geçim Yolları

Kaynaklarımızda tespit edebildiğimiz zâhidlerin %14'ünün çalıştığını göz önüne alırsak, bu noktada kalan %86'lık kesimin geçimlerini nasıl sağladıkları sorusu karşımıza çıkmaktadır. Hayatlarının en az bir döneminde çalıştıkları halde kaynaklarda buna dair bilgi verilmeyen zâhidler olduğu için bu kesimdeki her şahsı “çalışmayan” sınıfında değerlendirmemiz doğru olmaz. Bu zâhidlerin söz konusu oranı ne ölçüde düşürebileceğine dair bir çıkarımda bulunmamız mümkün olmasa da genel itibarıyla zâhidlerin geçim yolları ile ilgili edindiğimiz bilgiler bizi bu konuda daha doğru yorumlara götürebilir. Her hâlükârda burada asıl irdelenmesi gereken konu, çalışmayan zâhidlerin nasıl geçindikleri meselesidir. Bunu tam olarak ortaya koyduğumuzda, onların çalışma hayatı ile olan ilişkilerini ve ticari hayattaki konumlarını daha net görebiliriz.

Zâhidlerin helâl kazanç yollarına yönelik zorlayıcı yaklaşımlarını nispeten hafifleten ve kazançtaki helâllik sınırını daha net ve geniş bir şekilde ortaya koyan Muhammed b. Vâsi'ye göre bir malın temiz ve helâl olması için şu dört şarttan birini taşıyor olması gereklidir: Helâl olan bir ticaretle kazanılması, Kur'an'daki hükümlere uygun şekilde miras olarak düşmesi, kişiye müslüman kardeşi tarafından doğrudan elden verilmesi, adil devlet başkanının tüm müslümanlara ganimetten dağıttığı paydan gelmesi.²⁰⁶ O, helâl kazancın sınırlarını bu şekilde belirlemekle aynı zamanda ticaret, memurluk, üreticilik veya işçilik gibi işlerde çalışmayan fakat bir şekilde geçinebilen zâhidlerin nasıl geçindiklerine dair bize önemli bir bilgi vermiş olmaktadır. Kaynaklarımızda onun verdiği bu bilgiyi teyit eden birçok örneğe rastlamaktayız.

Hayatlarının bir kısmında da olsa devletin kendilerine verdikleri tahsisat ile geçinen zâhidler olmuştur. Mesela Şakîk b. Seleme'nin (ö. 82/701) tahsisatının iki bin dirhem olduğu, bunu aldığı zaman ailesine yetecek miktarı ayırıp kalanını tasadduk ettiği nakledilmektedir.²⁰⁷ Yukarıda onun devlet işlerinde yöneticilik yaptığını fakat

²⁰⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. II, s. 353; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 194.

²⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 684.

sonradan görevinden alındığını görmüştük. Muhtemelen o, görevinden alındıktan sonra bu tahsisatı ile geçimini sağlamıştır. Önceden ticaretle geçimini temin eden Kâsım b. Muhaymire (ö. 100/718) ise Ömer b. Abdülaziz'in kendisine bağladığı aylık elli dinar tahsisattan sonra ticareti bırakmıştır.²⁰⁸ Bu iki zâhid haricinde devletin tahsisatı ile geçimlerini sağlayan başka bir zâhide kaynaklarımızda rastlamamaktayız. Devlet işlerindeki görevlerinden azledilen zâhidlerin Şakîk b. Seleme'de olduğu gibi sonradan devletten tahsisat aldıklarını varsaymamız ise zordur; zira onların çoğu devlet yöneticileri ile ilişkilerinin bozulması sonucu azledilmişlerdir. Fakat Abbâsî halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833), maddî imkânları zayıf olan hadis alimlerine -veya hadis rivayeti ile meşgul olan kişilere- bir miktar para dağıttığına dair nakledilen rivayet,²⁰⁹ devlet yöneticilerinin bu gibi yardımlarda bulunduğu bir göstergesi olabilir. Bu hadis alimleri arasında zâhidlerin olmasını muhtemel sayarsak, onlardan bir kısmının geçimlerinde devletin yardımını kullandıkları ileri sürülebilir.

Çalışmayan zâhidlerin devletin verdiği tahsisat veya yardımdan ziyade başkalarının, bilhassa arkadaşlarının yardımlarıyla geçimlerini sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Bunu doğrulayan, ilgili örneklerin çokluğu olduğu kadar bu örneklerde gördüğümüz zâhidlerin bir topluluk teşkil etmiş olmalarıdır. Hayseme b. Abdurrahman'ın (ö. 85/704) kendisine miras olarak kalan iki yüz bin dirhemi arkadaşlarına harcamış olması, onun bu mirası geçimleri hususunda yardıma ihtiyaç duyan ve bir grup teşkil eden zâhidlerle paylaştığının da bir işaretidir.²¹⁰ Âmir b. Abdullah'ın (ö. 124/741), bazı âbid şahısların secde anlarını kollayıp içinde para olan keseleri o sırada ayaklarının diplerine bıraktığı nakledilmektedir.²¹¹ Yani onun yaşadığı muhitte, ihtiyaç durumundan haberdar olduğu zâhidler vardı ve onları bu hususta gözetiyordu. Abadan'a gelen ve orada dağıtmak için yanında bin dinar olan bir şahsın, oranın zâhid ve fakirlerinin en faziletlisi olarak kendisine tanıtılan bir

²⁰⁸ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. IV, s. 496; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VI, s. 82.

²⁰⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VII, s. 178; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IX, s. 181; İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, Dârü'l-Hicr, 1988, s. 347.

²¹⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. IV, s. 582; "el-İhvân", s. 91. Onun bu parayı fakirler ile fakihlere dağıttığı nakledilmektedir. Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 196; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IV, s. 113. Karş. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 53.

²¹¹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. IV, s. 579; "el-İhvân", s. 89. Onları mahcup etmemek için bu şekilde onlara yardım ettiğini belirtmektedir. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, s. 435.

şahıstan bahsettiği rivayet,²¹² zâhidlere yapılan yardımın miktarını gösterdiği gibi onların sayısının çokluğuna dair de bir işaret olabilir. Diğer yandan, bir topluluktan ziyade şahıs olarak bu yardımlardan bahseden rivayetler de vardır. Mesela ne bir dinara ne de bir dirheme dokunmadığını, bir şey alıp satmadığını söyleyen Abdullah b. Ebû Zekeriya'nın (ö. 117/735) ihtiyaçlarını kendisine yardım eden kardeşleri/arkadaşları ile karşıladığı nakledilmektedir.²¹³ Ömer b. Zer'in (ö. 156/772) geçim sıkıntısından kurtulmak için yaptığı duayı duyan Muâfâ b. İmrân (ö. 185/801) onun için dört bin dirhem toplamıştır.²¹⁴ Gördüğümüz üzere, çalışmayan veya geçimlerini kazanmada sıkıntı çeken zâhidlerin ihtiyaçlarını onları tanıyan insanlar veya arkadaşları görmüştür.

Devletin veya herhangi bir şahsın verdiği yardımlar dışında zâhidlerden bazılarının geçimlerini sağladıkları farklı yollar da olmuştur. Bunları miras, kira gelirleri ve ortaklık olarak sayabiliriz. Mesela Davud et-Tâî (ö. 165/781) annesinden kalan dört yüz dirhem mirasla otuz yıl idare etmiştir.²¹⁵ Kendisini ibadete veren Alâ b. Ziyâd (ö. 94/712) kölesinin çalışması sonucu elde ettiği gelirlerden faydalanırken,²¹⁶ Abdullah b. Avn (ö. 151/768) ise kiraya verdiği dükkânlarının gelirleri ile geçinmiştir.²¹⁷ Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) ortaklık yaptığına dair bir rivayet onun geçimini sağlarken ticari bir işten faydalandığını göstermektedir.²¹⁸ Ayrıca kendisini ilme yönelttiği anlaşılan annesinin, gençlik yıllarında geçimi hususunda ona yardımcı olduğu da nakledilmektedir.²¹⁹ Her ne kadar bu örnekler zâhidlerin geçim yollarına dair bize bir fikir verse de bu örneklerin benzerlerine kaynaklarımızda çok rastlamamamız, bu geçim yollarını sınırlı sayıda zâhid için düşünebileceğimizi göstermektedir. Çalışmayan veya miras, kira gelirleri ve ortaklık gibi yollar haricinde geçimini temin etme imkânı olmayan zâhidlerin büyük bir kısmı zengin

²¹² İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, s. 949-950.

²¹³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 625; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. V, s. 150.

²¹⁴ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. IV, s. 578; "el-İhvân", s. 89.

²¹⁵ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 629; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VII, s. 346; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, s. 751.

²¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 824.

²¹⁷ A.e., s. 861. Onun hakkındaki rivayetlerin aynısı İbn Sîrîn hakkında da nakledilmektedir. Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 78; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. II, s. 268.

²¹⁸ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 371; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VII, s. 59.

²¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 782.

müslümanların veya zâhidlerin kendilerine yaptıkları yardımlarla geçimlerini temin etmişlerdir.

4.3. Zâhidlerin Ticaret ve Çalışma Anlayışları

Çalışan zâhidlerin ticaret ve çalışma anlayışlarını ortaya koyan rivayetleri birlikte değerlendirdiğimizde, hicrî ilk iki asırda zâhidlerin ticari hayatta ne derece var olduklarına ve iktisadi hayatı hangi açılardan etkilediklerine dair bazı ipuçları elde edebiliriz. Genel olarak baktığımızda, zâhidlerin çalışma anlayışlarının iki boyutta geliştiği görülmektedir. Bunlardan birincisi, onların kazanç yollarına dair ortaya koydukları yaklaşımlardır ki bunlar üzerinden zâhidlerin neden bazı kazanç yollarını tercih ederken diğerlerini tercih etmediklerini anlamlandırabiliriz. İkinci boyut ise onların kazancın nasıl olması veya nasıl olmaması gerektiği ile ilgili ortaya koydukları yaklaşımlardır.

Zâhidlerin kazanç yolları hakkındaki düşüncelerini ve tercihlerini ortaya koyan örnekler, aynı zamanda onların çalışma anlayışlarını daha iyi anlamamıza olanak sağlayabilir. Zâhidlerden bir kısmının bazı kazanç yollarını övdükleri görülmektedir. Mesela Mâlik b. Dînâr'ı (ö. 131/748) Mushaf yazarken gören Câbir b. Zeyd (ö. 93/711), onun yaptığı bu işi övmüş ve yemin ederek böyle bir kazancın helâl olacağını ifade etmiştir.²²⁰ Burada Mushaf yazma işinin, el emeğine dayanmasından ziyade, bizzat Mushaf'ı çoğaltmanın değeri ve bu bakımdan helâl oluşu arasında irtibat kurularak övüldüğü söylenebilir. Manifaturacılar çarşısında esnafa, Hz. İbrahim'in de manifaturacı olduğunu hatırlatarak işlerine sahip çıkmalarını tavsiye eden İshâk b. Yesâr (ö. 151/768)²²¹ ise, bir peygamber mesleği olması dolayısıyla kumaş ticaretine değer vererek onu diğer ticari işler arasında öne çıkarmaktadır.²²² Dolayısıyla o, ticareti reddetmeden, onun belirli bir alanını bir peygamberin çalışma tercihi ile irtibatlandırarak kesbi teşvik eden bir anlayış ortaya koymaktadır. Bu iki örnek, bazı zâhidlerin kesbe dair olumlu yaklaşımlarının dinî referanslar üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

²²⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. II, s. 367; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 215; İbn Ebi'd-Dünyâ *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 338; "İslâhu'l-mâl", s. 381.

²²¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IX, s. 63; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 598.

²²² Yukarıda ticaretle meşgul olan zâhidlerin çoğunun kumaş ticareti yaptıklarına dair tespitimiz, burada ortaya konan yaklaşımın tüccar zâhidler arasında benimsenmiş olduğuna işaret edebilir.

Diğer yandan zâhidler, kazanç yolları hakkındaki düşüncelerini çoğunlukla menfi yaklaşımlar üzerinden ortaya koymuşlardır. Bu anlamda zâhidlerin bir kısmının bazı kazanç yollarını hoş görmedikleri ve bunlar arasında birtakım mukayeseler yaptıkları görülmektedir. Mesela Hasan el-Basrî (ö. 110/728), sarraflığı faizle ilişkilendirip sarrafı fasık olarak nitelerken,²²³ Yezîd b. Meysere (ö. 115/733) köle veya hayvan tüccarı olmayı hiç istemediğini; fakat böyle bir ticaretin, fiyatının artmasını bekleyip pahalı bir şekilde müslümanlara satmak üzere yiyecek stoklamaktan daha iyi olduğunu ifade etmektedir.²²⁴

Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/719) ise, kendisine mektup yazarak İslâm’a girenlerin çoğaldığını ve bundan dolayı haraç verenlerin azalmasından korktuğunu söyleyen birisine şöyle cevap vermiştir: “*Bütün insanların müslüman olmasını, hatta (bu durumda haraç veren kalmayacağı için) benim ve senin çiftçilik yapıp elimizin emeği ile geçinmemizi isterdim.*”²²⁵ Burada onun, el emeğine dayanan kazancı sadece devletin sağladığı herhangi bir kazanca değil diğer kazanç yollarına da üstün tuttuğunu ve bu üstünlüğü ise el emeğinde daha çok helâl kazanç olma ihtimaline dayandırdığını ileri sürebiliriz.

Zâhidlerin arasında memurluk yapanların olduğunu ve bunların da çoğunun kadı olduklarını görmüştük. Fakat kadılığı bir geçim yolu olarak benimsemeyen ve buna karşı çıkan zâhidler de olmuştur. Mesela Amr b. Dînâr’a (ö. 126/743) halka fetva verip bu yolla rızık kazanması tavsiye edilmiş, o ise bunu kabul etmemiş; ne halka fetva vermeyi ne de bu yolla kendisine rızık gelmesini istemiştir.²²⁶ İlgili rivayet onun döneminde bu şekilde geçimini sağlayan fakihlerin olduğuna işaret ederken aynı zamanda bu tür işlerden kazanç sağlamaya yönelik eleştirel bir yaklaşımı da ortaya koymaktadır.

Yukarıda, Süfyân es-Sevrî’nin devlet yöneticilerinden birisinin altında memurluk yapan bir arkadaşına, buna ihtiyacı olsa dahi bu tür işlerde çalışmaması gerektiğine dair yaptığı uyarıya temas etmiştik. Devlet işlerinde çalışmayı menfi bulan bu yaklaşımı devletten gelecek herhangi bir bağış veya yardımı şüpheli bulan anlayışta

²²³ İbn Ebi’l-Dünyâ, *İbn Ebi’l-Dünyâ Külliyyâtı*, C. VII, s. 321-322; “İslâhu’l-mâl”, s. 370.

²²⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. V, s. 235; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. IV, s. 77.

²²⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. V, s. 305; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. IV, s. 200.

²²⁶ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. III, s. 347; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 8.

takip etmemiz de mümkündür. Mesela Yusuf b. Esbât (ö. 195/810), insanlara bağışlar dağıtıldığı zaman bağışlanan dirhemler diğerlerine karışınca kadar alışverişin bırakılmasını tavsiye etmektedir.²²⁷ Yani o, haram veya şüpheli gördüğü bu paraların yoğun bir şekilde piyasada kullanılmasını, ticaretin helâllğine zarar veren önemli bir etken olarak görmektedir.

Genel olarak baktığımızda, zâhidlerin kazanç yollarına dair düşünceleri helâl kazanç çerçevesinde gelişmiştir. Bunu onların şüpheli kazançlardan kaçınma noktasındaki gayretleri ile birlikte değerlendirebiliriz. Hasan el-Basrî kazanç yollarına fesat karıştığını, bu yüzden kişinin sadece azığı kadar yani zaruri miktarda kazanması gerektiğini söyler.²²⁸ Onun bu tespiti ve uyarısı, kendi zamanında yaşayan müslümanların geneli açısından helâl kazanca ulaşma noktasında bir zorluğa işaret etmektedir. Durum böyle olunca kazancın miktarını düşürerek en az zararla bundan etkilenme yolu tavsiye edilmiştir. Yunus b. Ubeyd'in, ticarete kazanılmış helâl bir dirhemi bulması halinde onunla yapacağı yemekle hastaları tedavi edebileceğini ileri sürmesi²²⁹ de helâl kazanca ulaşmadaki zorluğu açıklayan bir ifade olarak görülebilir. Bu noktada zâhidlerin kazançtaki helâllik sınırını toplumdaki diğer insanlardan daha yukarıya çekerek bir anlamda toplumun genelinden ayrıştıklarını söyleyebiliriz.

Zâhidlerin çalışma ve ticaret anlayışlarını izleyebileceğimiz ikinci alan, onların kazancın nasıl olması gerektiğine dair yaklaşımlarıdır ki bunlar, çoğunlukla kazancın elde edildiği işin icra edildiği sırada ortaya çıkmaktadır. Zâhidlerin çalışma anlayışlarını daha canlı olarak gösteren bu yaklaşımlar, aynı zamanda onların çalışma hayatında benimsedikleri ilkeleri ortaya koymaktadır. Bu anlamda çalışma hayatının içinde olan zâhidlerin sergiledikleri tavırlar, -yukarıda meselenin ilk boyutunda gördüğümüze benzer şekilde- öncelikli olarak haram veya şüpheli kazançtan kaçınmak temelinde gelişmiştir. Bunu gösteren örneklerden bir kısmını aşağıda görebiliriz:

²²⁷ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. II, s. 700; "el-Vera", **Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ** içinde, C. VI, s. 538.

²²⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. II, s. 698; "el-Vera", s. 537.

²²⁹ İbn Ebi'd-Dünyâ, **İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı**, C. II, s. 697; "el-Vera", s. 537; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve**, C. II, s. 181. Karş. Beyhakî, **ez-Zühdü'l-kebîr**, s. 338.

Seksen bine mâl olan bir alışveriş yapan Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), aldığı mal ile ilgili içine bir şüphe düştüğü için onu satmaktan vazgeçmiştir.²³⁰ Başka bir seferinde ise, bir ticaretten elde ettiği kırk bin (dinarlık) kârı almamıştır. Nakledildiğine göre alimlerin hiçbiri, o parayı almaktan vazgeçme nedeninin helâl bir şey olduğunda ihtilaf etmemiştir.²³¹

Başka bir yerde şeker kamışı fiyatları yükselmişken ve bundan da haberi varken kendi beldesinde şeker kamışı satın alarak bu ticaretten otuz bin dirhem kazanan Hassân b. Ebû Sinân (ö. 125/742), sonradan böyle bir kazançtan rahatsızlık duyarak aldığı şekeri iade etmiştir.²³² Benzer şekilde, ipek fiyatlarının pahalandığı bir dönemde otuz bin dirheme ipek satın alan Yunus b. Ubeyd (ö. 139/756), satın aldığı kişinin fiyat artışından haberi olmadığını öğrenince aldığı ipekleri ona iade ederek otuz bin dirhemi geri almıştır.²³³ Yine Sûs'taki vekili kendisine oradaki ibrişim fiyatlarının arttığını haber verince, kendisi Basra'da ibrişim satın aldığı kimselere bu haberi söylemeden asla ibrişim satın almamıştır.²³⁴

Yunus b. Ubeyd, kendisine beş yüz dirheme giysi satmak isteyen bir kadına bu giysinin beş yüz dirhemden daha fazla edeceğini söyleyerek, sonunda giysiye bin dirhem verinceye kadar fiyatı artırmıştır.²³⁵ Ayrıca bir kadının kendisine altmış dirheme satmak istediği bir top kumaşı komşusuna sorup değerinin iki katı kadar edeceğini öğrenince onu almak istememiş ve kadına, ailesine gidip onlara bu konuyu danışmasını tavsiye etmiştir.²³⁶

²³⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. II, s. 266; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 74. Rivayette bu şüphenin ne olduğu söylenirse de faiz olmadığı belirtilmiştir. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, C. VII, s. 199; İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 818; *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 144.

²³¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. II, s. 266; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 74; İbn Ebi'd-Dünyâ, "el-Vera", s. 539; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, C. II, s. 64; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, s. 248; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 144. Bu durum onun vera' anlayışına işaret ettiği gibi, ticarete helâl ve şüpheli arasındaki sınırı belirlerken devrinde yaşayan diğer alimlerden ayrıştığını göstermektedir.

²³² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 118; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 383; İbn Ebi'd-Dünyâ, "el-Vera", s. 529; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 200.

²³³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 271; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 16; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 181.

²³⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 269; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 15; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, C. II, s. 181.

²³⁵ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 269; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. III, s. 15; İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 858. Yine buna benzer bir olay için bkz. İbnü'l-Cevzî, *A.e.*, s. 856.

²³⁶ *A.e.*, s. 856.

Normalde tüccarın kendi menfaatini düşüneceği, tedarikçisinin bilgi sahibi olmadığı hususları kullanarak kazancını artırmak isteyeceği varsayılabilir. Fakat tüccar olan bu zâhidlerin farklı bir ticaret anlayışına sahip olduğu görülmektedir; ticaretleri ile ilgili edindikleri bilgileri menfaatlerine aykırı olsa da satın aldığı kimselerle paylaşmışlar ve bu hususta içlerine düşen şüpheden kurtularak helâl kazancı elde etmeye çalışmışlardır. Bu anlamda, zâhidlerin ticaret anlayışlarını belirleyen en önemli unsurun, ticari muamelelerde doğruluktan hiçbir şekilde ayrılmamak olduğunu ileri sürebiliriz. Kaynaklarımızda ticaret yapan zâhidlerle ilgili zikredilen birçok örnek bunu gösterirken, aynı zamanda onların doğruluk temelinde ortaya koydukları ticaret anlayışları ile diğer tüccarlardan ayrıştıklarına işaret etmektedir.

Bu zâhidlerden bir kısmı, ticaret yaparken herhangi bir pazarlama amacı gütmenden ellerindeki ürün nasılsa onu doğru bir şekilde açıklayarak müşterilerine sunmuşlardır. Mesela Zâzân Ebû Amr el-Kindî'nin (ö. 82/701), sattığı kumaşları müşterilerine arz ederken varsa arızalı taraflarını onlara gösterdiği,²³⁷ Amr b. Kays el-Mülâî'nin (ö. 146/763) de kendisine dokumasının zayıf olduğu bildirilerek satılması için verilen bir kumaşı onun bu özelliğini söyleyerek müşterilerine sunduğu nakledilmektedir.²³⁸ Bir şahsa satması için koyununu verirken, o koyunda gördüğü huysuzluk halini alıcılara satış gerçekleşmeden söylemesini tembihleyen Yunus b. Ubeyd'i de burada zikredebiliriz.²³⁹ Belki her müslüman tüccardan beklenebilecek bir davranışı içermesi bakımından bu örnekleri sadece zâhidlere hasretmemiz gerekmeyebilir. Fakat bunların haricindeki bazı rivayetler zâhidlerin ticaretle doğruluğu nasıl anladıklarını ve uyguladıklarını göstermesi açısından önemlidir.

Mücemmi' et-Teymî (ö. 122/739), pazarda sattığı koyunun nasıl olduğunu soran bir müşterisine şöyle demiştir: "*Kendime olsa almazdım.*"²⁴⁰ Buna benzer şekilde, bir merkebini satışa arz eden Muhammed b. Vâsi' (ö. 123/741), onu kendisine

²³⁷ A.e., s. 702.

²³⁸ A.e., s. 743.

²³⁹ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. II, s. 683; "el-Vera", s. 528.

²⁴⁰ Bu konuşmaya şahit olan şahıs, ondan daha takvalı kim olabilir, diyerek onun ne kadar vera' sahibi olduğunu îma etmektedir. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 559; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. V, s. 89. Yine muhtemelen bu koyun hakkında; "Bana öyle geliyor ki bunun sütü şoraktır." dediği de nakledilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 732; İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. II, s. 683; "el-Vera", s. 528.

tavsiye edip etmeyeceğini soran bir şahsa, “*Eğer sana tavsiye edecek olsa idim onu satmazdım.*” demiştir.²⁴¹ Yunus b. Ubeyd ise, dükkânına kumaş almaya gelen bir şahsa işçisinin kumaşı salavât getirerek açtığını duyması üzerine o kumaşı kaldırmasını söylemiş ve kumaşı övmüş olması çekincesiyle onu satmaktan vazgeçmiştir.²⁴²

Gördüğümüz üzere bu zâhidler, müşterileri ile olan ilişkilerinde açık sözlü olmaktan geri durmamışlar, mallarının satılmaması pahasına olsa da ticari menfaatlerine zıt bir davranışta bulunmaktan çekinmemişlerdir. Bu örnekler, onların ticaretlerinde dürüstlükten hiçbir şekilde taviz vermediklerini göstermekle birlikte mallarını pazarlamak veya satışlarını artırmak gibi bir amaçla ticaret yapmadıklarına da işaret etmektedir.

Buraya kadar zâhidlerin ticari muamelelerine dair zikrettiğimiz örneklerde aslında onların kazanç karşısındaki tavırlarını da görmüş olduk. Helâl kazanç isteği ve bunu gerçekleştirmek için doğruluktan ayrılmamak olarak özetlenebilecek tavırları, onların kazancın çok olmasına sevinmekten ziyade bundan rahatsızlık duymalarının bir işareti olarak da görülebilir. Diğer bir deyişle, eğer bir kişi çok kazanıyorsa, bir zâhid için bu kazancın sorgulanması gereken bazı yönleri olmalıdır.

Halife Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/719) ile ilgili bir rivayet bu hususa açıklık getirebilir: Bir kölesi ona ait olan katırda çalışır ve kendisine günlük olarak bir dirhem getirirken bir gün kendisine bir buçuk dirhem getirince Ömer b. Abdülaziz bunun sebebini sormuş, köle ise satışların iyi gittiği için gelirin arttığını söylemiştir. Fakat o, bunu kabul etmemiş, katırı çok yorduğu için daha fazla kazanç elde edildiğini söyleyip kölesine katırı üç gün dinlendirmesini emretmiştir.²⁴³ Bu rivayet onun, yaptırdığı işte çok para kazanma gibi bir amacı olmadığını; çok kazandıracak müşteri potansiyeli olsa dahi günlük iş yapma kapasitesini zorlayacak şekilde çalışmaya da karşı çıktığını göstermektedir.

Bir arazisini satmak isteyen Abdurrahman b. Mehdî’ye (ö. 198/813) tellâl, dönümüne iki yüz elli dinar verdiklerini fakat harap durumdaki arazinin bakımı

²⁴¹ İbnü’l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 836; İbn Ebi’d-Dünyâ, *İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı*, C. II, s. 685; “el-Vera”, s. 529.

²⁴² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 271; *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. III, s. 16; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, C. II, s. 179. Aslında burada malı övmek gibi bir durum ilk bakışta anlaşılmasa da böyle ir duruma sebebiyet verme ihtimalinden dolayı onun bundan rahatsızlık duyduğu söylenebilir.

²⁴³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. V, s. 260; *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. V, s. 273.

yapılırsa dönümünü elli dinar fazlasına, böylece toplamda dört bin dinara satabileceğini söyleyince o bu meblağı çok bularak kızmış; bir âyete²⁴⁴ işaret ederek yüz bin dinar da olsa bunu kabul etmeyeceğini ifade etmiştir.²⁴⁵ Burada da dikkatimizi çeken nokta, onun kazancın çok olmasından sakınması ve böyle bir kazancın temiz olma ihtimalinin az olacağına inanmasıdır.

Ticaret yapan zâhidlerin kazançla ilgili tutumlarını onların az kazançla iktifa ettiklerini gösteren rivayetlerden de takip edebiliriz. Burada az kazancın çoğunlukla onların günlük ihtiyaçlarını görecektir meblağı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Mesela Kehmes ed-Da'â'nın (ö. ?) günlük iki danik ücrete kireç işinde çalıştığı, kazandıkları ile meyve alıp onu annesine götürdüğü nakledilmektedir.²⁴⁶ Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/783) çarşıda giysi sattığı, fakat sattığı giysilerden biraz kazanç elde edince tezgâhını toplayıp başka bir şey satmadığı; bu kazancının ise onun günlük yiyeceği kadar bir miktar olduğu rivayet edilmektedir.²⁴⁷ Esved b. Sâlim'in (ö. 213/828) ise simsarlık yaptığı, yarım danik kazandığı zaman ise o günkü işini bıraktığı nakledilmektedir.²⁴⁸ Diğer yandan, üreticilik yapan zâhidlerin de kazancının çok olmadığı görülmektedir. Mesela Utbetü'l-Gulâm bir fîls olan sermayesini şu şekilde çalıştırmıştır: Bir fîlsle hurma yaprağı almış, onu işleyerek üç fîlse satmış; kazandığı bir fîlsle tasadduk etmiş, bir fîlsle tekrar mal almış ve kalan bir fîlsle de kendisine yiyecek almıştır.²⁴⁹ Aslında onun bir fîls sermayeyi üç katına çıkarmış olması ticari bakımdan kazançlı bir iş yaptığına işaret etmektedir; fakat bu miktarın çok düşük olması onun iş hacminin de sınırlı olduğunu göstermektedir. Anladığımız kadarıyla bu zâhidlerin ticaret yaparken çok fazla kâr etme gibi bir amaçları olmamış, çalışma ile

²⁴⁴ Kur'an, 5/Mâide, 100: "(Ey Muhammed!) De ki: 'Pis ile temiz bir olmaz. Pisin çokluğu hoşuna gitse bile.' Ey akıl sahipleri! Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz." [Diyanet İşleri Başkanlığı Meali]

²⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 906.

²⁴⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 24; İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve**, s. 863. Bir veya iki danik kazancın günlük geçim için yeterli oluşuna dair Hassân b. Ebû Sinân ile ilgili rivayet için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. II, s. 380; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. III, s. 117.

²⁴⁷ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, C. VI, s. 250; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 91; İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 893.

²⁴⁸ Beyhakî, **Şuabu'l-îmân (Trc.)**, C. II, s. 291.

²⁴⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 55; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. VI, s. 229. Rivayeteki bilgiye göre o zamanlar üç fîls, bir danik etmektedir. Ayrıca bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 57; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. VI, s. 231.

tek amaçladıkları şey günlük maişetlerini temin etmek olmuştur. Bu bağlamda onları, günlük rızık anlayışına sahip zâhidlerden saymamız mümkündür.

Diğer taraftan, sadece günlük nafakası için çalışmayan zâhidlerin olduğunu da dikkate almamız gerekir. Bu zâhidlerin çoğu ticaretle meşgul olmuşlar ve kazandıklarının büyük bir kısmını ihtiyaç sahipleri ile veya kazancı olmayan zâhidlerle paylaşmışlardır. Ticaret yapmış olan iki zâhidin ticaret amaçlarını açıkça ortaya koyan ifadeleri, onların neden sadece az bir kazançla yetinmemiş olduklarına işaret etmesi açısından önemlidir: Hassân b. Ebû Sinân yoksullar olmasaydı ticaretle uğraşmayacağını söylerken,²⁵⁰ Abdullah b. Mübarek ise Fudayl b. İyâz'a hitaben "Eğer sen ve arkadaşların olmasa idi ticaretle uğraşmazdım." demektedir.²⁵¹ Yani onların ticaret yapıp para kazanmaya çalışmalarının sebebi, yoksullara ve ihtiyacı olan arkadaşlarına yardım etmektir. Onların yardım ettiği şahıslar arasında belki ticareti önemsemeyenler olmuştur, fakat ticareti infak etmenin bir yolu olarak gören bu zâhidlerin ticareti ve kazancı önemsedikleri anlaşılmaktadır.

Ticari hayatın içinde zâhidleri satıcı tarafında değil alıcı tarafında gördüğümüz rivayetler, onların ticaret anlayışlarına dair bazı çıkarımlarda bulunmamıza olanak sağlayabilir. Özellikle alim kimliği ile ön plana çıkan zâhidlerin toplum içindeki yüksek itibarlarından dolayı ticari hayatta farklı muamele gördükleri anlaşılmaktadır. Elbise almak için manifaturacıya giden İbn Muhayrîz (ö. 99/717) bir kumaşın fiyatını sormuş, onu tanımayan manifaturacı kendisine bir fiyat söyleyince o sırada dükkânda bulunan başka birisi "İbn Muhayrîz'e iyi dayran." diyerek onu tanıtmaya ve böylece fiyatta ona indirim yapmasını sağlamaya çalışmıştır. Bunun üzerine İbn Muhayrîz, "Ben dinimle değil, paramla satın almak için geldim." diyerek dükkânı terk etmiştir.²⁵² Burada onun, ticari muamelelerde kişinin dindarlığının veya dinî itibarının pazarlık konusu edilmesine ve bu sayede menfaat elde edilmesine şiddetle karşı çıktığı görülmektedir. Buna benzer şekilde, Muhammed b. Yusuf el-İsfahânî'nin de (ö. 184/800) "Beni tanırlar da müsamaha gösterirler ve bundan dolayı dinimden

²⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 879.

²⁵¹ A.e., s. 1016.

²⁵² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. V, s. 138; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. III, s. 609. Karş. Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât*, s. 115.

*geçimimi sağlamış olurum.” diye ihtiyacı için tek bir fırından alışveriş yapmadığı nakledilmektedir.*²⁵³

Ticaret yapan zâhidlerden bir kısmının ortaklık yaptıklarını görmüştük. Fakat onlardan bazısının ortaklığa çok sıcak bakmadıklarını da söylememiz gerekir. Mesela Yunus b. Ubeyd, borçlanmaktan daha iyi olsa da ortak olan malın çok kötü bir mal olduğunu, zira ortaklıkta altını bir gümüşün üzerine koyamadığını, ortaklıkla kazandığı yüz dirhem içinde on dirhemi helâl göremediğini ifade etmiştir.²⁵⁴ Burada onun ortaklıkta gördüğü menfi yönün daha çok ortaklar arasında rızanın tesis edilememesi ve bunun da kazancın temizliğine etki etmesi ile ilişkili olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımı Dâvud et-Tâî’de (ö. 165/781) görmemiz de mümkündür. Annesinden kendisine kalan dört yüz dirhem mirası otuz yıl kullanan, bu para bitince evinin çatısını söküp sııkları, kerpiçleri satmaya başlayan Tâî, o parçalardan bir kısmını sermaye olarak alıp çalıştırmayı ve kârından kendisine vermeyi öneren bir arkadaşının teklifini kabul etmiş, fakat sonradan o kazancın içine temiz olmayan bir şeyin karışmasından korktuğunu söyleyerek bundan vazgeçmiştir.²⁵⁵ Yani bazı zâhidlerin ortaklık karşısındaki menfi tavırları, ortaklıktaki kazanca şüphe karışmasının büyük bir olasılık olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

Sonuç itibarıyla, zâhidlerin çalışma anlayışlarının büyük ölçüde helâl kazanç çerçevesinde geliştiğini söyleyebiliriz. Sadece kazanç yolları açısından değil, kazancın nasıl olması gerektiğine dair ortaya koydukları fikirler ve tavırlar, onların çalışma anlayışlarının daha çok “çalışma ahlâkı” üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Bu anlamda, ticari hayatta karşılaşılabileceğimiz zâhidlerin sayısından ziyade onların sergiledikleri çalışma ahlâkının daha önemli hale geldiği görülmektedir. Hicrî ilk iki asır boyunca çalışma hayatındaki zâhidlerin sayısını az olarak kabul etsek de, onların ticari muamelelerinde benimsedikleri yaklaşımlarla bir çalışma ahlâkı oluşturarak müslümanların çalışma anlayışlarını etkilemeye çalıştıklarını ileri sürebiliriz.

²⁵³ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VIII, s. 231; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 376.

²⁵⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. II, s. 274; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. III, s. 17; İbnü’l-Ca’d, *Müsned*, s. 204.

²⁵⁵ İbnü’l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 751-752.

İKİNCİ BÖLÜM
ZÜHD HAREKETİNİN SİSTEMATİK YAPI KAZANMASI:
TASAVVUFUN DOĞUŞU VE TEPKİLER
(H. II-III. ASIRLAR)

1. Zühd Söyleminin Fakirlik Temelinde Yorumlanması:
Tasavvufun Doğuşu

Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde belirginleşen zühd söyleminin ilerleyen yakın dönemdeki temsilcileri çoğunlukla sûfiler olmuştur. Bu temsiliyeti sadece sûfilere hasredemeyişimizin sebebi, sûfilerle aynı zamanlarda yaşayan ve zühdü toplumdan ayrı bir şekilde kendi hayatlarında bireysel olarak sürdüren zâhidlerin varlığının yanı sıra hadis, fıkıh gibi dinî ilimlerde temayüz etmiş birçok alimin de zühd hayatını benimsemiş olmasıdır. İlk dönem tabakat kitaplarına baktığımızda bu durumu rahatlıkla görmekle birlikte bunun bir sorunu önümüze getirdiği de gerçektir: Kimin zâhid kimin sûfi olduğu, zâhid ve sûfi arasındaki ayrımın nasıl belirleneceği önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaklarımızdaki birtakım rivayetlerde gördüğümüz, söz gelimi kendisi ile bir mescitte veya bir dağda karşılaşılan, zamanının büyük kısmını ibadetle geçiren ve kerametleri nakledilen şahısların zâhid olduklarını varsayabilirken onları sûfi olarak tanımlamakta zorlanmaktayız. Diğer yandan hadis rivayeti ile meşgul olmuş, şehirlerde yaşamış fakat zühdü gereği dünyevi meselelerden uzak durmuş ve çok ibadet etmesi ile tanınmış bazı alimleri de zâhid olarak değerlendirebilmemize rağmen onların sûfi olduklarına dair bir çıkarımda bulunmamız kolay değildir.

Bu tanımlama sorununun bir yönünü, ilk gruptaki zâhidler için isimleri dahil kendileri hakkında yeterli bilgiye sahip olamayışımız oluşturmaktadır; zira onlar hakkında zühdlerini gösteren birkaç söylem veya davranış haricinde herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sorunun diğer yönü ise, “sûfi” kavramının ne zaman kullanılmaya başlandığı ve bu ismin tam olarak kimleri nitelediğine dair belirsizliklerle ilgilidir. Özellikle hicrî ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın ilk yarısında zâhid ve sûfi kavramları arasında belirgin bir farklılıktan söz etmek zordur; bu ikisinden birisi ile isimlendirilebilecek bir şahsın aynı zamanda “nâsik”, “âbid” ve

“ârif” gibi isimler alması da mümkündür. Fakat bununla birlikte bu dönem ve akabindeki yüzyıl boyunca sûfilerin zâhidler arasında bir grup olarak ortaya çıkmaya başladığını, yani bir anlamda diğer zâhid gruplardan ayrıştığını söylememiz gerekir. Bu ayrışmayı belirginleştiren etken ise, büyük ölçüde ilk sûfilerin zühd yorumları olmuştur.¹

1.1. Tasavvuf Kelimesinde Zühdü Açıklayan Üç Anlam

Sûfilerin diğer zâhid gruplarından ayrışmasının en önemli sebeplerinden birisi, benimsedikleri zühd anlayışlarını fakirlik çerçevesinde yorumlayıp bunu hayatın neredeyse tüm alanlarında uygulamış olmalarıdır. Onların kendi içlerinde zühde farklı anlamlar yükledikleri ve bu hususta farklılaştıkları söylenebilir, fakat birleştikleri nokta önemlidir; fakirlik temelinde zühdü prensipleri ve metotları olan bir hayat tarzına dönüştürmüşler. Önceki dönemlerde zâhidlerin daha çok bireysel tercihleri ile şekillenen zühd anlayışı ve buna bağlı zühd uygulamaları sûfilerle birlikte sistematik bir hale bürünmüş ve bu durum sûfilerin bir topluluk olarak toplum içinde tebarüz etmelerinde en önemli etkenlerden birisi olmuştur. İlk sûfiler kendilerinden önceki dönemde yaşayan zâhidlerden tevarüs ettikleri, dünyaya değer vermeme ve dünyada en azla yetinme esasına dayanan zühd anlayışını kendilerine özgü bir şekilde yorumlamış ve bu anlayışı hayatın farklı alanlarına yayarak tasavvufun teşekkül sürecini başlatmışlardır. Bu sayede daha önceden zühd olarak görülen uygulamalar veya yaşam tarzı sûfilerle birlikte zamanla hayatın daha geniş bir alanı içinde “tasavvuf” adı altında dillendirilmeye başlanmıştır.

Tasavvufun teşekkül ettiği süreçte dağ başlarında veya çöllerde yolculuk eden sûfileri görebildiğimiz gibi toplum içinde herhangi bir ilmî faaliyetle veya ticari bir işle meşgul olan sûfileri görmemiz de mümkündür. Buna imkân sağlayan saikleri ise sûfilerin zühde yükledikleri anlamda aramamız gerekmektedir. Zira farklı zaman ve mekânlarda yaşasalar dahi onları bir arada buluşturan temel, zühdü hayatlarında yaşarken söylem ve davranış anlamında birlikteliği büyük ölçüde sağlayabilmiş olmalarıdır. İlk sûfilerin hayatlarında bunun izlerini belirgin bir şekilde onların

¹ Ayrıca hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan, sûfilerin hayatları ve sözlerine dair bilgileri toplayan, benimsedikleri yolu açıklayan ve savunan eserler bize bunu açık bir şekilde göstermektedir. Sûfileri tanımlama sorununun bu eserlerle birlikte bir ölçüde çözümlendiği söylenebilir; zira bu eserlerde sûfilerin kim oldukları belirli isimler üzerinden anlatılırken aynı zamanda bu isimler çevresinde toplanan kişilerle birlikte bir topluluk olarak sûfilerin varlığı ortaya konmaktadır.

yiyecek, giyim ve mesken ihtiyaçlarını karşılarken görebiliriz. Bu anlamda Ebû Turâb en-Nahşebî'nin (ö. 245/859) şu sözü onların zühd anlayışının bir özeti olarak görülebilir: “*Fakirin gıdası bulduğu şey, elbisesi vücudunu örten madde, meskeni konakladığı yerdir.*”² Şimdi, ilk sûfilerin zühd yorumlarını özetleyen bu sözün iz düşümlerini ilk sûfilerin söylemlerinde ve davranışlarında arayarak onların zühdden tasavvufa doğru evrilen sürece nasıl etki ettiklerini görmeye çalışalım.

1.1.1. Zühdün Bir İlkesi Olarak Açlık

İlk sûfilerin zühd anlayışlarını en belirgin şekilde takip edebileceğimiz alan, insanı hayatta tutan ve bir bakıma onu hayata bağlayan yiyecek ihtiyacıdır. İnsanın dünya ile ilişkisini kuran veya kesen bir araç olması bakımından bu ihtiyaca yönelik ilk sûfilerce ortaya konulan yaklaşımlar, doğrudan onların zühd anlayışlarında belirleyici olmuştur. Bu doğrultuda dünyalıklardan uzaklaşmanın ve onlara karşı tepkinin bir ifadesi olarak açlık zühdün önemli bir ilkesi yapılırken aynı zamanda sûfileri diğer zâhid gruplarından ayıran bir vasıf haline gelmiştir.

Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Iraklılar'ın zühd konusundaki ihtilaflarından bahsederken zühdün uzlete çekilmek, nefsin isteklerinden kaçınmak olarak görüldüğünü; bazılarının ise zühdü tokluktan uzak durmak şeklinde anladıklarını söyler.³ Açık bir şekilde belirtilmese de buradaki söz konusu ihtilafların Irak'ta yaşayan zâhidler veya sûfiler arasında dile getirildiği düşünülebilir. Bu bakımdan hicrî ikinci yüzyılda Irak'ta, tokluktan kaçınmayı veya açlığı zühdün temeli sayan bir anlayışı benimseyen zâhid veya sûfî grupların varlığından bahsetmemiz mümkündür. Bu zühd anlayışının hicrî üçüncü asırda da bazı sûfiler tarafından sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.⁴ Bununla birlikte burada asıl dikkat çeken nokta, zühdü açlık temelinde yorumlayan bu anlayışın ilk sûfiler tarafından süreç içinde tasavvufla irtibatlandırılmaya başlanmasıdır. Zira ilk sûfilerden bir kısmı açlığı ve buna dayanma kabiliyetini oldukça önemsemiş ve bunu tasavvufta bir nevi kıtas olarak değerlendirmişlerdir.

² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 113.

³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VII, s. 300-301; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. IX, s. 258. Karş. Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî, **Kitâbü'z-zühd ve sıfatu'z-zâhidîn**, s. 32.

⁴ Mesela Muhammed b. Fadl el-Belhî (ö. 319/931), dünyayı insanın karnı ile özdeşleştirerek kişinin karnı hakkında ne kadar zühd sahibi ise dünyaya karşı da o kadar zâhid olacağını söylemektedir. Beyhakî, **Suabu'l-imân (Trc.)**, C. VI, s. 10.

Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin, Allah'ın dünyalıkları sevdiğine de sevmediğine de verdiğini, açlığı ise kendi katında hazine gibi saklayıp ancak özel olarak sevdiği kimselere verdiğini söylerken⁵ aslında açlığa özel bir anlam yükleyerek onu sûfilere has kıldığı ileri sürülebilir. Sûfilik yoluna girmek isteyenlerin nefislerinde ölümden dört haslet kılmalarını tavsiye eden Hâtim el-Esam'ın (ö. 237/851), ilk olarak zikrettiği ve “beyaz ölüm” olarak tanımladığı ölüm açlıktır.⁶ Üç gündür aç olan müritlerinden birisinin karpuz kabuğuna el uzattığını görünce onun bu davranışını yadırgayan Ebû Turâb en-Nahşebî (ö. 245/859), ona tasavvuf yolunda başarılı olamayacağını söylemiş ve gidip çarşıda çalışıp para kazanmasını tavsiye etmiştir.⁷ Buna benzer şekilde Ebû Ali er-Ruzbârî (ö. 322/933) de beş gün hiçbir şey yemeyen bir sûfinin açlığını izhar etmesi durumunda pazarda çalışıp kazanarak maişetini temin etmesi gerektiğini söylemiştir.⁸ Bu örnekler, açlığa tahammül etmenin tasavvufun bir ilkesi yapılmasının yanı sıra ilk sûfilerin bunu kendilerini toplumdaki diğer insanlardan ayıran önemli bir özellik olarak kabul ettiklerini de göstermektedir.⁹

Diğer yandan ilk sûfiler, açlıkla ilgili tahammül sınırını farklı noktalarda çizmiş olsalar da neticede bu sınırı zaruretlerle belirlemişlerdir. Böylece açlık, belirli bir süre uygulanması gereken bir eylem olmaktan çıkarak sûfinin hayatı boyunca esas alması

⁵ A.e., C. VI, s. 10.

⁶ A.e., C. VI, s. 9.

⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 114.

⁸ A.e., s. 194. Burada açlığa tahammül etmenin sınırını daha da ileriye götüren bazı sûfilerin olduğunu belirtmeliyiz. Mesela Sehl b. Abdullah (ö. 283/896), tasavvufa yöneldiği dönemde yaptığı çeşitli riyazetlerden bahsederken bir süre Arabistan kirazının yapraklarıyla beslendiğini, üç sene boyunca ince saman yediğini ve sonraki üç yıl da yılda üç dirhem azıkla geçindiğini söylemektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtu'l-kulûb: Kalplerin Azığı**, Çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayıncılık, 2014, C. IV, s. 144. (Bu esere bundan sonra '**Kûtu'l-kulûb**' şeklinde atıf yapılacaktır.) Anlaşıldığı kadarıyla onun riyazeti kısa bir süreliğine değil yıllarca sürmüş ve bu riyazetlerinde sadece belirli bir yiyecek ile iktifa etmiştir. Fakat bu iki husustan ziyade son üç yıldaki geçimi daha dikkat çekicidir ve muhtemelen kendisini en zorlayan riyazet de budur; zira yılda sadece üç dirhemlik azıkla geçinmesi, onun uzun süreli açlıklar çektiğine işaret etmektedir. Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî'nin (ö. 295/907) ise, bir çöl yolculuğu sırasında acıktığı halde mutat yoldan sebepleri arayarak rızık elde etmektense açlığa dayanma kudretine sahip olmayı tercih ettiği ve on yedi gün yiyip içmediği nakledilmektedir. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 254. Sehl ve Nûrî'nin bu uygulamaları, açlık konusunda aşırı bir tutum veya kendi bireysel tercihleri olarak değerlendirilebilir. Fakat bu tür uygulamaların ilk sûfiler arasında bir karşılığı olduğu muhakkaktır. Sûfilerin uzun süreli açlık örnekleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Sultan Adanır Salihoğlu, **Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık**, İstanbul, Hayykitap, 2019, s. 80-84.

⁹ Bu noktada, sûfiler nazarında açlık ve oruç arasındaki farka dikkat çekebiliriz. Tasavvufta çoğu zaman oruç ile birlikte zikredilse ve oruç şeklinde uygulansa dahi açlığın oruçtan farklı bir konuma sahip olduğunu ileri süren Salihoğlu, bunun en önemli sebebini, orucun tamamıyla umuma ait, açlığın ise sadece birtakım seçkin kimselerin veya tasavvuf yoluna girmiş salıkların uygulaması olması ile açıklar. Salihoğlu, **Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık**, s. 84.

gereken ve zaruretlar haricinde her zaman uyulması gereken bir ilke haline dönüşmüştür. Serî es-Sakatî (ö. 251/865) sûfilerin yemek tarzlarından veya ne derece az yediklerinden bahsederken “*hasta gibi yerler*” der.¹⁰ Bu ifade onların, yemeklerini herhangi bir zevk veya haz almadan yediklerini gösterirken aynı zamanda zaruret halinde yediklerine de işaret etmektedir. Gerçekten tevbe eden bir kişinin kendisini ayakta tutmasını sağlayacak zaruri şeyler dışında rahat içinde bir hayatı olmayacağını söyleyerek tasavvufa yönelen kişileri bu konuda uyardığı anlaşılan Sehl b. Abdullah’ın (ö. 283/896)¹¹ da sınırı zaruretle çizilen açlığın devamlılığını önemseydiği söylenebilir.¹² Zira zaruret durumunda yemenin anlamı kişiyi ölmekten kurtaracak derecede yemektir; bu durum ise bir sûfî açısından açlık halinin devamlı olmasını tercih etmek şeklinde değerlendirilebilir. İbrahim el-Havvâs (ö. 291/903) ise, bir şeye ihtiyaç duyduğunda hemen sebeplere sarılıp onu karşılamaya çalışmayı veya acıkınca hemen bir şeyler istemeyi sûfilerin âdâbına uygun bulmamaktadır.¹³ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), sûfilerin üzerine üç yerde Allah’ın rahmetinin indiğinden bahsederken ilk olarak yemek anını saymakta ve bunun sebebini ise tam ihtiyaç duymadıkça yemek yememeleri olarak zikretmektedir.¹⁴ Bu örneklerde gördüğümüz kadarıyla ilk sûfiler, bir sûfinin ne kadar ve nasıl yiyeceği ile ilgili esasları büyük ölçüde açlığı dikkate alarak ve zaruret sınırları çerçevesinde belirlemişlerdir.

İlk sûfilerin aç kalmayı kendileri için bir ilke olarak benimsemelerinin temelde iki dayanak noktası vardır. Bunlardan birisi, açlığın kişinin dünyevi arzularını azaltan veya yok eden özelliği sebebiyle dünyalıklardan veya zenginlikten uzaklaşmanın bir aracı olarak kabul edilmesidir. Diğer bir deyişle ilk sûfilerden bir kısmının, kişinin nefsî arzularını kırması ve onun hareket kabiliyetini sınırlamasından dolayı açlığı tercih ettikleri söylenebilir. Bu anlamda açlık, onların nazarında, kişiyi dünyevi arzulardan uzaklaştırması yönüyle zühdün önemli bir gereği olmaktadır.

¹⁰ Ebû Nasr Serrâc, **el-Lüma’**: **İslâm Tasavvufu**, Çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012, s. 209. (Bu esere bundan sonra ‘**Lüma**’ şeklinde atıf yapılacaktır.).

¹¹ Mekkî, **Kûtu’l-kulûb**, C. II, s. 187.

¹² Sehl b. Abdullah günde bir öğün yemeyi siddıkların, iki öğün yemeyi mü’minlerin yemek tarzı olarak kabul ederken üç öğün yemeyi hayvanların yemek tarzına benzetmektedir. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 231. Yine kendisinden nakledildiğine göre, öğünden öğüne yemek mü’minler için, ayakta duracak kadar yemek salihler için, zaruret miktarı yemek ise siddıklar içindir. Mekkî, **Kûtu’l-kulûb**, C. IV, s. 103.

¹³ Serrâc, **Lüma’**, s. 199.

¹⁴ **A.e.**, s. 207.

İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), kendisinin lezzetli yemeklerden ve zenginlerin yemeklerinden yemediğini gören ve ihtiyacı olduğu halde mi bunlardan uzak durduğunu soran şahsa ihtiyacı olduğu halde yemediğini söylemiştir.¹⁵ En hayırlı anlarını açlıktan karnının sırtına yapıştığı anlar olarak gören Ebû Süleyman ed-Dârânî,¹⁶ nefsini hor kılmak isteyen kişi için aba giyinmektense bir gece aç kalmasının daha iyi olacağını ileri sürmektedir.¹⁷ Yani o, kişinin nefsini küçültmesinde açlığın daha etkili bir yöntem olduğunu düşünmektedir. Misafir gittiği bir yerde kendisine ikram edilen yemeği, “*Birinin yanında yemek yemek adetim olsa sizde yerdim. [...] Senelerdir canım patlıcan yemek istiyor, fakat bunu yemek mümkün olmadı.*” diyerek yemek istemeyen Bîşr b. Hâris (ö. 227/841), ikram sahibi yemeğin içinde helâl patlıcan olduğunu söylese de içindeki patlıcan yeme arzusu durulmadıkça onu yemeyeceğini söylemiştir.¹⁸ Serî es-Sakatî de kendisinde otuz yıldan beri bir havucu pekmeze batırarak yemek arzusu olduğu halde böyle bir imkânı olmadığından bahsetmektedir.¹⁹ Burada onun imkânı olmamaktan kastı muhtemelen havuç ve pekmezi bulamamak değildir; o, bu iki yiyeceğe dair içindeki arzusunun hâlâ devam etmesine rağmen bu imkânı nefesine vermediğine işaret etmektedir. Bu örnekler, ilk sûfîlerin yemek imkânı bulsalar dahi nefislerinin isteklerine engel olmak adına yemekten kaçındıklarını göstermektedir. Bu bakımdan onların zaruret halinde yemeyi önemsemelerinin nedenlerinden birisinin, yemeyi bir zevk veya haz alma aracı olarak görüp ondan uzak durma istekleri olduğu söylenebilir.

Bazı ilk sûfîlerin tokluğa dair ileri sürdükleri menfi görüşler, aynı zamanda onların neden açlığı önemsediklerinin birer işareti olarak kabul edilebilir. Bu anlamda onların, insanın nefsî arzularını yerine getirmesinin bir sonucu olan tokluğun sebep olacağı zarardan kaçınmanın bir yolu olarak açlığı tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Mesela İbrahim b. Edhem açlığın kalbi yumuşatacağını söyler.²⁰ Yani ona göre, kalbin kötülüklerden arınmasında ve saflaşmasında tokluktan uzak durmanın önemli bir rolü vardır. Yetmiş siddîkîn çok uyumanın çok su içmekten kaynaklandığı hususunda görüş

¹⁵ İbn Ebi'd-Dünyâ, *İbn Ebi'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. VIII, s. 121; “el-Cû”, s. 300.

¹⁶ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. VI, s. 11.

¹⁷ A.e., C. V, s. 686.

¹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 232.

¹⁹ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. V, s. 685.

²⁰ A.e., C. V, s. 687.

birliğine sahip olduğunu zikreden Ebû İshak el-Musûlî (ö. ?), muhtemelen tokluğun sebep olduğu olumsuzluklardan birine işaret etmektedir.²¹ İbrahim el-Havvâs'ın (ö. 291/903) bir alimden naklettiğine göre, tok olan bir kişinin seher vaktinde gece ibadetine kalkmayı istemesi yerinde bir istek değildir.²² Bu iki örnekte çok su içmenin ve tokluğun kişinin çok uyumasına sebep olmasından dolayı kişinin gece ibadetine engel olması ihtimaline dikkat çekilmektedir; bunun ise bir sûfî için kaçınılması gereken bir durum olduğu söylenebilir. Açlıkta ise bunun tersini düşünebiliriz; yani açlık kişinin daha çok ibadet etmesinde ona yardımcı olabilir. Dolayısıyla kişinin dindarlığına menfî etki eden tokluğun zıddı olarak açlık, dindarlık için önemli bir konuma gelmektedir. Neticede ilk sûfilerce dünyevi arzulara muhalefet etmenin veya tepki göstermenin bir aracı olarak görülen açlık zühdün önemli bir ilkesi haline getirilmiştir.

İlk sûfîlerin açlığı bir ilke olarak benimsemelerinin ikinci temel dayanak noktası, haram yemekten kaçınmaktır. Bu hususta kaynaklarımızda zikredilen birçok rivayet, ilk sûfîlerin az yemelerinin veya aç kalmalarının önemli bir sebebinin “helâl yemek” meselesi ile irtibatlı olduğunu göstermektedir. Burada açlık, helâl yeme imkânının bulunmadığı bir durumda sûfî için tercih edilmesi gereken bir yol olurken aynı zamanda haram yemeye karşı da bir tepkiyi ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, haram veya şüpheli bir şeyi yememek, eleştirel bir tavır olarak aç kalmanın başka bir ifadesi olmaktadır. Bu noktada ilk sûfîlerin vera' anlayışlarını yansıtan örneklerin önemli bir kısmında açlık, açık bir şekilde ifade edilmemiş olsa da haramdan kaçınmanın zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk sûfîler arasında helâl yemek meselesinin, vera' anlayışlarının bir boyutu olarak iki yaklaşım üzerinden ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, sûfîlerin kendi yaşadıkları devirdeki devlet yönetimine tepkilerinin bir eseri olarak onun sağladığı tüm imkânlardan kaçınmayı salık veren yaklaşımdır. Hapiste kaldığı bir dönemde kendisine verilen yemekleri yemeyen Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), kendisinin daha önceden kardeş edindiği ihtiyar bir kadın yün eğirerek kazandığı paralardan ona yemek alıp göndermesine rağmen o yemekleri de yemekten kaçınmıştır. Bunun sebebi sorulunca ise, o yemeklerin bir zalimin tabağında kendisine

²¹ A.e., C. VI, s. 12. Onun su içmekle ilgili bu görüşünü yemek için de düşünmek mümkündür.

²² A.e., C. VI, s. 17.

geldiği için onları reddettiğini söylemiştir.²³ Zünnûn'un bu yaklaşımı, zulüm yaptıkları gerekçesiyle devrindeki devlet yöneticilerine karşı takındığı menfi tutumu gösterirken onlardan kendisine sağlanacak tüm imkânları da reddetme mânasını taşımaktadır; bu davranışın altında yatan sebep ise haramdan kaçınma isteğidir. İnsan için kurtuluşu üç şeyde gören ve bunların başında helâl yemeyi sayan Serî es-Sakatî'nin²⁴ ise helâl yemeye çok dikkat ettiği, ancak nereden geldiğini bildiği şeyleri yediği;²⁵ elinden geldiğince Irak bölgesinden gelen yiyecekleri yemediği nakledilmektedir.²⁶ Bu örneklerde şüpheliden veya haramdan kaçınmanın bir gereği olarak yememek, aynı zamanda eleştirel bir zühd eylemi olarak açlığın tercih edilmesi anlamını taşımaktadır.

Helâl yemek meselesini ortaya çıkaran ikinci yaklaşım ise doğrudan kazanç ile ilgilidir ve bu noktada konunun çerçevesi kişinin diğer insanlarla kurduğu ilişkiler belirlemektedir. Arkadaşı ile birlikte bir ekin işinde ücretle çalışan fakat işin sonunda aldığı ücreti tam olarak hak etmediğini düşünerek ağlayan İbrahim b. Edhem, arkadaşının bu ücret ile aldığı yemeği yemekten imtina etmiştir.²⁷ Diğer bir deyişle, kazancında şüpheden kurtulamamış olması onun aç kalmasının nedeni olmuştur. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) babasından kendisine otuz bin dinardan fazla miras kaldığı halde babası kadere inanmayan biri olduğu için bu mirastan hiçbir şey almamıştır.²⁸ Yani onun mirası reddetmesinin sebebi, babasının kazancını haram olarak kabul etmesi ve bundan kaçınmak istemesidir. Serî es-Sakatî Tarsus'ta bir evde iki âbid gencin yanında kalırken, âbidlerin ekmek yaptıkları tandır yıkılınca kendi parasıyla onu yenilemiş, fakat bundan sonra âbidler o tandırda ekmek yapmaktan çekinmişlerdir.²⁹ Burada âbidleri sûfî olarak nitelememiz mümkün olmasa da kazancı

²³ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. IV, s. 206-207.

²⁴ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. VI, s. 40.

²⁵ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. IV, s. 636.

²⁶ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. VI, s. 43-44. Gördüğümüz üzere, Irak'taki devlet yönetimine karşı takınılan tavır, bazı sûfileri o bölgenin devlet arazilerinde yetiştirilen tüm yiyeceklerden sakınmayı gerektirecek bir noktaya getirmiştir. Zünnûn el-Mısırî'nin Bağdat'ta hapsedildiğini göz önüne alırsak, yukarıda zikrettiğimiz üç örnek de bize Irak'ta yaşayan sûfiler için helâl yeme ve buna dair gelişen vera' anlayışının oradaki devlet yönetiminin uygulamaları ile doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu örnekler, ilk sûfilerin zulüm yaptıklarını düşündükleri devlet yönetimine karşı takındıkları keskin tavra işaret ederken aynı zamanda yemek tercihlerinde sınırı mümkün olduğunca yukarıya çektiklerini göstermektedir: Zulmeden devletin temas ettiği ve bundan dolayı haram şüphesi olan her yiyecekten uzak durmak.

²⁷ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. VI, s. 42-43.

²⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013, s. 211. (Bu esere bundan sonra 'Ta'arruf' şeklinde atıf yapılacaktır.).

²⁹ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. VI, s. 44.

konusunda bilgi sahibi olunmayan birisinin kazancından yememeyi salık veren yaklaşımın ilk sûfilerin vera' anlayışını etkilediği söylenebilir.

Diğer yandan, ilk sûfilerin kazançla ilgili yaklaşımlarını açlıkla irtibatlandıran etkenlerden birisi, şüpheli ve haram kazancın toplumda yaygınlaşması ve bununla irtibatlı olarak helâl kazanç olanaklarının azalmasıdır. Mesela yıllarca insan elinin değdiği şeylerden yemediği, yemeyi âdet haline getirdiği ot kökleri ile hayatını idame ettirdiği nakledilen Ebû Abdullah el-Mağribî'nin (ö. 299/911)³⁰ şüpheli ve haram kazanca bir tepki olarak böyle davrandığı söylenebilir. Aşırı bir uç olarak değerlendirilebilecek bu tavrı diğer sûfilerde açık bir şekilde görmesek de buna benzer yaklaşımları bazı sûfilerin hayatlarında bulabiliriz. Fakat burada meseleyi önemli kılan taraf, sûfilerin toplum dışına çıkışı veya kendilerini bu şekilde konumlandırmaları ile ilgilidir. Herhangi açık bir sebep ortaya konulmadan şüpheli olması hasebiyle insanların ellerinin değdiği tüm şeylerden sakınmak, kendi içinde insanları ve dolayısıyla toplumu terk mânasını içerdiğinden böyle bir tavrı benimseyen sûfiler için yaşam alanı diğer insanlara göre daha dar bir alana çekilmiş olmaktadır. Bu anlamda ilk sûfilerin dağlarda ve çöllerdeki yaşamlarını bu anlayışın izleri üzerinden değerlendirmek mümkündür. Meselenin diğer boyutu ise helâl kazanç/yemek bulma hususunda karşılaşılan zorlukların ilk sûfiler için önemli bir sorun olmaya başlamasıdır. Benimsediği usûlün beş temel üzerine bina edildiğini açıklarken Kur'an ve sünnete uymaktan sonra helâl yemeği zikreden,³¹ yemeğine dikkat eden kimseye zühdün davetsiz olarak geleceğini söyleyen³² Sehl b. Abdullah, hicrî üç yüz senesinden sonra kimsenin tevbesinin sahih olmayacağını, çünkü ekmeklerinin tevbelerini bozacağını ileri sürmektedir.³³ Kendisinin helâl yiyebilme imkânının zorluğuna dair endişelerini içeren bu yorum, sonraki dönemlerde yaşayacaklar için sorunun çok daha derinleşeceğini dile getirirken aynı zamanda zühdü açlık üzerinden ele alan ve yorumlayan sûfilerin bu anlayışlarının esasına işaret etmektedir.

1.1.2. Değersiz Elbiseler Giymek

³⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 125.

³¹ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. VI, s. 41-42.

³² A.e., C. VI, s. 40.

³³ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. II, s. 127.

İlk sûfîlerin zühd anlayışlarını izleyebileceğimiz ikinci alan giyimdir. İnsanın hayatını idame ettirmesine yarayan ve birincil ihtiyacı olan yiyip-içmekten farklı olarak giyimin, bir ihtiyaçtan ziyade kişinin toplum içinde diğer insanlara karşı duruşunu veya kimliğini sergileyen bir işlevi vardır. Bu bakımdan dünyaya değer vermemenin bir ifadesi olarak eski/yamalı veya değersiz elbiseler giymek şeklinde ortaya çıkan ilk sûfîlerin giyim tarzı, onları içinde yaşadıkları toplumdan farklı kılan ve ayırtıran unsurlardan birisi olarak öne çıkmıştır. Bu ayırışmanın özellikle hicrî ikinci asrın yarısından itibaren belirginleşmeye başladığını söyleyebiliriz.

Bîşr b. Hâris ile ilgili bir rivayet bize bu konuda bazı çıkarımlarda bulunmamıza olanak sağlamaktadır: Kendisi yamalı elbiseler giyen bir topluluğu görünce, onlara bu elbiselerle tanındıklarını ve bu sayede ikram gördüklerini söyleyerek Allah'tan korkmalarını ve yamalı elbiselerle dolaşmamalarını tembihlemiştir. Fakat o topluluktan birisi kendisine karşı çıkarak; yamalı elbiselerle tanınmaktan çekinmediklerini, din sadece Allah'a has kılınmıncaya kadar bu elbiselerle dolaşmaya devam edeceklerini ifade etmiştir. Onun bu cevabını beğenen Bîşr, bu düşünce ile olduğu zaman yamalı elbise giymenin mahzuru olmayacağına işaret etmiştir.³⁴

Bu rivayette iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi, hicrî ikinci asrın sonlarında yamalı elbise giyen zâhid veya sûfîlerin azımsanmayacak sayıda olmasıdır ki bu kişiler bir cemaat oluşturmuş ve toplum içinde giyimleri ile dikkat çekmeye başlamışlardır. İkincisi ise, yamalı elbiseler giymeyi kişinin dünyaya değer vermemesinin ve fakirliğin bir göstergesi olarak sayarsak, bazı zâhid veya sûfîlerin bu tür elbiseler giymeyi zühd anlayışlarının temeli yaptıkları ve bunu toplumdaki din algısına karşı bir eleştiri olarak ortaya koydukları görülmektedir. Diğer bir deyişle, dinin yalnızca Allah'a has kılınmasını zühdün bir amacı olarak kabul edersek, zenginliğin tezahürlerinden arınmayı ifade eden yamalı elbiseler giymek zenginlik eleştirisi olarak zühdün önemli bir aracı yapılmaktadır.

Kaba ve değersiz elbiseler giymeyi zühdün bir işareti sayan ilk sûfîlerin başında gelen Hâtim el-Esam, tasavvuf yoluna girecek kişilerin nefislerinde dört çeşit ölümü tatmalarını tavsiye ederken bunlardan birisi olarak giyside yama üstüne yama

³⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 213.

yapmayı saymaktadır.³⁵ Burada onun yamalı elbise giymeyi ölüme benzetmesi, muhtemelen giyime değer vermemeyi kişinin dünya ile ilişkisini kesmesinde önemli bir kıstas olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca yama üstüne yama yapmak, kişinin yeni elbise almaya yönelik arzularını gidererek bir anlamda zenginliğe karşı tepkisini içeren bir yaklaşımı ifade etmektedir. Dolayısıyla kişinin fakirliğini öne çıkaran bu yaklaşımın, en azından bazı sûfiler tarafından tasavvufun önemli bir esası haline getirildiği söylenebilir.

Bir zühd yorumu olarak kaba ve değersiz elbiseler giymek ilk sûfiler arasında yaygınlık kazanmış olsa da bu durumun beraberinde birtakım sorunlara yol açtığı görülmektedir. Zira bir sûfi için zenginliğin getireceği itibardan kaçınmanın bir ifadesi olan kaba ve değersiz elbiseler giymek diğer yandan dindarlık üzerinden bir itibara sebep olmaktadır. Bu bakımdan kaynaklarımızda ilk sûfilerin giyim konusundaki yaklaşımlarını içeren rivayetlerin çoğu, onların kendi aralarında gelişen giyim anlayışlarının tashihi üzerine odaklandıklarını göstermektedir. Diğer bir deyişle sorun, bir sûfinin neden kaba ve yün elbiseler giydiğini ortaya koymaktan ziyade niçin bu tür elbiseler giymesinin kendi başına bir anlam ifade etmeyeceği ile ilgilidir.

Zâhidin kalbinde nefsi arzuları varken zâhidliğini açığa vurmasını uygun görmeyen Ebû Süleyman ed-Dârânî, kalbinde dünyalıklara yönelik lezzetler kalmazsa kişinin ancak o zaman aba giyerek insanlara zühdünü gösterebileceğini, fakat bunun da gereklerini yapmasının zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, böyle bir durumda dahi zâhid kişinin insanların bakışından kaçınmak için zühdünü iki beyaz elbise ile gizlemesi zühdü açısından daha sağlıklı bir yoldur. Zira üç dirhemlik aba giyip de kalbinde beş dirhemlik aba arzusu bulunması kişi için şaşılacak bir durumdur.³⁶ Gördüğümüz üzere Dârânî, kaba elbiseler giymeyi zühdün bir işareti olarak saysa da böyle giyinmektense insanlar arasında bilinmemeyi temin edecek şekilde giyinmenin daha iyi olacağını düşünmektedir.

³⁵ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, C. VI, s. 9.

³⁶ İbn Ebî'd-Dünyâ, *İbn Ebî'd Dünyâ Külliyyâtı*, C. III, s. 151; "Zemmi'd-dünyâ", s. 469; Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî, *Kitâbü'l-zühd ve sıfatu'z-zâhidîn*, s. 23. Buna benzer bir rivayet Hâtim el-Esam'dan (ö. 237/851) da rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's-sûfiyye*, Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018, s. 51. (Bu esere bundan sonra 'Tabakâtu's-sûfiyye' şeklinde atıf yapılacaktır.).

Ebû Abdullah es-Siczî (ö. ?)³⁷ ise yamalı hırka giymemesinin sebebini açıklarken aynı zamanda bu tür giyinen kişilerin sahip olması gereken özelliklere dikkat çekmektedir: “*Fütüvvet yükünün altına girmeden yiğitlerin elbisesini giymek münafiklıktır. Yiğitlerin elbisesini sadece fütüvvet yükünü taşımaya katlananlar giyebilir.*”³⁸ Fütüvveti başkalarını mazur ve tam, kendisini ise kusurlu ve noksan görmek, tüm insanlara karşı şefkatli olmak olarak tanımlayan Siczî, bu ahlâkî olgunluğa erişmeyen bir kişinin yamalı veya eski elbise giymesinin bir anlamı olmadığına işaret etmektedir.³⁹ Burada onun, yamalı elbise giymenin sıradanlaştığına ve bu bakımdan anlamını da yitirmeye başladığına dikkat çektiği söylenebilir. “*Yamalı elbise incileri örterdi. Bugün ise mezbeleliklerdeki leş örtüsü haline geldi.*”⁴⁰ diyen Ebû’l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907) ise sadece eski elbiseler giymenin sûfî olmak için yeterli bir ölçüt olmayacağına işaret ederek kendilerini giyimleri üzerinden sûfî olarak tanıtan bazı çağdaşlarına ağır bir eleştiri yöneltmektedir.

Diğer taraftan, ilk sûfiler arasında yaygınlaşan bu giyim şeklinin aynı zamanda bir nevi geçim yoluna dönüşmesi, ilk sûfilerden bir kısmını rahatsız etmiştir. Mesela Ebû Turâb en-Nahşebî, yamalı hırka giyip tekkede işsiz güçsüz oturan sûfilerin bu tutumunu dilencilik yapmaya benzetmektedir.⁴¹ Burada onun işaret ettiği husus önemlidir, zira kaba elbiseler giymenin dilencilikle özdeşleştiği bir durumdan bahsetmekte ve bunu doğrudan sûfilerle ilişkilendirmektedir. Ebû Saîd el-Harrâz’ın (ö. 277/890), üzerinde iki hırka bulunan bir dervîşi Mescid-i Haram’da insanlardan dilendiğini görünce, “*Böyle insanlar da başkalarına yük oluyor.*” diye onu içinden ayıplaması⁴² da bu duruma örnek olarak verilebilir.

İlk sûfilerden yamalı elbise giymeyi eleştirenlerin bu tutumlarından onların değerli elbiseler giydikleri veya böyle bir giyim tarzını benimsedikleri çıkarılabilir mi? Yukarıda bu konuda ismi geçen sûfiler ve onlar arasında zikredilebilecek önde gelen ilk sûfilere baktığımızda bu soruya “hayır” şeklinde cevap verebiliriz. Zira

³⁷ Ebû Hafs el-Haddâd’ın (ö. 260/873) arkadaşıdır.

³⁸ Sülemî, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, s. 153.

³⁹ **A.e.**, s. 153.

⁴⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 119.

⁴¹ **A.e.**, s. 114.

⁴² **A.e.**, s. 328. Bu olayda; dervîşi içinden ayıplamasına rağmen dervîşin kendisine bazı âyetlerle cevap vermesi karşısında şaşırان Harrâz, yanlış düşündüğünün farkına varmıştır.

kaynaklarımızda Ahmed b. Hadraveyh⁴³ (ö. 240/854) ve Ebû Hafs en-Nîsâbü'rî⁴⁴ (ö. 260/873) dışında ilk sûfilerden değerli elbise giydiği nakledilen başka bir sûfinin ismine rastlamamaktayız.⁴⁵ O bakımdan bu sûfilerin giydikleri elbiseler muhtemelen eski veya yamalı olmayan ve toplum içinde de dikkat çekmeyen türde basit ve normal giysilerdi. Fakat diğer taraftan, yukarıda gördüğümüz yamalı elbise giyen sûfilere yönelik eleştirileri söylemde bırakmayıp uygulamaya geçiren bazı sûfi grupların olduğu da anlaşılmaktadır. Zühd iddiasında bulunduğu halde gösterişli elbiseler giyen bir topluluktan bahseden İbrahim el-Havvâs (ö. 291/903), bu kişilerin fakir görünmekten ve kendilerine sadaka verilir duruma düşmekten sakındıkları için insanların gözlerini boyayarak gösteriş yaptıklarını ileri sürmektedir. Ona göre bu gruptakiler dünyalık hırsıyla mal edinen ve dini kullanarak dünyalık elde etme peşinde olanlardır; onun için bu kişilerin aslında zühdle ilişkileri yoktur.⁴⁶ Bu eleştirinin muhatabı olan kişileri ilk sûfilerin kabul etmediği veya dışladığı bir grup olarak değerlendirirsek, değerli elbiseler giymenin ilk sûfiler arasında olumlu anlamda bir karşılığının olmadığını ileri sürebiliriz.

Sonuç olarak ilk sûfiler, dünyalıkların getireceği kazanımlardan kaçınmanın ve bununla irtibatlı olarak fakirliğin bir ifadesi olarak kaba ve değersiz giyimi öne çıkaran zühd anlayışını tasavvufun önemli bir esası olarak ele almışlardır. Bu giyim tarzının ilk sûfileri toplumda diğer insanlardan ayırt edecek bir vasfa dönüşmesi, tasavvufun teşekkül ettiği süreçte giyim odaklı zühd anlayışının gelişerek devam ettiğini gösterdiği gibi diğer yandan ilk sûfiler arasında bazı görüş farklılıklarını da ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, aslında bir anlamda değersizliği temsil eden giyim tarzlarının kendilerinin tanınması ve bir değer devşirme aracına dönüşme tehlikesine dikkat çeken bazı ilk sûfiler, tasavvufu giyimi temel alan bir zühd yorumundan uzaklaştırarak aynı zamanda kendilerini de diğer zâhid gruplarından ayırtırmaya çalışmışlardır. Böylece

⁴³ Ali b. Osman Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s. 112. (Bu esere bundan sonra '**Keşfu'l-mahcûb**' şeklinde atıf yapılacaktır.). "Hikaye ederler ki: Ahmed b. Hadraveyh, Bayezid Bistami'nin ziyaretine gittiği zaman, pahalı bir elbise olan kaba giyinmişti."

⁴⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 214. Ebû Hafs ipek gömlek ve değerli elbiseler giymesine rağmen evinin döşemesi kumdan ibaretmiş.

⁴⁵ Louis Massignon, İbn Atâ'nın büyük servet sahibi olduğunu ve yamalı elbise giyinen sûfilere tepki olarak kendisinin gayet iyi giyindiğini ifade etmektedir. Louis Massignon, **The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam**, Çev. Herbert Mason, New Jersey, Princeton University Press, 1994, s. 50.

⁴⁶ Mekki, **Kûtu'l-kulûb**, C. II, s. 482-483.

kaba ve değersiz elbiseler giymek ilk sûfileri ayırt eden bir vasıf olmakla birlikte bunun şartlarının veya esaslarının belirlendiği bir zühd anlayışı ortaya konularak ilk sûfilerle diğer zâhid grupların arasındaki farklılıklar belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

1.1.3. Uzlet ve Yolculuk

İlk sûfilerin zühd anlayışlarını takip edebileceğimiz üçüncü alan, onların yaşadıkları mekânlardır. Onların yeme-içmede en azını, giyimde en basitini tercih etme şeklinde benimsedikleri zühd tavırlarını genel olarak onların barınma anlayışlarında da izleyebiliriz. İlk sûfilerin içinde şehirlerde yaşayıp evi olanlar olduğu gibi dağlar veya çöller gibi şehir dışı bölgelerde yaşayanlar da vardı. Bunlardan ikinci grubun, ömürlerinin ne kadarını şehir dışı yerlerde geçirdiklerine dair çıkarım yapmamıza imkân sağlayan verilere sahip değiliz. Fakat şehirlerde yaşayıp ömürlerinin en azından bir kısmını dağlarda veya çöllerde geçirmiş ilk sûfilerin olduğunu bilmekteyiz. Şehirde yaşayan sûfiler için ev bir ihtiyaç olarak öne çıkarken dağ veya sahralarda yaşayan bir sûfi için bunun önemi büyük ölçüde azalmaktadır. Bu farkı dikkate alarak öncelikle şehirde yaşayan sûfilerin mesken ihtiyaçlarına nasıl bir anlam yüklediklerine bakabiliriz.

Kaynaklarımızdaki az sayıdaki rivayette, ilk sûfilerin dünyaya değer vermemenin bir gereği olarak evlerinin sade, eşyalarının da basit ve az olmasına özen gösterdikleri görülmektedir. Serî es-Sakatî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'ye evinde yalnız kendi cinsinden yani topraktan yapılmış kapları kullanmasını tavsiye etmesi,⁴⁷ değerli ve gösterişli eşya kullanmaktan kaçınmanın ilk sûfiler arasında önemsenen bir tavır olduğuna işaret etmektedir. *“Evinde bir çömlekten başka bir şeyin olmaması mümkünse öyle yap.”* diyen Cüneyd'in evinin gerçekten bu şekilde olduğuna dair nakledilen rivayet⁴⁸ de onun gayet basit bir evinin olduğunu göstermektedir. Öte yandan, ilk sûfilerden bir kısmının toplum içinde gördükleri gösterişli evlerden hoşlanmadıkları ve bunu da dillendirdikleri görülmektedir. Mesela Hâtim el-Esam Medine'ye geldiğinde, orada gördüğü şatafatlı binalardan rahatsız olmuş; kendisini karşılayanlara Hz. Peygamber'in sarayını sorarak orada iki rekât namaz kılmak istediğini söylemiştir. Böylece sade ve basit bir evde hayat süren Hz. Peygamber'in

⁴⁷ Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, C. II, s. 51.

⁴⁸ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 86.

uygulamasından oldukça uzaklaştıklarını orada bulunanlara îma yollu hatırlatarak onları kınamıştır.⁴⁹ Zühd anlayışının mekâna yansıması olarak görebileceğimiz bu tavrı şehirde yaşayan ilk sûfilerin geneline teşmil etmemiz mümkündür.

Şehir dışına çıktığımızda ise bir sûfi için barınma ihtiyacının daha farklı bir anlama büründüğünü veya büsbütün önemini yitirdiğini söyleyebiliriz. Dağda veya sahrada yaşayan ilk sûfiler, insanın en önemli ihtiyaçlarından biri olarak görülebilecek meskeni gereklilik olma durumundan çıkarmışlardır. Bunu yapmalarının muhtemel bir sebebi, bir mekâna ait olmaktan kurtulma istekleridir. Diğer bir deyişle onlar, meskeni kendilerini dünyaya bağlayan bir bağ olarak görüp ondan kurtulmaya çalışmışlardır. Bu anlamda onların yaptıkları iki önemli uygulama vardır: Uzlete çekilmek ve yolculuk yapmak. Burada yolculuğun kendi içinde uzleti içerdiği söylenebilir. Aslında onların üzerinde durdukları ana konu uzlet olmuştur; bu kimi zaman insanlardan uzak olmak anlamında bir yere çekilmek şeklinde olurken kimi zaman da uzun yolculuklara çıkmak tarzında olmuştur.

Sürekli yolculuk eden ilk sûfilerden birisi Ebû Abdullah el-Mağribî'dir (ö. 299/911). Nakledildiğine göre kendisi çoğu zaman müritleri ile birlikte sefer yapar; insan elinin değdiği hiçbir şeye elini uzatmaz, ancak kendisi için sökülen bitkilerin köklerinden yerdî.⁵⁰ Onun bu uygulaması, ilk sûfiler arasında insanlardan uzaklaşmak anlamındaki uzletin uç sınırlarını bariz şekilde gösteren örneklerden birisidir; insan elinin değdiği hiçbir şeye uzanmamak aynı zamanda barınmak gibi bir ihtiyacı hiçbir şekilde önemsemeyen uzlet ehlinin bir davranışı olabilir. Ebû Bekir ez-Zekkâk (ö. 291/903) ve Ebû Bekir el-Kettânî'nin (ö. 322/933) de yaklaşık yirmi sene sefer yaptıkları, bu seferleri sırasında ise mescitlerde konakladıkları ve nadiren insanlarla görüştükleri nakledilmektedir.⁵¹ Buradan öncelikle, sefer yapan sûfilerin her zaman dağlarda veya çöllerde kaldıklarını düşünmememiz gerektiğini çıkarabiliriz; sefer sırasında kaldıkları mescitler yol kenarlarında olabileceği gibi konakladıkları şehir veya köylerde de olabilir. Bu rivayetle ilgili ikinci önemli nokta ise, mescitlerin insanların toplandığı yerler olmasına rağmen sûfilerin insanlardan uzak durmayı tercih

⁴⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 198; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VIII, s. 80.

⁵⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 378.

⁵¹ **A.e.**, s. 378.

etmeleridir. Onların bu tutumunda, sefer ve uzlet arasında kurdukları yakın ilişkinin etkisi olmalıdır.

Kettânî, kendisine nasihat etmesini isteyen bir kişiye her gece başka bir mescidin misafiri ve fakiri olmaya, iki konak arasında bir garip olarak vefat etmeye çalışmasını tavsiye etmiştir.⁵² Onun bu tavsiyesi, sefer ve gariplik arasında irtibat kurması açısından önemlidir. Zira bu noktada seferin bir sûfî için anlamı fakirlik alanına kaymaktadır. Böylece bir şeye sahip olmama anlamında aynı zamanda fakirliği temsil eden gariplik ve bunu ortaya çıkaran sefer, bir sûfinin tüm hayatı boyunca benimsemesi gereken bir ilke olmaktadır. Diğer yandan Kettânî'nin, bir müridin Yemen'e sefer yaptıktan sonra tekrar oraya gitmek istemesi halinde onun terk edilmesini emretmesi, seferi tamamen fakirlik temelinde yorumladığını teyit etmektedir.⁵³

İlk sûfilerin mekânla bağlarını zayıflatan uzlet ve seferin, temelde hiçbir şeye sahip olmama veya kendilerinde sahiplik görmeme anlayışına dayandığını ileri sürebiliriz. Ayakkabısını, bardağını kendisine izafe ederek konuşan kişilerle arkadaşlık etmediklerinden bahseden İbrahim b. Şeybân'ın (ö. 330/941)⁵⁴ işaret ettiği bu anlayışın ilk sûfilerin meskenle ilgili yaklaşımlarında belirleyici olduğunu söylememiz mümkündür. Bu noktada uzlet ve sefer, ilk sûfilerin nasıl barındıkları ve nerede yaşadıkları ile ilgili meseleleri açıklamaktan daha çok bunlarla irtibatlı olarak onların mülk anlayışlarını ön plana çıkarmaktadır. Bu anlamda onların, dünyalık elde etmenin ve bu sayede rahat bir hayat sürmenin temelinde sayılabilecek "sahiplik" veya "mülkiyet" düşüncesine tepki göstererek uzlet ve yolculukla "sahip olmama" anlayışını ortaya koydukları söylenebilir. Sahipliği kişinin elde ettiği mallarla ilgili olduğu kadar onun ailesi ve akrabaları ile de ilgili olduğunu düşünürsek, ilk sûfilerden bir kısmı bu çerçevede sahip olabileceği mal-mülk, evlat veya diğer tüm kazanımlardan uzak durmayı tercih etmişlerdir.

1.2. Zenginliğin Reddi: Zühdün Fakirlikle Bütünleşmesi

⁵² A.e., s. 377.

⁵³ A.e., s. 379. Bu rivayette, o zamanlar Yemen'e zengin olmak için sefer edildiği için onun böyle bir uyarıda bulunduğu zikredilmektedir. Buna göre onun, kişinin bir şeylere sahip olmasına imkân verecek bir sefere dahi onayı yoktur.

⁵⁴ Serrâc, *Lüma'*, s. 198.

İlk sûfiler kendilerinden önceki dönemlerde zenginlik karşıtlığı olarak gelişen zühd söylemini pekiştirerek daha ileri bir noktaya taşımışlar ve hayatlarının neredeyse tüm alanlarında onu uygulamaya geçirmişlerdir. Bu doğrultuda zühdün sadece eleştirel bir söylem olmaktan çıkarak bir sûfinin dünya ile kuracağı ilişkiyi birtakım esaslar çerçevesinde belirlemeye başlaması, tasavvufun ortaya çıkışını hızlandıran ve onun diğer zühd yorumlarından ayrışmasını sağlayan en önemli etkenlerden birisi olmuştur.

İlk sûfilerin, insan hayatının üç temel ihtiyaç alanında; açlık, kaba giyinmek ve barınacağı bir evi olmamak şeklinde tebarüz eden zühd yaklaşımları ve uygulamaları, açık bir şekilde zenginlik karşıtlığını dillendirmese de “dünyayı/dünyalıkları terk” anlamında fakirliği esas alan bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu noktada fakirlik, zühd söyleminin dünyanın değersizliğine dair içerebileceği tüm anlamları kendisinde toplayarak bir sûfinin zühd anlayışını ortaya koyan en önemli kavrama dönüşmektedir. İlk sûfiler dünyanın/dünyalıkların terk edilmesini öncelemekle⁵⁵ aslında fakirliği de hayatlarının merkezine almışlardır. Burada “terk etmek” ve bunun bir sonucu olarak fakir olmak aynı zamanda bir karşıtlığı da ifade eder. Bu anlamda ilk sûfilerin dünyayı terk etmeyi önceleyen zühd anlayışlarını zenginlik karşıtlığı veya eleştirisi üzerine bina ederken zühd ile fakirliği bütünleştirmişler ve neticede tasavvuf ile fakirlik, sûfi ile fakir arasında bir aynileşme meydana gelmiştir.

1.2.1. Zenginliğin Yerilmesi

Fakirliği benimseyen ilk sûfiler, zenginliğe karşı takındıkları menfi tutumları bazen üstü kapalı bazen ise açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Onların zenginliğe ve zenginlere yönelik dile getirdikleri tenkitler genel olarak, fakirliği mutlak mânada zenginliğe üstün tutma eğilimi çerçevesindedir. Dolayısıyla bir tarafta zenginlik veya

⁵⁵ Hz. Peygamber’in sünnetini “dünyayı terk etmek” olarak tanımlayan Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), aslında ilk sûfilerin bu konuyu ne derece önemsediklerine de işaret etmiş olmalıdır. Sülemî, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, s. 39. Dünyayı onu isteyenlere bırakıp dünyadan ve ona yönelenlerden yüz çevirmeyi akıllı kişilerin davranış şekli olarak gören Muhammed b. Ebi’l-Verd (ö. 263/876) bir anlamda böyle hareket eden sûfileri övmektedir. **A.e.**, s. 150. Dünya ile ilgili ihtiyaçları giderebilmenin yolunun onu terk etmekten geçtiğini ifade eden Cüneyd-i Bağdâdî ise bunu yapmadan kişinin dünyalık bağlardan kurtulmasının mümkün olmadığını ima etmektedir. **A.e.**, s. 87. Yine kendisi, “Biz tasavvufu dedikodu ile elde etmedik. Fakat aç kalarak, dünyayı terk ederek, alıştığımız ve hoşlandığımız şeylerden bağımızı kopararak elde ettik. Çünkü tasavvuf, Allahu Teâlâ ile olan muamelenin saf olmasıdır; bunun aslı ise dünyaya karşı zühddür.” derken de aslında “terk”i tasavvufun en önemli esaslarından birisi olarak ortaya koymaktadır. **A.e.**, s. 85.

zenginler herhangi bir olumlu yön dikkate alınmaksızın yerilirken, diğer tarafta fakirlik veya fakirler övülmektedir.

İlk sûfîlerin, fakirlerin zenginlere üstünlüğünü ele aldıkları yerlerin başında ibadet gelmektedir. İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Şakîk el-Belhî (ö. 194/809) ile bir karşılaşmasında ona şöyle demiştir: “*Allah’ın fakirlere verdiği en büyük nimet kıyamet günü onları zekât, hac, cihad veya akrabaları gözetme konusunda hesaba çekmemesidir. Bunlardan dolayı şu miskinler (zenginler) hesaba çekilecektir.*”⁵⁶ Buradan şöyle bir yoruma gitmemiz mümkündür: Zenginler malları ile yapabildikleri ibadetlerden dolayı fakirlere bir üstünlük sağlamazlar. Bu anlamda Ebû Süleyman ed-Dârânî’nin (ö. 215/830) şu sözünü de burada zikredebiliriz: “*Bir fakirin arzulayıp da alamadığı bir isteği için derin bir nefes alması, zengin kişinin ömrü boyunca yaptığı ibadetten daha üstündür!*”⁵⁷ Bu ifadede zengin-fakir karşılaştırması yapılırken fakirin yokluk halindeki sabrı yanında zenginin ibadetlerinin çok değersiz kaldığına işaret edilmekte ve bir anlamda zenginin ibadet ile fakire üstün olamayacağı ileri sürülmektedir.

Bişr-i Hâfî (ö. 227/841) ibadetin zengine yakışmayacağını, takvanın ancak fakirlikte tam olarak yerine getirilebileceğini söylerken asıl ibadeti zenginlerin değil fakirlerin yaptığını îma etmektedir.⁵⁸ Bişr, zengin olduğu anlaşılan bir kimsenin vefat haberi geldiğinde onu tezkiye etmemiş, o kişinin yaptığı iyi işler kendisine zikredilse de dünya malı biriktirmeye çalışırken bu tür amellerin fayda vermeyeceğini söylemiştir.⁵⁹ Diğer taraftan, kendisine zengin bir kimsenin çok namaz kıldığından, çok oruç tuttuğundan bahsedilince bunu yadırgamıştır. Zira o kişi, zenginlik halinin gerekliliklerini terk ederek başkasında olması gereken hale girmiştir. Yani o zenginin asıl yapması gereken; açları doyurmak, fakirlere infakta bulunmaktır. Böyle yapması, mal toplayıp bunları fakirlerden esirgemesinden, sonra kendisini aç bırakıp namaz kılmasından daha faziletlidir.⁶⁰ “*Zenginlerin fakire olan yardımı niçin tehire uğruyor?*” diye kendisine sorulan Ebû Saîd el-Harrâz’ın (ö. 277/890) bu soruya cevabı

⁵⁶ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 11; *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. VII, s. 369; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, C. II, s. 336.

⁵⁷ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, C. IV, s. 213.

⁵⁸ A.e., C. IV, s. 213.

⁵⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 483; *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. VIII, s. 337; “Zemmi’d-dünyâ”, s. 106.

⁶⁰ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, C. I, s. 375.

bir yandan zenginlerin ibadetinin neden değeri olmadığını açıklarken diğer taraftan fakirin zengine üstünlüğünü de ortaya koymaktadır: “Çünkü zenginlerin elindeki mal hoş ve temiz değildir. Zenginler muvaffak kılınmış değildirler.”⁶¹

İlk sûfîlerin zenginlik karşısındaki menfî tutumlarını gösteren bu örneklerin yanında bir sûfinin zengin olmasına karşı takındıkları tavırlarını görebileceğimiz bazı rivayetler de vardır. Daha önceden bazı zâhidlerce dile getirilen, kişiye dünyada verilen şeylerin onun derecesinin eksilmesine sebep olacağını ileri süren anlayışı mal kazanma ile uğraşan bir müritten hayır gelmeyeceğini söyleyen Yusuf b. Hüseyin er-Râzî’de (ö. 304/916),⁶² bir müridin dünyasını artırmaya çalışmasını onun bedbahtlığının alameti olarak gören⁶³ ve dünyayı daha fazla talep etmesini onun mertebesinden geriye gidişinin işareti olarak sayan Muhammed b. Fazl el-Belhî’de (ö. 319/931)⁶⁴ takip etmemiz mümkündür. Bu anlamda zenginlik bir sûfinin gözünde çokluktan ziyade eksikliği ifade etmekte ve kendisinin zararına olan bir duruma işaret etmektedir. Bunun farkında olmamak ise ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husustur. Zenginlikle ünsiyet kurup fakirlikten kaçan kişileri “cahil” olarak vassfeden Semnûn b. Ömer el-Muhib (ö. 298/910)⁶⁵ muhtemelen, zengin olmaya çalışan kişilerin zenginliğin zararının farkında olmayıp fakirliğin üstünlüğünü de tam idrak edemediklerini düşündüğü için onları “cahil” olarak nitelendirmektedir.

İlk sûfîlerin bir anlamda zenginlikten kaçmayı önceleyen bu tavırlarının bir yansımaları onların zenginlere yönelik söylemlerinde veya onlarla olan ilişkilerinde görmemiz de mümkündür. Zenginlerden uzak durmayı tavsiye eden Şakîk el-Belhî bunun sebebini şöyle açıklar: “Çünkü kalbini onlara bağladığın ve onlarla olmayı arzuladığın zaman Allahu Teâlâ’yı değil de onları Rab edinmiş olursun.”⁶⁶ Bu sözleriyle o, ihtiyaçların arz edileceği tek merciin Allah olması gerektiğini îma ederek, Allah’ın zenginlik vasfını diğer insanlarda arayanları uyarmaktadır; ona göre zenginliği insanlarda görmek kişinin inancı açısından önemli bir sorundur. Bîşr-i Hâfî ise; “Dünya uşağı olan zenginleri, onlara selam vermeyi terk suretiyle selamlayınız.”

⁶¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 361.

⁶² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 285.

⁶³ **A.e.**, s. 121.

⁶⁴ Sülemî, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, s. 125.

⁶⁵ **A.e.**, s. 113.

⁶⁶ **A.e.**, s. 33.

derken⁶⁷ açıkça bir sebep belirtmese de zenginlerle irtibatın kesilmesini veya onlara iltifat edilmemesini tavsiye etmektedir.

Ahmed b. Hadraveyh'in (ö. 240/854) naklettiğine göre; zengin birisini Ramazan ayında evinde iftara davet eden bir fakir, misafirine kuru ekmekten başka bir şey ikram edememişti. Zengin kişi davetten döndükten sonra o fakire bir kese altın gönderince o bunu kabul etmemiş ve şöyle demiştir: "*Sırrını açıklayan kimsenin cezası işte budur!*"⁶⁸ Burada fakirliğini giderecek bir yardımı ceza olarak gören o fakir, halini bir zenginle paylaşmaktan dolayı duyduğu pişmanlığını ifade etmektedir. Bu durumda bazı sûfilere göre, fakirlerin zenginlerden uzak durmasını gerektirecek sebeplerden birisi de sırlarını onlarla paylaşmamaktır. Fukarâ olmayanlarla birlikte bulunmamayı fakirliğin hükümlerinden ve fakirlere karşı gösterilmesi gereken edeplerden birisi sayan Ebû Hafs en-Nîsâbûrî'nin (ö. 260/873)⁶⁹, zengin-fakir birlikteliğinin fakir açısından meydana getireceği muhtemel zararlara karşı uyarıda bulunduğu söylenebilir. Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ise, zenginlerle birlikte iken izzetli olmayı, fakirlerle birlikte iken ise tevazu göstermeyi tavsiye etmekte; zenginlere karşı izzetli davranmanın alçakgönüllülük, fakirlere karşı tevazu göstermenin ise şeref olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Yani zenginle karşılaşan bir sûfinin yapması gereken, ona karşı duruşunu bir anlamda sertleştirmektir.⁷¹ Neticede ilk sûfilerden bir kısmının zenginlerden uzak durmayı ve onlara karşı sert bir tavır takınmayı esas aldıklarını söyleyebiliriz.⁷²

⁶⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 248.

⁶⁸ Hücûrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 186.

⁶⁹ Sülemî, **Tabakâtu's-sûfiyye**, s. 65.

⁷⁰ **A.e.**, s. 97.

⁷¹ Bunun bir örneğini Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili nakledilen bir rivayette görmekteyiz: Kendisi bir hac sırasında arkadaşları ile birlikte otururken zengin bir adam gelerek önüne bir miktar para koymuş ve bunları fakirlere dağıtmasını istemiştir. Zengin adamın tavrından hoşlanmadığı anlaşılan Cüneyd o adama birkaç soru sormuş, verdiğiinden daha fazlasına sahip olmak istediğini anlayınca, bu paralara sûfilerden daha çok kendisinin ihtiyacı olduğunu söyleyerek paraları kabul etmemiştir. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 248.

⁷² Bu rivayetlerin yanında ilk sûfilerden zenginlere karşı daha yumuşak davranmayı öğütleyenler de olmuştur. Mesela Muhammed b. Ebi'l-Verd (ö. 263/876), fakirin gözetmesi gereken edeplerden biri olarak dünya arzusu ile imtihan edilen kimseyi ayıplamaktan kaçınmayı zikretmektedir; böyle kişilere acıyıp merhamet etmek, Allah'ın onu dünya zahmetinden kurtarması için dua etmek gerekir. Sülemî, **Tabakâtu's-sûfiyye**, s. 150. Bîşr-i Hâfî'nin ise yukarıda zikrettiğimiz zenginlik karşıtı tutumunu biraz daha yumuşatan görüşleri olduğu da bazı rivayetlerde görülmektedir. Zenginlik ve fakirlik meselesini bir imtihan olarak kabul eden Bîşr, Allah'ın bazılarını çok rızık vererek nasıl şükredeceğine, bazılarını da rızıkı daraltarak nasıl sabredeceğine baktığını söylemektedir. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 511; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. VIII, s. 350.

1.2.2. Fakirliğin Bilinçli Bir Tercihe Dönüşmesi

İlk sûfilerin zenginlik eleştirilerinin kendi içinde barındırdığı diğer bir anlam, fakirliği savunmaktır; onlar zenginliği veya zenginleri yererken aslında fakirliği veya fakirleri savunmuşlardır. Tasavvufun teşekkül etmeye başladığı süreçte ilk sûfiler, bir yandan fakirliğin anlamını genişletirken diğer yandan onu kendilerini ayırt eden bir vafa dönüştürmüşlerdir. Fakirliği basit anlamıyla muhtaç olma durumu olarak kabul edersek, insanın hayatında karşılaştığı ihtiyaç hallerini bir nevi zorluk olarak düşünebiliriz. Fakat ilk sûfilerin ihtiyaç halinde kalmayı ihtiyaçlarının giderilmesine tercih ettikleri ve zorluklarla yaşamayı önceledikleri görülmektedir. Bu anlamda onların fakirlik anlayışları, bir zorunluluk halinden ziyade bir tercihi yansıtmaktadır. Diğer bir deyişle, onların hayatlarında fakirlik, üstesinden gelinmesi veya sabredilmesi gereken bir zorluktan ziyade bilinçli olarak tercih edilmesi gereken bir hali ifade etmektedir.

İbrahim b. Edhem, zenginlik kapısını kapatıp fakirlik kapısını açmayı, salihlerin derecesine ulaşmak için geçilecek altı zor engelden birisi olarak sayar.⁷³ Onun bu yaklaşımında sûfilerin de salih insanların arasına dahil edildiğini varsayarsak, zenginliği bırakıp fakirliği tercih etmek bir anlamda sûfi olmanın gerekliliklerinden birisi olmaktadır. Yine onun “*Fakirlik istedik, karşımıza zenginlik çıktı. Halk ise zenginlik istedi, karşılıklarına fakirlik çıktı.*” sözü,⁷⁴ fakirlik konusunda ilk sûfilerle diğer insanların ayrışma noktasını göstermesi açısından önemlidir: Fakirlik, kaçınılan değil istenilen bir şeydir.

Şakîk-i Belhî’ye göre kişinin fakirliği zenginliğe tercih etmesinin işaretlerinden birisi, zengin olmaktan korkması ve kaybetme korkusuyla fakirliğini korumaya çalışmasıdır ki bu da ancak fakirliği Allah’tan kendisine verilen bir nimet olarak görmesi ile mümkündür; zira başkasının rızkı kendisine verilmeyeceği gibi kendisine ayrılan rızıktan da eksilme olmaz.⁷⁵ Şakîk burada nimet kavramını farklı bir açıdan ele alarak, ihtiyaçtan kurtulmayı veya zengin olmayı nimet olarak gören anlayışın tam tersi bir görüş ortaya koymakta, herkesin rızkının takdir edildiği bir yerde zenginliğin değil fakirliğin bir nimet olduğunu ileri sürmektedir. Yine ona göre,

⁷³ Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 18.

⁷⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 361.

⁷⁵ Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 33.

dünyalık bir şeyi elinden kaçırdığında buna sevinmesi ve maddî bir şeye sahip olmaktansa buna sahip olmamayı tercih etmesi, kişinin Rabbine güvenmesinin bir işaretidir.⁷⁶

Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö. 230/844), dünya kişiden sırt çevirdiğinde kendisinin dünyalıklardan yüz çevirmesinin bir anlamı olmadığını, asıl önemli olanın dünya kendisine yöneldiğinde onu terk etmeye çalışmak olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Diğer bir deyişle, kişinin fakirlikle yüzleşmesi ve onun da bir mecburiyete binaen kendisini dünyadan soğutması bir sûfî için önemli değildir; onun nazarında makbul olan, zenginlik kapılarının kendisine açılmasına rağmen fakirliği tercih etmektir. Hâtîm el-Esam'a göre, kendisine dünyalık bir şey ihsan edilen kişi ondan kurtulmak için çalışmazsa dünyaya olan sevgisini göstermiş olur.⁷⁸ Yani o, kişiyi zenginleştirecek herhangi bir şey onu dünya sevgisine götüreceği için böyle bir durumdan sakınmayı tavsiye etmektedir. Bu noktada Ebû Bekir el-Kettânî'nin naklettiği bir olayı örnek olarak verebiliriz: Kendisi Mekke'de iken beraber bulunduğu, eski ve yamalı elbiseler giyen bir sûfî gence ihtiyaçlarını karşılaması için eline geçen iki yüz dirhem helâl parayı vermek istemiş, fakat ondan beklemediği bir tepki ile karşılaşmıştır. Kettânî'ye *"Çifiliklerimi ve akarlarımı verdikten sonra yetmiş bin dinar sarf ederek Allah ile bu şekilde oturuş biçimini satın almış bulunmaktayım. Şimdi sen gelmiş şununla beni kandırmak istiyorsun!"* diyen genç, paraları bırakarak oradan ayrılmıştır.⁷⁹ Görüldüğü gibi, daha önce zengin olduğu fakat sonradan fakirliği tercih ederek tasavvufa yöneldiği anlaşılan genç, kendisine helâl dahi olsa bir miktar para verilmesinden hoşlanmamış ve bunun fakirliğini gidereceğinden endişe etmiştir.

İlk sûfilerin fakirliği tercih etmelerinin diğer bir göstergesi, fakirlikten dolayı üzüntü veya korku duymaktan kaçınmayı esas almış olmalarıdır. Zünnûn el-Mısırî kişinin fakirlikten korkmasını Allah'ın kendisine kızmasının alametlerinden biri sayarken,⁸⁰ Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907) ise elinde bir şey bulunmadığı zaman sükûn halinde olup bir şeye sahip olduğunda başkalarını kendisine tercih etmeyi

⁷⁶ A.e., s. 33.

⁷⁷ A.e., s. 53.

⁷⁸ A.e., s. 50.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 366.

⁸⁰ A.e., s. 361.

fakirin vasıflarından birisi olarak saymaktadır.⁸¹ Bu noktada konunun çoğunlukla rızıkla ilgili meseleleri ihtiva ettiği görülmektedir. Mesela rızık hakkında endişelenen bir kişiye Şakîk el-Belhî'nin tavsiyesi, dünyadan dolayı kesinlikle tasalanmamasıdır, zira rızık kendisinden başkasına verilmez.⁸² “*Rızık konusunda güven içinde olan zenginliğe sevinmez, fakirliğe üzülmez ve ister geçim sıkıntısı çeksin ister eli geniş olsun aldırılmaz.*”⁸³ diyen Hâtîm el-Esam da fakirlikten dolayı üzülmemenin tevekkül sayesinde olabileceğine işaret etmektedir.

Diğer yandan, rızık konusunda tevekkül sahibi olmayı kişinin takdire rıza göstermesi ile birlikte yorumlayabiliriz. Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 260/873), malı olmasına rağmen fakirlikten korkan bir sûfiye “*Allah senin için fakirliği takdir etmişse hiç kimsenin gücü seni zenginleştirmeye yetmez.*” dediği ve bu söz üzerine o sûfinin kalbindeki fakirlik korkusunun geçtiği nakledilmektedir.⁸⁴ Yani ona göre, fakirlik korkusunun sebebi takdire rıza göstermemekle ilişkilidir; kişi rıza haline ulaştığında bu korku geçer. Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 299/911) hallerinden razı olan fakirleri “*Allah'ın yeryüzündeki eminleri ve kullarına karşı delilleri*” olarak görmekte ve belaların onların sayesinde insanlardan defedildiğini ifade etmektedir.⁸⁵

İlk sûfilerin fakirliği tercih etmeleri, onların fakirliği sevmelerinin bir işareti olarak kabul edilebilir. Fakat bunun da ötesinde onların fakirliği ve fakirleri sevmeye dair bazı sözleri bu konuyu ne kadar önemsediklerini göstermektedir. Hâtîm el-Esam, fakirliği sevmediği halde Hz. Peygamber'i sevdiğini iddia eden kişinin yalancı olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶ Buna göre onların nazarında fakirliği sevmemek bir müslüman için kesinlikle düşünülemez bir duruma işaret ederken Hz. Peygamber sevgisinin gerçek göstergesi fakirliği sevmek olmaktadır. Ebû Bekir b. Hâmid et-Tirmizî (ö. ?), Allah'a en yakın kalbin özelliklerini sayarken öncelikle fakirlerle bir arada bulunmaktan hoşlanmayı zikretmektedir.⁸⁷ Diğer yandan, fakirliği sevmenin zor olduğunu, buna sıddîklardan başkasının sabredemeyeceğini ileri süren Ebû Hamza el-

⁸¹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 147.

⁸² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 32.

⁸³ *A.e.*, s. 49.

⁸⁴ *A.e.*, s. 63.

⁸⁵ *A.e.*, s. 146.

⁸⁶ *A.e.*, s. 51.

⁸⁷ *A.e.*, s. 170.

Bağdâdî (ö. 289/901)⁸⁸ ise, sadece müslümanların geneli açısından değil sûfiler için de fakirliği sevmenin yüksek bir derece olduğuna işaret etmektedir.

1.2.3. Tasavvufun “Fakirlik”le İsimlenmesi

İlk sûfiler fakirliği zenginlik karşısında sadece bir tercih meselesi olarak görmemiş, onu daha farklı bir anlama büründürerek tasavvuf anlayışlarının merkezine koymuşlar ve hayatlarında benimsedikleri bir yol haline getirmişlerdir. Öyle ki zaman içinde sûfileri ifade eden kelime “fakir/fukarâ” olurken tasavvuf da bir anlamda fakirlikle özdeşleşmiştir.⁸⁹ Bu doğrultuda onlar, kendilerini toplumdaki diğer fakirlerden ayırtıran noktaları ortaya koymuşlar, fakirlikle ilgili yeni tanımlar yaparak fakirliğin anlamını genişletmişlerdir.

İlk sûfilerin fakirlik ve tasavvuf arasında kurdukları yakın bağ, öncelikli olarak fakirliğin tasavvufta bir makam yapılmasına dayanır. Bîşr-i Hâfî, kişi için makamların en faziletlisinin, vefat edinceye kadar fakirlik için sabretmeye azmetmek olduğunu ifade eder.⁹⁰ Bîşr’in fakirliğe sabretmeyi başlı başına bir makam olarak görmesi ve İslâm’daki diğer birçok ibadetin kişiyi ulaştırabileceği makamların ötesinde en üst merhale olarak zikretmesi dikkat çekicidir. Ayrıca onun, fakirliğe sabrı kısa bir zamana hasretmeyip ölünceye kadar kişinin tüm hayatına yayması, seyr-i sülûkunu tamamlayacak bir sûfinin de fakirlikten daha üstün bir makama ulaşamayacağına işaret etmektedir. “*Dünyadan el çeken bir fakir hiçbir faziletli amel yapmasa da ondan bir zerre yanlarında bulunan şu mücâhede ehli âbidlerden daha üstündür.*”⁹¹ diyen Ebû Abdullah el-Mağribî’nin de fakirliğe sabrı çokça ibadet etmekten üstün saydığı, kendi içinde zühdü ve sabrı barındırması itibarıyla fakirliği seyr-i sülûkta bir makam olarak gördüğü söylenebilir.

Fakirlik tasavvuf içinde bir makam olarak ortaya konulduğu gibi başlı başına bir yol veya metot olarak da kabul edilmiştir. Mesela, Ebü’l-Hasan el-MüzeYYin’in (ö. 328/939) “*Sâlikî Allah’a vasıl kılan yolların sayısı gökteki yıldızlardan daha fazla idi. Şimdi bu yollardan sadece fakr yolu kaldı, zaten yolların en doğrusu da budur.*”⁹² sözü

⁸⁸ A.e., s. 180.

⁸⁹ İlk sûfiler arasında zenginlik-fakirlik meselelerindeki görüşlerin belirginleştiği yaklaşık yüz senelik bir zaman diliminden sonra, tasavvufun fakirlikle müsemma olduğu sürecin hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru başladığını söyleyebiliriz.

⁹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 361.

⁹¹ Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, s. 144.

⁹² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 363.

bunu göstermektedir. Burada fakirlik, bir yol olmasının ötesinde tasavvufla özdeşleşmekte ve onu tek başına temsil eden bir kavrama dönüşmektedir. Bunu teyit eden diğer bir örneği İbnü'l-Ferecî'nin (ö. 290/902) şu tespitinde bulmamız mümkündür: Kendisi Ebû Turâb en-Nahşebî'nin çevresinde onun müritlerinden olan ve yanlarında kırbası bulunan yüz yirmi kişi gördüğünü, fakat bunlardan iki kişi hariç diğerlerinin fakirlik üzere ölmediğini belirtmektedir.⁹³ Bu tespit, önceden neredeyse hiçbir şeye sahip olmadan fakirlik üzere yaşayan bu sûfilerin fakirliğe dayanamadıklarını veya bilinçli olarak onu terk ettiklerini ve böylece sülûklarını tamamlayamadıklarına işaret etmektedir. Fakirliğe sabredememeyi veya onu gidermeyi bir sûfinin tasavvuf yolunda başarılı olamamasının en önemli sebeplerinden birisi olarak gören bu yaklaşım, aslında tasavvuf ile fakirlik arasındaki özdeşleşmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla ilk sûfiler nazarında fakirliğin seyr-i sülûkta en önemli esaslardan birisi olarak kabul edildiği ve bu esasın tüm hayat boyunca taviz verilmeden uygulanmasına önem verildiği ileri sürülebilir.

İlk sûfiler fakirliği tasavvuf anlayışlarının merkezine koyarken aynı zamanda onu yorumlayarak kendi fakirlik tanımlarını yapmışlardır. Bu tanımlar fakirliğin genel olarak bilinen, bir şeye sahip olmamak veya muhtaç olmak gibi anlamlarının ötesine geçerek onun usûlünü ve gerekliliklerini ortaya koymuştur. Bu anlamda ilk sûfiler, fakirliğin şartlarını yerine getirmeden sadece fakirliğin bazı işaretlerini taşımakla kişinin fakirlikle vasıflanamayacağını ileri süren bir anlayış geliştirmişlerdir. Bu anlayışın izlerini, onların fakirlikten veya fakirlerden bahsederken kullandıkları “fakirliğin hakikati”, “sâdık fakirler” gibi ifadelerinden takip etmemiz mümkündür.

Ruveym b. Ahmed'e (ö. 303/915) fakirliğin hakikati sorulduğunda “*Elinde olanı vermek ve ihtiyaç anında azı çoğa tercih etmektir.*” demiştir.⁹⁴ Yani ona göre asıl fakirlik, ihtiyaç dışında bir şeye sahip olmamak ve her zaman azla yetinmektir. Fakirliği “*bir şeye sahip olmamak*” olarak tanımlayan İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918), herhangi bir şeye sahip olma durumunda kişinin o şeyi kendisinin bilmemesi ve onu ihtiyacı olanlara vererek onları kendisine tercih etmesi gerektiğini söylemiştir.⁹⁵ Bu iki yaklaşım, normalde zenginlikle birlikte düşünülebilecek infakı ve cömertliği fakirliğe

⁹³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 81.

⁹⁴ *A.e.*, s. 102.

⁹⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 147.

dahil ederek onun anlamını genişletmektedir. Diğer yandan, fakrı “*mevcut olanı kaybetmemek için mevcut olmayana talep etmemek*” şeklinde tanımlayan Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933)⁹⁶ ise, fakirliğin devamlı olması gerektiğine işaret ederken aynı zamanda istememeyi de onun en önemli şartlarından birisi olarak belirlemektedir.

Ebü'l-Hasan el-Müzeyyin gerçek fakiri tanımlarken onun rızık anlayışına atıf yapmaktadır; böyle bir kişi Allah'ın kendisine rızık hakkında verdiği garantinin bilincinde olduğu için huzurludur ve diğer insanların kendisine yönelik merhamet duygularından dolayı rahatsızlık duyar.⁹⁷ Diğer bir deyişle, gerçekten “fakir” ismini hak eden kişi rızıkına dair herhangi bir endişe duymaz ve kendisini insanlara karşı acındıracak bir durumda olmaktan sakınır. Yusuf b. Hüseyin er-Râzî (ö. 304/916) ise sadık fakiri tanımlarken vakit kavramına dikkat çekerek sûfinin içinde bulunduğu vaktin gereğini yerine getirmesi gerektiğini ifade etmekte, vaktini başka bir şeyle ilgilenerken geçirirse “fakir” ismine layık olamayacağını söylemektedir.⁹⁸ Bu tanımlarda, yaşanan vaktin gereğini geleceğe dair bir düşünceye veya kaygıya sahip olmamak olarak yorumlarsak, gerçek fakirde içinde bulunduğu durumdan kurtulmaya yönelik bir arzusun olmaması gerektiğini çıkarabiliriz. Bunun diğer bir anlamı ise, fakirin hiçbir zaman zenginliği düşünmemesi gerektiğidir.

2. Kesb Sorunun Derinleşmesi

2.1. İlk Sûfilerin Tevekkül ve Rıza Anlayışları

İlk sûfilerin fakirliği esas alan zühd anlayışları temelde iki ana kavram üzerinden sürdürülmüştür: tevekkül ve rıza. Tasavvuf-fakirlik ilişkisinin gelişmesinde belirleyici bir rolü olan bu iki kavram olmadan ilk sûfilerin fakirlikle tasavvufu nasıl bütünleştirdiklerini tam olarak anlamamız mümkün değildir. Önceki dönemlerde kesb sorunu büyük ölçüde zâhidlerin rızık anlayışları çerçevesinde ortaya çıkarken, ilk sûfilerle birlikte bu sorun daha çok tevekkül ve rıza anlayışları üzerinden gelişmiştir. Bu noktada ilk sûfiler zâhidlerin rızık anlayışlarını tevekkül ve rıza üzerinden ele alıp

⁹⁶ A.e., s. 147. Kelâbâzî bu sözü, “Farzları yerine getirmekten âciz kalma korkusu bulunmadıkça rızık talebinde bulunmamak.” şeklinde yorumlamaktadır.

⁹⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 242.

⁹⁸ A.e., s. 105.

onları sistematize ederek fakirliği temellendirmişler ve kesb sorununun derinleşmesine sebep olmuşlardır.

2.1.1. Tevekkül: Sebepleri Ortadan Kaldırmak

İlk sûfîlerin benimsedikleri tevekkül anlayışlarından en önemlisi, sebepleri ortadan kaldırarak veya önemsemeyerek Allah’a tevekkül etmektir. Bu sebeplerin başında; rızık temin etmek için çalışmak, bir yolculuğa çıkarken azık almak, muhtaç olduğu zaman başkalarından bir şeyler istemek gibi kişinin hayatını idame ettirmesine veya korumasına yarayacak tedbirler gelmektedir. Bu tür sebeplere sarılmak, ilk sûfîlerin bir kısmı tarafından doğru bulunmamış ve tevekküle aykırı kabul edilmiştir.

İlk sûfîler içinde bu tevekkül anlayışının en önemli temsilcisi Şakîk el-Belhî (ö. 194/809) sayılabilir. Kendisinin sözlerinden önce hakkında anlatılanlara bakarsak, onun tevekkül anlayışına dair daha doğru tespitlerde bulunabiliriz. Rivayete göre Şakîk, genç yaşlarında ticaret maksadıyla gittiği bir ülkede putlara tapan bir toplulukla karşılaşmış, onların ileri gelenlerinden birine; yaptıklarının yanlış olduğunu, kendisini ve taptıkları putları yaratan, her şeye gücü yeten ve herkesin rızkını veren bir Yaratıcı olduğunu söylemiştir. Orada bulunan bir hizmetçi Şakîk’e sözünün fiiline uymadığını söyleyince, o bunun sebebini hizmetçiye sormuş ve ondan şu cevabı almıştır: “*Seni yaratan, rızık veren ve her şeye kâdir olan bir Yaratanın olduğunu iddia ediyorsun; fakat buraya kadar rızık elde etmek için gelmişsin. Eğer dediğin gibiyse, sana burada rızık veren orada da rızkını verir.*” Bu sözden oldukça etkilenen Şakîk, döndüğünde bütün malını infak ederek kendisini ilme vermiştir.⁹⁹

Yukarıdaki rivayet, ilk sûfîlerin zühd ve ticaret/çalışma hayatı arasında kurdukları menfi ilişkiyi ortaya koyan önemli örneklerden birisidir. Burada bir tüccarı ticareti bırakıp zühd yoluna sevk eden saik, kendi memleketi dışındaki yerlerde rızık aramakla aslında rızık hakkında Yaratıcısına güvenmediğini anlamasıdır. Bu

⁹⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. VIII, s. 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 150. Ayrıca bu rivayette, Şakîk'in vefat ettiği zaman üç yüz köyü olmasına rağmen kendisini kefenleyecek bir kefeninin olmadığından, zira bütün malını ölmeden önce infak ettiğinden bahsedilmektedir. Burada onun üç yüz köyü olması ile hiçbir mala sahip olmaması arasında bir tenakuzdan bahsedilebilir. Şakîk'in bu kadar toprak sahibi olmasını, beldesinde nüfuz sahibi bir şahıs olmasının işareti sayabiliriz. Zira onun genç yaşlarında iken ticareti bırakıp zühd yoluna girdiğini düşünürsek, ticareti bırakmasına rağmen böyle bir mülkün kendisinde olması ailesinin zenginliğine veya o bölgenin önde gelen ailelerinden birine mensup olmasına bağlanabilir. Şakîk'in zühde yönelmesini daha farklı bir olay ile anlatan rivayet için bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 177-178.

bakımdan onun, çalışmayı bırakmayı tam anlamıyla tevekkül etmenin önde gelen şartlarından birisi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Şakîk'in memleketine döndüğünde orada ticaret yaparak rızkını aramayıp ticareti tamamen terk etmesi, bu konudaki keskin tavrına işaret etmekle birlikte tevekkül ile kesb arasında kurduğu zıtlığı da açık bir şekilde göstermektedir. Ticaret yapmayı veya geçimi temin etmek için çalışmayı rızkın talep edilmesi olarak düşünürsek, bu anlayışın "rızkı talep etmemek" üzere tesis edildiğini ileri sürebiliriz. Bunun dolaylı olarak gerektireceği tavır ise, rızkın temini hususunda hiçbir sebebe başvurmamaktır.

Şakîk'in benimsediği tevekkül anlayışında, rızık peşinde koşmak veya çalışmak gibi sebeplere sarılmak tevekküle zarar verir; gerçekten tevekkül eden bir kimse için çalışmanın önemi yoktur, zira çalışmasa da kendisine takdir edilen rızkı ona gelecektir. Bu anlayışın temelinde, kişinin aslında çalışmaya değil sadece Rabbine muhtaç olduğu fikri olabilir. Buna göre, yalnız Allah'a güvenmenin söz konusu olduğu bir durumda diğer tüm sebeplerin hiçbir önemi kalmamaktadır. Şakîk'e göre, kişi bir mala sahipken kimseye muhtaç olmayacağını düşünüyorsa, onun tevekkülü malınadır. Allah'a tevekkülün mânası ise; O'nun kendisini yarattığını, rızkına kefil olduğunu ve onu kimseye muhtaç etmeyeceğini bilmesidir.¹⁰⁰ Yani tevekkül, aslında sadece Allah'a güvenmektir ve bu güvenin tezahürü de kişinin rızık konusunda Allah'ın kendisini mahrum etmeyeceğine inanmasıdır. Burada Şakîk'in özellikle mal ile ilgili tevekkül vurgusunda, çalışıp kazanarak mal sahibi olmakla başkalarından müstağni olunacağını ileri süren anlayışa yönelik bir eleştiri olması muhtemeldir. Kendisine yakın bir dönemde yaşayan Süfyan es-Sevrî ve Saîd b. el-Müseyyeb gibi alim ve zâhidler başkalarına muhtaç kalmamak için çalışmayı ve mal edinmeyi güzel görmüşlerdir.¹⁰¹ Şakîk'in ise, her ne kadar onları doğrudan muhatap almasa da yaşadığı dönemde bazı kişiler tarafından benimsenen böyle bir anlayışa karşı çıktığı görülmektedir.

Şakîk'in ticareti bırakarak zühde yönelişi tevekkül ile ilgili bir meseleye dayanıyor olsa da bunun sonucu olarak fakirliğin öne çıktığını söyleyebiliriz. Zira

¹⁰⁰ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VIII, s. 61; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 155.

¹⁰¹ Süfyan es-Sevrî şöyle demiştir: "Arkamda kıyamet günü hesabını vereceğim on bin dirhem bırakmam, benim için insanlara muhtaç olmamdan daha sevimlidir." İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. V, s. 228; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VI, s. 381. Saîd b. el-Müseyyeb ise şöyle der: "Yakınlarını gözetmek, emanetini (borcunu) ödemek veya insanlara muhtaç olmamak için sahip olunan malı sevmeyen kişide hayır yoktur." İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. I, s. 621; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. II, s. 173; Beyhakî, **Şuabu'l-îmân**, C. II, s. 448.

onun ticareti bırakarak mallarını infak etmesi, bilinçli bir şekilde zenginliği terk edip fakirliği tercih ettiğini göstermektedir. Bu noktada tevekkül, zühd ile fakirlik arasındaki bağı kurarken fakirlikle yüzleşebilmenin önemli bir esası olmaktadır. Bunu Şakîk'in tevekkül ile ilgili başka bir yaklaşımından teyit etmemiz de mümkündür: Ona göre kişi, dünyalık bir şeye sahip olmaksızın ona sahip olmamayı tercih ediyorsa, böyle bir şeyi elinden kaçırmaması halinde bunu kendisi için ganimet sayabiliyorsa, bu kişinin tevekkül ettiği söylenebilir.¹⁰² Dolayısıyla o, zenginlikten kaçınmayı ve fakirliği devam ettirmeyi tevekkülün önemli bir şartı olarak kabul ederken fakirliği önceleyen bir tevekkül anlayışını dillendirmektedir.

Kişinin çalışmak dışında diğer sebepleri de terk ederek hiçbir durumda başkalarından bir şey istememesi Şakîk'in tevekkül anlayışının tezahür ettiği noktalardan bir diğeridir. Bununla ilgili olarak Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) Şakîk'e yönelttiği eleştiri dikkate değerdir. Bâyezîd Şakîk'in bir müridine onun halinden sorunca mürit, Şakîk'in halktan uzaklaşıp halvete çekildiğini ve tevekkülünün gereği olarak bir köşede oturduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Bâyezîd, müritten Şakîk'in yanına vardığında ona şunları söylemesini istemiştir: *“İki somun ile Allah'ı imtihan etmekten sakın. Muamelen ve davranış tarzındaki uğursuzluk sebebiyle o vilayetin ve şehrin batmaması için tevekkül yolunu ve anlayışını bir tarafa bırak da acıktığın zaman git hemcinsinden iki somun iste.”*¹⁰³ Burada Bâyezîd'in eleştirisi, tevekkülün tüm sebepleri reddederek kişiyi Allah'ı imtihan etmeye sevk etmemesi gerektiği ile ilgilidir. Ayrıca o, ihtiyaç halinde başkalarından istemeyip kendisini tehlikeye atmak gibi bir duruma yol açmasından dolayı da onun bu davranışını eleştirmiş olabilir.¹⁰⁴ Bu rivayet, başkalarından bir şey istemeyi hiçbir durumda doğru bulmayan Şakîk'in tevekkül anlayışının kendi döneminde ağır bir şekilde eleştirildiğini göstermektedir.

Sebepleri terk ederek tevekkül etmenin diğer bir davranış şekli, azık almadan yolculuğa çıkmaktır. İlk sûfilerden bazıları çıktıkları seferlerde -ki bunlar çoğu zaman

¹⁰² Sülemî, **Tabakâtu's-sûfiyye**, s. 33.

¹⁰³ Hücvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 419.

¹⁰⁴ Hücvîrî bu rivayeti, sûfilerin hangi sebeplerden dolayı istemeyi caiz gördüklerini ele alırken nakletmektedir. Bu doğrultuda, “İki somuna, gece ve gündüzümüzü onu beklemek için geçirecek kadar değer vermeyiz.” diyen bazı sûfiler, ihtiyaç halinde gönüllerinin sürekli yiyecek kaygısı ile meşgul olmaması için talepte bulunmayı caiz görmüşlerdir. Bkz. Hücvîrî, **Keşfu'l-mahcûb**, s. 419.

zorlu çöl yolculuklarıdır- yanlarına hiçbir şey almamışlar ve bunu gerçek tevekkülün bir gereği olarak görmüşlerdir.¹⁰⁵ Bu tevekkül anlayışını benimsemeyen sûfiler olduğu gibi¹⁰⁶ bunu açıkça savunan sûfiler de olmuştur. Ebû Abdullah el-Cellâ (ö. 306/918), kendisine “*O hazırlıksız ve azıksız çöllere çıkanlar tevekkül ettiklerini iddia edip ölüyorlar.*” diye bu kişilerin durumunu soranlara şöyle demiştir: “*Bu, Hak ehlinin davranışdır. Eğer ölürlerse diyet, katile (yani Allah’a) aittir.*”¹⁰⁷ Diğer bir deyişle o, böyle bir eylemi ancak gerçek anlamda tevekkül eden hakikat ehlinin yapabileceğini ve bunun sonucu olarak ölmeleri halinde ise kendilerine bir sorumluluk olmayacağını ileri sürmektedir.

Sebepleri terk etmeyi tevekkülün esası olarak kabul eden anlayışın, Şakîk’ten sonra bazı ilk sûfiler tarafından -tamamen veya kısmen- benimsendiği görülmektedir. Bunlar arasında Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Ebû Abdullah el-Cellâ (ö. 306/918), Ebü’l-Abbas b. Atâ (ö. 309/921), Ebû Yakub en-Nehrecûrî’yi (ö. 330/941) sayabiliriz. Dârânî, evlere duvar örülmesini, hırsızlar girmesin diye kapılara kilit yaptırmayı gerçek anlamda tevekkül edememenin bir göstergesi olarak kabul etmektedir.¹⁰⁸ Muhâsibî, insanın Allah’tan başkasından hiçbir şey beklemeden sadece O’na güvenmesini ve yiyeceği/rızkı konusunda tedbiri bırakıp kâfi olanla yetinmesini tevekkülün esaslarından saymaktadır.¹⁰⁹ Tevekkülü, “*dünyevi sebeplere bağlanıp kalmayı terk etmek*” olarak tanımlayan Harrâz ise,¹¹⁰ tevekkülün sebeplerle değil, onların çoğunu aradan çıkarıp Müsebbib’e varmak ve O’nunla huzur bulmakla olacağını söylemektedir.¹¹¹ İbn Atâ’ya göre, Allah’a bir sebep ve vasıta ile tevekkül eden kimse gerçek anlamda tevekkül etmemiştir; sebeplere bağlanmadan tevekkül etmedikçe kişi gerçek tevekkül ehlinen olamaz.¹¹² İhtiyarı terk etmeyi tevekkülün en alt derecesi olarak gören Nehrecûrî ise, tevekkül ehlinin Allah’ın seçilmiş kullarından

¹⁰⁵ Onların bu davranışı birçok alim tarafından tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bkz. Hallâl, **el-Has ‘ale’t-ticâre**, s. 67-81.

¹⁰⁶ Kafileyeye azıkla katılmayı, gemiye azıkla binmeyi tevekkülün âdâbından sayan İbrahim el-Havvâs (ö. 291/903) bu sûfilerden sayılabilir. Beyhakî, **Şuabu’l-îmân**, C. II, s. 283.

¹⁰⁷ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, C. X, s. 314; **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VIII, s. 504.

¹⁰⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VII, s. 298; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. IX, s. 256; İbn Ebi’d-Dünyâ, “et-Tevekkül alallah”, s. 226.

¹⁰⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VIII, s. 123; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. X, s. 104.

¹¹⁰ Ebû Saîd el-Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayyikitap, 2013, s. 63.

¹¹¹ **A.e.**, s. 60.

¹¹² Serrâc, **Lüma**, s. 52.

olduğunu söylemekte ve onlara karşı çıkılmamasını tembihlemektedir.¹¹³ Netice olarak, sebepleri terk etmeyi esas alan yaklaşımların ilk sûfilerin tevekkül anlayışlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını ileri sürebiliriz.

2.1.2. Tevekkül: Rızık Hakkında Endişelenmemek

İlk sûfilerin sebeplere sarılmayı terk etmek dışında benimsedikleri tevekkül anlayışları onların rızık hakkındaki görüşleri ile doğrudan irtibatlıdır. Bunlardan bir kısmı sebepleri terk etmeyi öngören tevekkül anlayışından izler taşırken, diğer bazıları ise farklı tevekkül yaklaşımları ortaya koymaktadır. Fakat bu tevekkül anlayışlarının üzerinde birleştiği husus, rızık hakkında endişeden kurtulmayı tevekkülün önemli gerekliliklerinden birisi saymaktır.

İnsanı çalışmaya sevk eden en önemli etkenin rızık kaygısı olduğunu söyleyebiliriz. Kişi çoğu zaman hayatını nasıl idame ettireceğinin derdi ile yaşar. Şu an bir rızka sahip olması da kişiyi her zaman mutlu etmeyebilir, zira yarının rızkını nasıl elde edeceği sorunu sürekli kendisini meşgul edebilir. Bu noktada rızık kaygısını fakirlik endişesi ile birlikte düşünmemiz de mümkündür. İlk sûfilerden bir kısmı, insanın günlük rızık haricinde ileriye yönelik bir rızık endişesi taşımamasını Allah’a tevekkül etmenin bir gereği olarak görürlerken aslında fakirlikten korkmamayı salık veren bir anlayışı ortaya koymuşlardır. Bu anlamda kişinin, fakirlik endişesi ile yarının rızkını bugünden düşünerek onun için çalışması doğru değildir.

Şakîk’in bu hususta rızıkla namazla karşılaştırması dikkat çekicidir: Allah bir insanı nasıl yarının namazından dolayı sorumlu tutmuyorsa, insan da yarının rızkını bugünden istememelidir, çünkü yarına çıkamayabilir.¹¹⁴ Aynı düşünce Yahya b. Muâz (ö. 258/871) tarafından da dile getirilmiştir.¹¹⁵ Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) “*Ârif maişet derdine düşerse ‘hiç’ konumuna düşer.*” diyerek bir sûfide rızık endişesinin kesinlikle olmaması gerektiğine işaret ederken,¹¹⁶ İbrahim el-Havvâs (ö. 291/903) tasavvuf yolundaki bir müridin kalbinde rızık endişesi varken Allah’a yönelmesi durumunda başarılı olamayacağını ileri sürmektedir.¹¹⁷ Ârifin maişetini günlük temin

¹¹³ Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, C. II, s. 295-296. Burada tevekküllerinden dolayı karşı çıkılan veya eleştirilenlerin, sebepleri aradan çıkararak Allah’a tevekkül edenler olduğu düşünülebilir.

¹¹⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VIII, s. 69; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 171.

¹¹⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. X, s. 66; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 46.

¹¹⁶ Serrâc, *Lüma*, s. 224.

¹¹⁷ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, s. 532; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. X, s. 329.

edeceğini söyleyen Ebû Hamza el-Horasânî¹¹⁸ (ö. 290/902) ile tevekkülü “*Hayatı bir güne indirip yarın endişesinden kurtulmaktır.*”¹¹⁹ şeklinde tanımlayan Ebû Bekir ez-Zekkâk’ın (ö. 291/903) bu anlayışı dillendirdikleri söylenebilir. Bünân el-Hammâl (ö. 310/922) garanti edilen rızka güvenmeyi sûfîlerin en üstün hallerinden birisi olarak sayarken,¹²⁰ Ebû Muhammed el-Mürtaiş (ö. 328/939) Allah’ın rızka kefil olduğuna güvenen ve farzları yerine getirmeye çalışan kişinin havas ehlinde olacağını söylemektedir.¹²¹ Mimşâd ed-Dîneverî (ö. 299/911) ise, kişi kendisinde velîlerin halleri olduğuna dair bir iddiada bulursa dahi o kişinin Allah’ın kendisine verdiği teminata güvenmedikçe âriflerin derecesine ulaşamayacağını ileri sürmektedir.¹²²

Yarının rızkı hakkında düşünmeyi bırakmak, aynı zamanda rızkı önemsememeye işaret eder. Tevekkül anlayışları ile toplum içinde dikkat çeken ilk sûfîlerin kendilerini bu anlamda sorgulayanlara verdikleri cevaplardan bu konuya dair çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Mesela, Hâtim el-Esam (ö. 237/851) kendisine “*Nereden yiyorsun?*” diye soran bir şahsa Kur’an’dan bir âyetle¹²³ cevap vermiş; rızkı hakkında Allah’a tevekkül ettiğini ve rızkının hangi sebeple kendisine geldiğini önemsemediğini îma etmiştir. Ayrıca, Gulam el-Halil olayında dinsizlikle suçlanıp yakalanan ve halifenin karşısına çıkartılan sûfîlerin arasında bulunan Ebû’l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907), kendisine nereden geçindiklerini soran halifeye şöyle cevap vermiştir: “*Biz rızıkların veriliş sebebini bilmiyoruz. Biz tevekkül eden bir topluluğuz.*”¹²⁴ Buradan onun, rızkı hakkında bir kaygısının olmadığını, bu anlamda tevekkül sahibi biri olarak rızkının hangi sebeple geldiğini önemsemediğini anlamaktayız. Diğer yandan, Sehl b. Abdullah (ö. 283/896); “*Rızkı önemsemeyen, dünyadan ve dünyanın belalarından selamette kalır.*” derken,¹²⁵ Ebû Abdullah el-Cellâ rızka aşırı özen göstermenin Hak’tan uzaklaşmaya sebep olacağını ileri sürmektedir.¹²⁶ Ebû’l-Abbas b. Mesrûk (ö. 298/910) hasta ziyareti için gittiği bir şeyhi çok fakir ve

¹¹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 132.

¹¹⁹ Serrâc, *Lüma’*, s. 52.

¹²⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 128.

¹²¹ Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 221.

¹²² A.e., s. 195.

¹²³ “Yerlerin ve göklerin hazineleri Allah’ındır, fakat münâfıklar bunu idrak etmezler.” (Kur’an, 63/Münâfikûn, 7). Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 249.

¹²⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 380-381; *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. X, s. 250.

¹²⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. X, s. 202; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 303.

¹²⁶ Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 99.

perişan bir halde görünce içinden onun rızkını nasıl temin ettiği sorusunu geçirmiş, bunun üzerine o şeyh ona; bu aşağılık düşünceleri kendisinden kovmasını, Allah'ın gizli lütufları olduğunu ve bundan şüphe etmemesi gerektiğini söylemiştir.¹²⁷

İlk sûfilerin rızık kaygısını gidermeyi veya onu önemsememeyi önceleyen tevekkülle ilgili yaklaşımlarından diğeri, insanın kendisine yetecek olanla yetinmesidir. Bu anlamda onların, tevekkülü kâfi miktarla yetinmek veya kanaat sahibi olmak çerçevesinde değerlendirdiklerini görmekteyiz. Ebû Turâb en-Nahşebî'ye göre tevekkül, kişinin kulluğunu yaparken kendisini aradan çıkararak kalbini Rabbine bağlaması ve kendisine yetecek olan şeyle yetinmesidir. Bu şekilde tevekkül edenler kendilerine verilince şükreder, verilmeyince ise takdir edilene rıza göstererek sabrederler.¹²⁸ Tevekkülü Mîmşâd ed-Dîneverî "*kalbin ve nefsin meylettiği şeylere tamah etmemek*",¹²⁹ Mahfûz b. Mahmud en-Nîsâbûrî (ö. 303/915) ise "*tamah ve açgözlülük etmeden yemek*" olarak tanımlamaktadır.¹³⁰ Kişiye yetecek olan rızkın kendisine zahmetsizce geleceğini, kişinin bunun dışında çektiği tüm meşakkatlerin ise daha fazlasını talep etmekten kaynaklandığını söyleyen İbrahim el-Kassâr'ın (ö. 320/932)¹³¹ da tevekkül ile kanaat sahibi olmak arasındaki ilişkiye dikkat çektiği söylenebilir.

Bu örneklerde kifayet miktarı ile yetinmenin bir gerekliliği olarak ilk sûfilerin özellikle hırs yapmamak üzerinde durduklarını söyleyebiliriz. Elde bulunmayan malları talep etmemeyi Allah'a güvenen kişilerin amellerinden birisi olarak sayan Zünnûn el-Mısrî'ye¹³² göre, Allah yasaklamış olduğu halde insanlar dünyaya karşı hırslanmışlar, rızıklarını garanti etmesine rağmen ondan rızık talep etmişler; fakat ne dünyayı elde edebilmişler ne de rızıklarını arttırabilmişlerdir.¹³³ Buradan şu anlayışa ulaşabiliriz: Rızık herkes için takdir edilmiştir, kişi ne kadar çalışsa da elde edeceği rızık bellidir, bunun için kişinin hırs yapmasına gerek yoktur. Dolayısıyla ilk sûfiler, rızık kazanmak için hırs yapmamayı ve bu konuda kanaat sahibi olmayı tevekkülün

¹²⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 325.

¹²⁸ Serrâc, *Lüma'*, s. 52.

¹²⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 196.

¹³⁰ A.e., s. 163.

¹³¹ A.e., s. 198. Aynı mânada bir söz Hamdûn el-Kassâr'dan da rivayet edilmiştir: "Sana yetecek olan zahmetsizce sana ulaştırılır. Çekilen meşakkat ise ihtiyacından fazlasının peşine düştüğünde ortaya çıkar." Bkz. A.e., s. 69.

¹³² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VII, s. 454; *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. IX, s. 341.

¹³³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VII, s. 458; *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. IX, s. 343.

önemli şartlarından birisi yapmışlardır. Diğer bir deyişle onlar, zenginliği istememeyi veya ondan kaçınmayı, fakirliği ise devam ettirmeyi esas alan bir tevekkül anlayışına sahip olmuşlardır.

2.1.3. Tevekkülün Tamamlayıcısı Olarak Rıza

İlk sûfiler tevekkül kadar rızayı da önemsemişler, çoğu zaman bu iki kavramı birlikte ele almışlardır. Aslında tevekkül ve rıza arasında belirgin bir sınır çizmek kolay değildir: Tevekkül olmadan rızadan, rıza olmadan tevekkülden bahsedemeyiz. Sebepleri ortadan kaldırarak hiç kimseden herhangi bir şey beklemeden sadece Allah’a güvenmeyi esas alan, rızkindan dolayı endişeye düşmeyen ve kendisine yetecek olanla yetinmeyi önemseyen bir tevekkül anlayışı, kişinin kendisi için takdir edilene rıza göstermesi ile mümkün olabilir. Bu anlamda tevekkülün rızayı içerdiğini, rızanın ise tevekkülün tamamlayıcı bir unsuru olduğunu söyleyebiliriz.

Tevekkül ve rıza ilişkisini en iyi açıklayan sözlerden birisi Sehl b. Abdullah’a aittir: “*Tevekkül, kulun Allah’ın tasarrufuna teslim olmasıdır. Tıpkı gassalın önünde olan ölü gibi. Gassal o ölüyü dilediği gibi çevirir.*”¹³⁴ Bu söz, kişinin tam mânasıyla Allah’a teslim olmadıkça tevekkül sahibi olmayacağına işaret etmektedir. Teslimiyet ise rıza halinin başka bir ifadesi olarak görülebilir. O halde, rıza olmadan tevekkülden bahsetmek mümkün değildir. Diğer yandan Sehl’in, insanlar arasındaki sınıf farklılıklarını göz önüne alarak tevekkülü rıza ile ilişkilendirmesi dikkate değerdir. Ona göre, Hz. Peygamber gönderildiği zaman dünyada krallar, çiftçiler, hayvan sahipleri, tüccarlar, meslek sahipleri, işçiler ve zayıf olan fakirler olmak üzere yedi sınıf insan vardı. Bunlardan hiçbirine içinde bulundukları durumu değiştirmeleri emredilmemiş, bilakis her hallerinde tevekkül etmeleri emredilmişti.¹³⁵ Burada kişinin içinde bulunduğu durumu değiştirmemesi halinden razı olmayı ifade ederken, bunun tevekkülün bir gereği olduğu îma edilmektedir. Diğer bir deyişle, haline razı olmayan kimsenin aslında tevekkül etmediği ileri sürülebilir.

Kişinin rıza haline işaret eden önemli bir vasıf, şikâyet etmemesidir. Nehrecûrî (ö. 330/941), gerçekten tevekkül eden bir kişinin bulunduğu durumdan şikâyetçi olmayacağını, kendisine vermeyeni kötülemeyeceğini söyler; çünkü bu kişi vermenin

¹³⁴ Beyhakî, *Şuabu’l-îmân*, C. II, s. 303.

¹³⁵ A.e., C. II, s. 302.

veya vermemenin Allah'tan olduğunu bilir.¹³⁶ Tevekkülü “*varlık halinde de yokluk halinde de kalbin eşit olmasıdır*” şeklinde tanımlayan Cafer el-Huldî'nin (ö. 348/959)¹³⁷ de aslında rızanın bir tanımını yaptığını söyleyebiliriz; zira yoklukta şikâyet etmemek, varlığı ve yokluğu bir görmek ancak razı olan bir kişinin anlayışını yansıtabilir.

Ebû Turâb en-Nahşebî, kişinin geçimi konusundaki tevekkülünü rızası ile irtibatlı olarak değerlendirmekte; geçim kapılarını kaderin anahtarlarıyla açmayan kimsenin kendi gücüne ve kuvvetine bel bağladığını, kaderin anahtarlarının ise “*her zaman gaybî sebeplerle gelene rıza göstermek*” olduğunu söylemektedir.¹³⁸ Yahya b. Muâz da bu hususta benzer bir şekilde şöyle demiştir: “*Kim geçim kapılarını kader anahtarlarının dışında bir şeyle açarsa, mahlûkata havale edilir.*”¹³⁹ Yani kişi, geçimini temin ederken çalışması sonucu rızkını elde ettiğini değil, kendisine takdir olunmuş rızkın bilinmeyen sebeplerle kendisine geldiğine inanarak buna rıza göstermelidir. Aksi durumda kişi çalışmasına güvenmiş olur, tevekkül ve rıza halinden uzaklaşır. Buradan aynı zamanda şöyle bir anlayışa da varılabilir: Tevekkül, rızka sebeplerle ulaşmayı düşünmeden takdir edilene razı olmaktır. Sehl b. Abdullah bu konuyu daha farklı bir yönden yorumlamaktadır: “*Mü'min bir yerden rızkını kazanmak ister, fakat Allah onu bundan engeller ve ona beklemediği yerden rızık verir.*”¹⁴⁰ Bunun bir anlamı da şudur; kişi her ne kadar istese ve bu doğrultuda çalışsa da rızkını ona çalışmasından dolayı gelmeyebilir, rızkını veren Allah'tır ve o kişiye rızkını farklı bir yoldan ulaştırabilir.

Takdir edilene razı olmanın ortaya çıkardığı bir durum vardır; bu da kişinin bir şeyden razı olması ile o şeyi istemesi arasında nasıl bir ilişki kurulacağı ile ilgilidir. Rıza konusunda bu durumun daha çok rızıkla irtibatlı olarak ele alındığı görülmektedir, yani mesele rızkın istenip istenmeyeceği ile alakalıdır. Bu doğrultuda şu sorular sorulabilir: Rızık herkes için takdir edilmişse, bu onun talep edilmeyeceği anlamına mı gelir? Veya kişinin rızkını istemesi makbul olmayan bir davranış mıdır?

¹³⁶ A.e., C. II, s. 303.

¹³⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 281.

¹³⁸ A.e., s. 83.

¹³⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 39; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. X, s. 63.

¹⁴⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. X, s. 202; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 302.

Yahyâ b. Muâz bütün meselelerin iki maddede toplandığını söyler; bir tarafta kalbin eldeki rızka razı olması, diğer tarafta ise rızkı elde etmek için çalışmak vardır.¹⁴¹ Buna göre, takdir edilen rızka razı olmak onu istememeyi gerektirir. Yani rızka razı olmak ile rızık için çalışmanın arasında bir zıtlık kurulabilir: Bir insan kendisine verilen rızka razı ise rızık istemez veya bunun için çalışmaz, razı değilse rızkı ister veya elde etmek için çalışır. Fakat buradan, rızka razı olmama anlamını içinde barındıran rızık için çalışmanın kesinlikle menfi bir davranış olarak değerlendirildiğini çıkarmak zordur. Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), tevekkül eden kişinin Allah'tan rızık isteyip durmasını doğru bulmamıştır. Zira rızkı veren kişinin istemesi veya hırsı değil, Allah'tır; O, tevekkül etmeyen bir kişiye rızkını verebileceği gibi tevekkül eden bir kişiye rızkını vermeyebilir ve o kişi yokluk içinde ölebilir.¹⁴²

Hâtim el-Esam Medine'de iken orada bulunan alimler, kendisini rızıklandırması için Allah'a dua eden kişi hakkındaki düşüncesini ona sormuşlar, o ise öncelikli olarak bu duanın ne zaman yapıldığını öğrenmek istemiştir. Hâtim'e göre, eğer kul ihtiyaç anında rızık istiyorsa bu güzeldir. Fakat böyle değil de yanında yiyeceği ve parası varken bu şekilde dua ediyorsa, zaten Allah kendisine rızkı vermiştir; bu rızıktan yemeli ve başkalarına da yedirmelidir. Buna rağmen Allah'tan daha fazla rızık vermesini istemek ise şaşılacak veya garipsenecek bir durumdur.¹⁴³ Bu rivayette Medineli alimlerin Hâtim'e Allah'tan rızık isteyen kişi hakkında sormalarının sebebi, muhtemelen o kişinin çalışmadığı halde böyle bir istekte bulunmasıdır. Yani o alimler, çalışmadan sadece istemekle rızkın gelip gelmeyeceğini sormak istemiş olabilirler. Hâtim'in cevabında ise bunun olabileceğine ve rızkın geliş yollarından birinin dua olduğuna dair bir anlam bulabiliriz.

Rızkın istenip istenmemesi ile ilgili Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) yaklaşımı da dikkate değerdir. Kendisine “*Rızkımızı nereden arayalım?*” diye soran bir topluluğa, “*Rızkınızın nerede olduğunu biliyorsanız, gidin orada arayın!*” karşılığını vermiş; “*Rızkımızı Allahu Teâlâ'dan isteyelim mi?*” diye sorduklarında ise “*Eğer Allah rızkınızı unuttuğu kanaatinde iseniz bunu O'na hatırlatın.*” demiştir. Bunun üzerine, kendilerini bir eve kapatarak tevekkül etmelerini mi salık verdiğini

¹⁴¹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 17; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. X, s. 52.

¹⁴² Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, s. 63.

¹⁴³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 82-83; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 198-199.

soran o topluluğa, Allah'ı tecrübe etmenin şüphecilik olacağını söylemiş; bunun çaresini sorduklarında ise “*Çare, çareyi terk etmektir.*” demiştir.¹⁴⁴ Burada Cüneyd'in son sözü aslında rızayı açıklamaktadır; çareyi terk etmek her haline razı olan bir kişinin yapabileceği bir davranıştır. Yani kişi, rızık ile ilgili meselelerde çare aramayı bıraktığı takdirde rıza haline ulaşabilir. Dolayısıyla o, rızık konusunda takdir edilene rıza göstermek dışında başka bir yolun olmadığına işaret etmektedir.

Netice olarak, ilk sûfilerin tevekkül ve rıza anlayışları büyük ölçüde, rızka ulaşma noktasında sebepleri önemsemeyen, rızık hakkında endişelenmemeyi ve takdir edilen rızka razı olmayı salık veren yaklaşımlar çerçevesinde gelişmiştir. Bu yaklaşımlarla birlikte rızık için çalışmanın veya onu talep etmenin önemsizleştirilmesi, bir yandan toplum içinde sûfilerin taraf olduğu kesb sorununu derinleştirirken diğer yandan bu sorunu sûfiler arasında önemli bir tartışmaya döndürmüştür.

2.2. Tevekkül-Kesb Çelişkisi

İlk sûfilerin tevekkül ve rıza anlayışlarını -sadece kesbe dair meselelerle sınırlandırmamak da- en belirgin olarak gördüğümüz alan çalışma hayatıdır. Allah'a tevekkül eden ve O'ndan razı olan bir kişi çalışıp kazanabilir mi? Çalışması halinde bu durum onun tevekkülüne zarar verir mi? Böyle bir kişinin çalışması hangi durumlarda uygun görülebilir? İlk sûfilerin tevekkül ve kesb arasında gördükleri çelişkiyi ortaya koyması açısından bu üç soru önemlidir ve bunların cevabı ilk sûfiler tarafından tartışılmıştır. Çalışmayı tevekkülün karşısında engel olarak gören ve çalışmayı bırakan sûfiler olduğu gibi bu görüşe karşı çıkanlar ve çalışanlar da olmuştur.

Sehl b. Abdullah, tevekkülü Hz. Peygamber'in hali, çalışıp kazanmayı ise onun sünneti olarak görmüş; onun hali üzere olanın sünnetini kesinlikle terk etmeyeceğini söylemiştir.¹⁴⁵ Bu bakımdan o, tevekkül eden birisinin çalışmayı bırakmasını doğru bulmamaktadır. Yine kendisi, kesbi tenkit edenin aslında sünneti kınadığını, tevekkülü tenkit edenin ise imanı eleştirdiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁶ Onun bu görüşü, farklı tevekkül anlayışları arasında bir uzlaşma olarak görülebilir. Bunu şu şekilde yorumlayabiliriz:

¹⁴⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 254.

¹⁴⁵ A.e., s. 251.

¹⁴⁶ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 286; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. X, s. 195; Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, C. II, s. 463.

Tevekkülü yakînin veya Allah’a tam mânasıyla imanın bir alâmeti olarak kabul edersek, mesela tevekkül ettiğini söyleyip çalışmayan ve kimseden bir şey istemeyen bir kişiyi eleştirmek onun imanını eleştirmek gibi olur. Diğer yandan, çalışıp kazanarak rızkını temin etmeye çalışan kimse de sünnete uymaktadır, böyle bir kimseyi tevekkül etmemekle eleştirmek ise aslında sünneti eleştirmek anlamına gelir. Bu doğrultuda onun, tevekkül ile kesb arasında bir zıtlık tesis etmediğini söylememiz mümkündür.

Ayrıca Sehl b. Abdullah, tevekkül-kesb ilişkisini tevekkül konusunda insanların farklı seviyelerde olabileceğini göz önünde tutarak değerlendirmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber gönderildiği zaman -şimdi de olduğu gibi- toplumda tüccar, zanaat ehli, çalışmayanlar, dilenenler ve dilenmeyenler gibi çeşitli sınıflarda insanlar vardı. Hz. Peygamber, ticaret yapana ticaretini terk etmesini, çalışmayıp oturana çalışıp kazanmasını söylememiş; onlara tüm hallerinde iman ve yakîn ilmini öğretmiş, tedbir konusunda onları Allah ile baş başa bırakmış ve buna göre herkes kendi haline göre amel etmiştir.¹⁴⁷ Onun bu tespiti, tevekkül ile kesb arasında çelişki görmeyen bir anlayışı ortaya koymakla birlikte, insanlar arasında tevekkül seviyesinin farklı olmasının bir sorun teşkil etmeyeceğine de işaret etmektedir.

Sehl’in müridi Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî’ye (ö. 297/909) bir adam “*Biz kazançla mı yoksa tevekkülle mi kul olmuşuz?*” diye sorunca, o şu şekilde karşılık vermiştir:

“Tevekkül, Resûlullah *sallallahu aleyhi ve sellem*’in halidir, kazanç ise onun sünnetidir. Tevekkül haline ulaşamayan zayıf kişiler için kazancı sünnet olarak bırakmış ve o hali olan kemal derecesinden inmiştir. Kim tevekkül etmeye takat getirebilirse itimat edeceği bir kazanca sahip olması onun için mubah değildir. Tevekküle dayanamayan kişi için ise, bulunduğu halden düşmüş olsa da sünnet derecesinden düşmemesi için maişetini sağlayacak bir kazanç araması mubah kılınmıştır.”¹⁴⁸

Burada, tevekkül ve kazanç arasındaki mertebe farkına dikkat çekilmektedir. Buna göre, tevekkül kazançtan daha üstündür, çünkü Hz. Peygamber’in hali tevekküldür; kazanç ise ümmetinden bu tevekkül haline sahip olamayan zayıflar için bıraktığı bir sünnetidir. Diğer yandan, tevekkül ehlinin bir kazanca sahip olması

¹⁴⁷ Mekki, *Kûtu’l-kulûb*, C. III, s. 74.

¹⁴⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’*, C. X, s. 378; *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 630.

mubah görülmemiş, bu o kişinin tevekkülü için zarar gibi telakki edilmiştir; tevekkül ehlinden olmayan kimsenin ise sünnete uymak açısından geçimini sağlamaya çalışması mubah görülmüştür. O halde İbn Sâlim'in, tevekkül ve kesb arasında açık bir çelişki gördüğü söylenebilir; ona göre kişi kulluğunu yaparken bu ikisinden birini seçmek durumundadır.

İbn Sâlim'e göre, tevekkül-kesb ilişkisini açıklarken Hz. Peygamber'in hali ve sünneti gibi bir ayırım yapmanın haricinde konuyu kişinin yükümlülüğü çerçevesinde değerlendirmek de mümkündür. “*Eğer mü'minlerden iseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin.*”¹⁴⁹ âyeti tevekkülün farz oluşuna işaret ederken, “*Kazandıklarınızın temiz olanlarından yiyin.*” âyeti¹⁵⁰ ise tevekküle gücü yetmeyenlerin rızık için çalışmasının mubah olduğuna bir delildir.¹⁵¹ Burada farzın mubaha olan önceliğini dikkate alırsak, önemi açısından çalışıp kazanmanın tevekkülden daha sonra geldiğini söylemek mümkündür. Ayrıca İbn Sâlim buradan şöyle bir sonuca varmaktadır: Kişinin talep ederek veya çalışarak elde ettiği şey temiz veya pis olabilir; fakat kişiye tevekkül yoluyla bahşedilen şey ise tamamen temizdir, zira tevekkülün kaynağı temizdir.¹⁵² Öyleyse tevekkülün çalışmaktan daha üstün olmasının diğer bir sebebi, kişinin çalışarak elde ettiği kazancında haram olması ihtimalidir; bu ise tevekkül eden kişi için düşünülemez.

İlk sûfilerden bir kısmına göre, tevekkülün çalışıp kazanmaya karşı üstünlüğünün görülebileceği diğer bir nokta, tevekkül eden kişinin rızıkına zahmetsizce ulaşmasıdır. Çalışıp kazanmanın insana bir zorluk veya yorgunluk getireceği söylenebilir. Bu açıdan tevekkül edip çalışmayan birisi ile çalışıp kazanan kişinin durumu farklıdır. Ebû Yakub es-Sûsî'ye¹⁵³ (ö. ?) göre, tevekkül edenlerin rızıkları, Allah'ın kulları içinden seçtiği özel kimselerin eli üzerinden çalışıp yorulmaksızın kolayca gelir; diğer insanlar ise çektikleri birçok üzüntü ve meşguliyet içinde

¹⁴⁹ Kur'an, 5/Mâide, 23.

¹⁵⁰ Âyette şu şekilde geçmektedir: “Kazandıklarınızın temiz olanlarından harcayın.” Kur'an, 2/Bakara, 267. İbn Sâlim'in âyeti aktarırken “harcayın” yerine sehven “yiyin” demiş olması muhtemeldir. Bu sözün kudsî bir hadiste geçtiğine dair herhangi bir kaynağa ulaşamadık. Ayrıca bu âyetin bir benzeri olarak Bakara sûresi 172. âyette şöyle buyrulmaktadır: “Size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin.” [Diyanet İşleri Başkanlığı Meali]

¹⁵¹ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 265.

¹⁵² A.e., s. 265.

¹⁵³ İlk dönem sûfilerinden Ebû Yakub en-Nehrecûrî'nin (ö. 330/941) üstadıdır. Vefatı hakkında kesin bir tarih verilmemekle birlikte Cüneyd ile akran olduğu anlaşılmaktadır.

rızıklarına ulaşırlar.¹⁵⁴ Bu durumda tevekkül etmenin bir sonucu, rızka kolayca ve zahmetsizce ulaşmak olmaktadır. Rızkı hakkında endişelenmemeyi veya rızkın hangi sebeple geldiğini önemsememeyi tevekkülün esaslarından sayan sûfileri hatırlarsak, onların rızık için yorulmamayı tercih ettikleri söylenebilir. Bu bakımdan, ilk sûfilerden bazılarının rızıklarını zorluk ve meşakkat çekerek, yani çalışıp kazanarak elde etmediklerini ileri sürebiliriz.

Tevekkül-kesb çelişkisine dair bir örneği ilk sûfilerden Ebû Cafer Haddâd'ın (ö. ?) hayatında görmekteyiz. Kendisinin anlatımına göre; yaklaşık on yıl tevekküle gönül bağlamış olduğu halde aynı zamanda çarşıda çalışıp kazanmıştır. Fakat kazandıklarını kendi ihtiyaçları için kullanmaktan çekinmiş ve bunları bir mezarlıktaki yatırların yanında bulunan fakirlere dağıtarak kendisini yine tevekkül hali ile baş başa bırakmıştır.¹⁵⁵ Bu örnekten şunu çıkarmamız mümkündür: İlk sûfilerden bazıları tevekkülü tasavvuf ile özdeşleştirmişlerdir; tasavvuf bir nevi tevekkül yolu olarak benimsenmiştir. Diğer taraftan çalışmak yanlış görülmemiş; fakat çalışmanın sonucu olan kazancın tevekküle zarar vermesi ihtimaline karşın infak yolu benimsenerek kazancın tevekküle olan menfi etkisi kırılmak istenmiştir. Zira Ebû Cafer'in, kazandıkları yanında olduğu zaman kendisini tevekkül halinden uzak gördüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilk sûfilerden bir kısmının çalışıp kazanmayı yanlış bulmasalar da bunun tevekkülü olumsuz etkileyeceğini düşündükleri söylenebilir.

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ise tevekkülün kazanma veya kazanmayı terk etmekle bir ilişkisi yoktur; tevekkül gönülde olan bir şeydir.¹⁵⁶ Diğer bir deyişle, kişinin kalbinde tevekkül yerleşmiş ise onun çalışması veya çalışmamasının tevekkülüne bir etkisi olmaz. Bu anlayışı, onun tevekkülle ilgili bir hadise dair getirdiği yorumda görmek de mümkündür. Kendisine Hz. Peygamber'in “*Şayet Allah'a hakkıyla tevekkül etmiş olsaydınız, O sizleri kuşlar gibi rızıklandırır. Nitekim kuşlar, aç olarak sabahlar, akşam tok olarak dönerler. Siz de görürsünüz ki kuşlar rızık talebi için bir yerden bir başka yere hareket eder, uçarlar. Rızık ister ve onu ararlar.*” hadisinin mânasını soran bir kişiye, “*Yeryüzünde olan şeyleri, yeryüzünün*

¹⁵⁴ Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, C. III, s. 24.

¹⁵⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 253.

¹⁵⁶ Beyhakî, **Şuabu'l-îmân**, C. II, s. 283.

süsü yaptık.”¹⁵⁷ âyetinden misal getirerek cevap vermiştir. Buna göre, kuşların uçması, bir yerden bir yere hareket etmesi rızık talebi için değil, Allah’ın bunları bir ziynet kılmasından dolayıdır.¹⁵⁸ O halde Cüneyd’e göre, hakkıyla tevekkül eden bir kişinin rızıkını elde etmesinde çalışmak veya çalışmamak gibi bir sebepten bahsetmenin önemi yoktur; rızıkı ona Allah’ın takdir ettiği herhangi bir sebeple gelecektir.

Hiçbir sebebe sarılmadan tevekkül eden birisinin çalışması aslında düşünülemez. Fakat bunu bazı durumlarda mümkün gören sûfiler olmuştur. Ebû Yakub es-Sûsî (ö. ?), yakînî imanı tahkik derecesine ulaşan ve sebepleri bırakarak Allah’a tevekkül eden birisinin, daha sonradan başkalarına faydalı olmak maksadıyla sebeplere yeniden başvurarak çalışabileceğini söylemektedir. Ona göre böyle bir davranış, tevekkülün en üst makamına ulaşan seçkin kulların içindeki âriflerin davranışdır.¹⁵⁹ Bu hususta İbrahim el-Havvâs daha farklı bir noktaya işaret etmektedir: Seçilmiş kullar, başkalarının geçim yükü ve rızıklarını temin görevi kendilerine havale edildiği için sebeplere sarılıp kazanç yollarına girerler. Onlar böyle yapmakla birlikte kalplerini dünya malına bağlamaktan uzak tutarlar.¹⁶⁰ O halde ilk sûfilerden bazıları, çalışmakla tevekkül arasında bir çelişki görmeden veya bunlar arasında birbirine bir üstünlük atfetmeden, başkalarına yardımcı olmak ve onların rızıkına vesile olmak gibi bir amaçla çalışmayı uygun görmüşlerdir. Diğer yandan, hayatı bir güne indirerek yaşamayı, yarına dair herhangi bir rızık kaygısı taşımamayı ve maişeti günlük olarak temin etmeyi vurgulayan bir tevekkül anlayışının ise çalışmayı hoş görse de buna bir sınır koyduğu açıktır. Neticede bu anlayışı benimseyen bir sûfi için çalışmaktan ziyade çok çalışmamak esas olmaktadır.

2.3. İlk Sûfilerden Çalışmayı Terk Edenler

İlk sûfilerin ticari hayatta kesb karşısında takındıkları tavrı sadece onların tevekkül anlayışları çerçevesinde yorumlamak, konuyu bütüncül olarak anlamamız için yeterli olmayabilir. Zira kaynaklarımızda sûfilerin çalışma hayatlarına dair zikredilen bazı rivayetler, konunun sadece tevekkül-kesb meselesine indirgenemeyeceğini göstermektedir. Bu anlamda, ilk sûfilerden ticaret yapan veya

¹⁵⁷ Kur’an, 18/Kehf, 7.

¹⁵⁸ Serrâc, **Lüma’**, s. 132-133.

¹⁵⁹ Mekkî, **Kûtu’l-kulûb**, C. III, s. 76.

¹⁶⁰ **A.e.**, C. III, s. 76.

herhangi bir meslek sahibi olarak el emeği ile çalışıp kazandığı halde sonradan işini bırakan şahısların neden böyle bir tercihte bulunduklarını anlamaya çalışmak bize meselenin daha farklı boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Aşağıda, kaynaklarımızda tespit ettiğimiz bu şahısların listesini görebiliriz.

Tablo 2.1 : Çalışmayı Terk Eden İlk Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	Meslek
Şakîk el-Belhî	194	Belh	Horasan	Tüccar
İbrahim el-Herevî	210*	Herat	Horasan	İşçi
Bîşr b. el-Hârîs	227	Bağdat	Irak	Üretici
Abdullah Mehdî el-Bâverdî	230*	Bâverd	İran	Üretici
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak	Tüccar
Ebû Hafs el-Haddâd	260	Nişabur	Horasan	Üretici
Muhammed b. Hâlid el-Âcurrî	300*	Bağdat	Irak	Üretici
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak	Memur
Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî	353	Şiraz	İran	Tüccar

Bu tabloda ilk gördüğümüz sûfî, Şakîk el-Belhî'nin tevekkül anlayışına binaen ticareti bıraktığını yukarıda görmüştük. Fakat onun ticaretten uzaklaşmasında tevekkül dışında başka saiklerin olması da muhtemeldir. Zira kendisine atfedilen *“Bu gün kazanç yolları bozulmuştur; bütün ticaret ve sanatlar şüphelidir; içinde aldatma ve hıyanet bulunduğu için onlardan kazanılan malı çoğaltmak ve kenarda biriktirmek helal değildir. Bir müslümanın bu işlere girmesi ancak zaruret halinde uygun olur.”*¹⁶¹ sözü, onun tüm ticari kazançları şüpheli gördüğü için ticareti bırakmış olabileceğine işaret etmektedir. Bunu kendisi için kabul etmesek dahi o, herhangi bir kişi için ticareti terk etmesinin bir sebebini helâl kazanmanın zorluğu olarak görmüştür.

İbrahim el-Herevî de Şakîk gibi tevekkül meselesinden dolayı çalışmayı bırakmıştır. İbrahim b. Edhem'in meclislerinde bulunduğu ve terbiyesinden geçtiği anlaşılan Herevî'nin, onun tavsiyesi doğrultusunda çalışmaya başladığı ve yine onun

¹⁶¹ A.e., C. IV, s. 637.

yönlendirmesi ile çalışmayı bıraktığı görülmektedir.¹⁶² İbrahim b. Edhem'in kendisine çalışmayı bırakmasını tavsiye etmesinin sebebi ise, bunu yapmakla sağlam bir şekilde Allah'a tevekkül etmeyi öğrenmesi ve böylece yakîne ulaşacak olmasıdır. Yani hakikî mânada tevekkül etmeyi öğrenmenin aşamalarından ilki çalışmayı bırakmak olmaktadır. Tevekkül yolunda bundan sonraki merhale ise, yanına hiçbir şey almadan çöllere çıkmaktır. Bunu da yapan Herevî, kendisinde sadâkat, tevekkül ve Allah'a tam anlamıyla güvenin hâsıl olduğunu söylemektedir.¹⁶³ Ona çalışmayı terk etmesini tavsiye eden kişinin İbrahim b. Edhem olması şaşırtıcıdır. Zira kendisinin, farklı işlerde çalışarak elinin emeği ile geçindiğine dair rivayetlerin yanı sıra çalışıp helâl kazanmaya teşvik eden birçok sözü de nakledilmektedir.¹⁶⁴ Bu durum bize şunu göstermektedir: İlk sûfîlerin bir kısmı, tevekküle ulaşmayı seyr-i sülûkun bir amacı olarak görmüş ve çalışmayı terk etmeyi bu sürecin önemli bir aşaması olarak değerlendirmişlerdir.

İp eğirerek/örgücülük yaparak geçimini sağlayan Bîşr b. Hâris'in sonradan işini bıraktığı anlaşılmaktadır. Bunun bir sebebinin İshâk el-Megâzilî'nin (ö. ?) kendisine gönderdiği mektup olduğu nakledilmektedir: Mektupta Megâzilî'nin *"Duyduğuma göre ip eğirme işi sayesinde maîşet derdinden müstağnî olmuşsun. Allah göz ve kulağını alıverecek olsa kime sığınacağını sanıyorsun?"* şeklindeki tenkidini okuyan Bîşr, işini bırakarak kendisini ibadete vermiştir.¹⁶⁵ Onun işini bırakmasının muhtemel diğer bir sebebi, kazancının helâl olmasını sağlamakta zorluk çekmesidir. Zira kendisinin sürekli helâl kazanç hakkında konuştuğu ve bu konuda çok titiz davrandığı zikredilmektedir.¹⁶⁶ O halde helâl kazanç yollarının az olması veya bazen bu yolların hiç olmaması, bir sûfinin çalışmayı bırakması için bir sebep olduğu düşünülebilir.

Abdullah Mehdî el-Bâverdî demircilik yapmış fakat sonradan mesleğini bırakmıştır. İşini terk etmesinin sebebi ise şudur: Bâverdî, dükkânının önünden geçen

¹⁶² Molla Câmî, **Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds: Evliya Menkıbeleri**, Çev. Mahmud Lâmiî Çelebi, İstanbul, Huzur Yayinevi, 2016, s. 135. (Bundan sonra bu esere '**Nefehâtü'l-üns**' şeklinde atıf yapılacaktır.).

¹⁶³ **A.e.**, s. 135.

¹⁶⁴ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 19, 30, 43, 105, 122; **Hilyetü'l-evliyâ'**, C. VII, s. 373, 378, 385; C. VIII, s. 23, 31.

¹⁶⁵ Serrâc, **Lüma'**, s. 223.

¹⁶⁶ Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, C. III, s. 83.

âmâ bir şahsın o sırada okuduğu âyetin etkisinde kalarak kendinden geçmiş, daha sonra ise ateşin içinde kızaran demir parçasını tutarak işine devam etmiştir. Çırağının onun bu kerâmetine şahit olduğunu anlayınca “*Sırrım açığa çıktı.*” diyerek işini ve dükkânını terk etmiştir.¹⁶⁷ Bâverdi’nin bu olaydan sonra nereye gittiğini veya geçimini nasıl temin ettiğini bilmiyoruz; fakat buradan şu sonuca varmamız mümkündür: Toplum içine karışıp ticaret hayatında bulunan ilk sûfilerden bir kısmı, sûfi kimliği ile bilinmemeyi tercih etmişler ve kendilerinden zuhur eden kerâmet gibi halleri sırlarını ortaya çıkarmak olarak gördüklerinden bu gibi durumlarda toplumdaki uzaklaşmaya yönelmişlerdir.

Bâverdi’nin işini bırakması ile ilgili yukarıda zikredilen olayın aynısı müridi Ebû Hafs el-Haddâd için de aktarılmaktadır.¹⁶⁸ Fakat Ebû Hafs’ın durumunu farklı kılan husus, onun birkaç defa işini bırakmasına rağmen tekrar işine dönmesidir. Ayrıca onun *haddâd* yani “demirci” ismini almış olması da onun uzun yıllar bu işle uğraştığına bir işaret sayılabilir. “*İşten el çektim fakat ona tekrar döndüm. Sonra iş benden el çekti, bir daha ona dönmedim.*”¹⁶⁹ diyen Ebû Hafs, işini kendi isteğiyle bıraktığı durumlarda tekrar işine dönmeme iradesine sahip olamadığına, işin kendi iradesinde olmadan kendisine bırakıldığını anladığında ise bir daha işine dönmediğine dikkat çekmektedir. Burada onun birkaç defa işi neden bıraktığına ve neden tekrar işine döndüğüne dair bir çıkarımda bulunmak zordur. Ancak buradan iki farklı yoruma ulaşmamız mümkündür. Birincisi, onun düşüncesinde kişi için ticareti veya çalışmayı terk etmenin başlı başına bir değeri yoktur; asıl önemli olan, bu hususta Allah’ın kendisi için takdir ettiği şeyi önceleyerek ona razı olması gerektiğidir. İkincisi, kişi sebepleri her ne kadar terk etmeye çalışsa da sebepler yok olmadıkça onlardan kurtulmanın mümkün olmadığıdır. Bu yorum bizi tevekkül meselesine getirmektedir. Çalışma gibi bir sebebin kendisi için yok edildiğini anlayan Ebû Hafs, tevekkül ederek bir daha o sebebe dönmemiştir.

Eskicilik yapan Serî es-Sakatî’nin işini terk etmesinin sebebi de dikkat çekicidir. Rivayete göre, dükkânının bulunduğu çarşıda yangın çıktığını, birçok dükkânın yandığını fakat kendi dükkânının yanmadığını haber alınca “*elhamdülillah*”

¹⁶⁷ Câmî, *Nefhâtü’l-üns*, s. 159-160.

¹⁶⁸ Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 189.

¹⁶⁹ A.e., s. 189. Ayrıca bkz. Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 64.

demış; fakat sonradan diğer çarşı esnafını düşünmeden böyle bir söz söyleyerek bir bakıma kendi dükkânının kurtulmasına duyduğu sevinci izhar etmesini yanlış bularak pişman olmuştur. Bu sözünün kefareti olması için dükkânda ne kadar mal varsa onları fakirlere dağıtıp işini ve çarşayı terk etmiştir.¹⁷⁰ Kendisinin tasavvufa yönelmesinde bu olayın etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷¹ Onun bu davranışı, işlediği günahtan dolayı pişman olup tevbe eden bir kişinin davranışına benzemektedir. Burada işlenen günahın ticaretin bizzat kendisi ile ilişkin olmadığı söylenebilir. Fakat nihayetinde meselenin mal sevgisine dayandığı görülmektedir. Yani aslında o, malı sevdiğini anlamış ve bunun yanlışlığını fark ederek malı terk etmenin bir yolu olarak ticareti bırakmıştır. Onun, ticaretin veya bir dükkân sahibi olmanın üstüne yüklediği dünyalık kaygılardan kurtulmak için böyle bir tercihte bulunduğu da ileri sürülebilir.

Tuğla üretimi ile meşgul olan Muhammed b. Hâlid el-Âcurrî'nin işini terk etme sebebi, kerâmet sayılabilecek bir olaya dayanmaktadır. Kendi anlatımına göre; çalıştığı yerde sıralanmış kerpiçlerin arasına girdiğinde bir kerpicing diğerine “*Sana selam olsun; yarın ateşe girsen gerektir.*” dediğini işiten Âcurrî, kerpiçleri ateşe atmaktan vazgeçmiş ve sonrasında bu işi bırakmıştır.¹⁷² Burada onun tuğla yerine kendisini, ateş yerine de cehennemi koyarak kendi hali hakkında endişeye düştüğü söylenebilir. Bu olaydan sonra onun başka bir iş yapıp yapmadığına dair bir bilgiye sahip değiliz; üstelik işi bırakma sebebini tam olarak açıklamamız da mümkün değildir. Fakat çalışmayı menfi gördüğünden dolayı işi bırakmadığı açıktır.

Ebû Bekir eş-Şiblî'nin ise tasavvufa yönelmeden önce devlet işlerinde çalıştığı, memurluk ve sonrasında valilik yaptığı zikredilmektedir. Valiliği sırasında sûfilerden Hayr en-Nessâc'ın (ö. 322/933) sohbetine katılan Şiblî, ondan etkilenerek valiliği bırakmış ve tasavvuf yoluna girmiştir.¹⁷³ Onun bu durumu, tasavvufa yönelen müridlerin tevbesine benzemektedir. Buna göre kişi, edindiği makam, mal ve mülkü terk edip bunlara hiçbir değer atfedilmeyen bir yola girmektedir. Valilik bir geçim yolu olmasından ziyade bir makamdır. Şiblî'nin yönelişinde ise çalışmayı bırakmak daha çok ikinci planda kalmaktadır. Onun asıl terk ettiği şey makamıdır. Bunun arkasında

¹⁷⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. III, s. 195.

¹⁷¹ Bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 176.

¹⁷² Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 139-140.

¹⁷³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 132. Ayrıca bkz. Dilaver Gürer, “Şiblî, Ebû Bekir”, *DİA*, C. XXXIX, Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 125-126.

ise makamın getireceği mal mülk vb. gelirleri, yani zenginliği terk etme anlamı vardır. Bu bakımdan Şibî'nin işini bırakması, yukarıda gördüğümüz çalışmayı bırakan sûfilerin durumundan daha farklıdır. Fakat Şibî'nin tasavvuf yolunda çalışmayı bir engel olarak gören yaklaşımını, müridi Bûndâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî üzerinden görebiliriz. Babasıyla birlikte ticaret amacıyla Bağdat'a gelen Bûndâr b. Hüseyin, burada Şibî ile tanıştıktan sonra ondan etkilenmiş ve onun emriyle malını mülkünü terk ederek tasavvufa yönelmiştir.¹⁷⁴ Demek ki ilk sûfilerden bir kısmının çalışmayı bırakmasının sebebi, kişiyi mal edinmeye sevk eden ve böylece ona zenginlik kapısını açan çalışıp kazanmayı tasavvuf ile bağdaştıramamış olmalarıdır.

İlk sûfilerin içinde çalışmayı terk edenler muhakkak ki sadece yukarıda isimlerini zikrettiğimiz dokuz sûfi değildir. Bu sûfilerin sayısını tahmin etmemiz zor olsa da sayılarının az olmadığını da söylememiz gerekir. Zira Ali b. Abdurrahim el-Kannâd'ın zikrettiği şu anekdot buna işaret etmektedir: “315 yılında Karkısyâ'ya girdim. Ebu'l-Ezher olarak bilinen bir şeyhi gördüm. Dört yüz öğrencisi vardı. Hepsi de tevekkül ve çalışmayı bırakmaktan söz ediyordu.”¹⁷⁵ Ancak burada, çalışmayı terk eden ilk sûfilerin sayısından ziyade zikrettiğimiz olaylar üzerinden giderek genel olarak sûfilerin çalışmayı bırakma nedenlerine dair daha net çıkarımlarda bulunabiliriz. Gördüğümüz kadarıyla, tevekkül meselesi çalışmayı bırakma sebepleri arasında en önde gelenidir. Bazı ilk sûfiler çalışıp kazanmanın tevekküle ulaşma yolunda bir engel olduğu anlayışına binaen meşgul oldukları işlerini terk etmişlerdir. Bundan sonra gelen diğer önemli sebep ise, çalışıp kazanmanın kişiyi mal mülk edinmeye ve zenginliğe götürdüğü; bunun da kişinin seyr-i sülûkunda ona engel olacağı düşüncesinden ötürü çalışmayı bırakmaktır. Bu iki sebebin ortak noktası, kişilerin tasavvufa yönelmelerinde mühim rol oynamasıdır. Yani, tevekkül veya zenginlik karşıtlığı gibi bir sebeple çalışmayı bırakanların çoğu sûfi değillerken böyle bir tercihle tasavvufa yönelmişlerdir. Diğer yandan, sûfi olduğu halde çalışmaya devam eden fakat sonradan çalışmayı terk edenlerin çalışmayı bırakma sebepleri ise daha çok yaşadıkları tasavvufî hallerle ilgilidir. Bunlar ise çalışmanın bizzat kendisini olumsuz bulmaktan değil, tasavvuf yolunda çalışıp kazanmanın haricinde daha önemli

¹⁷⁴ Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, “Bûndâr b. Hüseyin”, *DiA*, C. VI, Ankara, TDV Yayınları, 1992, s. 489.

¹⁷⁵ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufa Giriş: el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, Çev. Ali Akay, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2014, s. 46-47.

işlerle meşgul olmayı tercih etmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Ayrıca, ilk sûfilerin içinde helâl kazancın zorluğu gibi bir sebeple çalışmayı bırakanların olduğunu söylemek de mümkündür.

3. İlk Sûfilere Yönelik Tepki: Tevekkül ve Kesb Üzerinden Eleştiriler

3.1. İlk Sûfilerin Toplumda Sorgulanması

İlk sûfilerden bir kısmının benimsedikleri tevekkül anlayışı ve bunun bir sonucu olan kesb karşıtı tutum, toplum içinde ilk sûfilere karşı eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bir kişi için çalışmanın öncelikli amacı, geçimi sağlamak olarak düşünülebilir. Çalışmanın zenginlik amacıyla yapılması ise bundan sonraki bir merhaledir. İlk sûfilere yönelik eleştirilerin temel noktası ise, çalışmamanın kişiye geçimini sağlama hususunda nasıl bir alternatif sunduğu ile ilgilidir. Bu anlamda toplum içinde, çalışmayan veya çalışmayı önemsemeyen bir sûfinin geçimini nasıl sağladığı öncelikli olarak merak edilen konulardan birisi olmuştur.

Hâtim el-Esam, kendisine “Nereden yiyorsun?” diye soran kişiye “Yerlerin ve göklerin hazineleri Allah’ındır, fakat münâfıklar bunu idrak etmezler.”¹⁷⁶ âyetiyle karşılık vermiştir.¹⁷⁷ Bâyezîd-i Bistâmî, bir alimin yanında bir müridi övmesi üzerine alim o müridin geçiminin nereden olduğunu sormuş, Bâyezîd ise onun yaratıcısından şüphe duymadığı gibi rızık vericisinden de şüphe duymadığını söylemiştir. Bunun üzerine o alim mahcup olmuştur.¹⁷⁸ Bu iki örnek, ilk sûfilerin geçimlerine yönelik toplumdaki algıyı yansıtmaya açısından önemlidir.¹⁷⁹ Burada, ilk sûfilerin geçimlerini nereden temin ettikleri sorusu, onlara yönelik önemli bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştirinin ise aynı zamanda bir tahkiri içerdiği söylenebilir. Zira ilk sûfilerin, geçimlerine yönelik sorulara karşı muhataplarını bir anlamda tersleyecek şekilde verdikleri cevaplar buna işaret etmektedir.

Çalışmayan birisinin geçimini çalışmadan temin etmesi mümkünse bunun bir bağış, dilenme vb. yollarla olduğu da düşünülebilir. Bu durumda bazı kişilerin, çalışmayan ilk sûfileri hoş görülme bu tür geçim yolları ile geçindikleri için

¹⁷⁶ Kur’an, 63/Münâfikûn, 7.

¹⁷⁷ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 249.

¹⁷⁸ Serrâc, **Lüma’**, s. 260.

¹⁷⁹ Buna benzer rivayetler için bkz. Mekkî, **Kâtu’l-kulûb**, C. III, s. 69.

eleştirdikleri söylenebilir. Zira muhtaç olduğu şeyi temin edemediği zaman bunu insanlardan isteme yoluna gitmek, bazı ilk sûfîlerin uyguladığı bir davranış olmuştur. Bununla ilgili şu örneği zikredebiliriz: Zünnûn el-Mısırî vefat eden fakir bir arkadaşını rüyasında görmüş, Allah'ın kendisine nasıl muamele ettiğini sorunca ondan şu karşılığı almıştır: “*Allah bana; onlar sana vermeden evvel bir ekmek parçası için ehl-i dünyanın ayak takımının yanına gidip gelme (zilletine katlandığın için) seni affettim dedi.*”¹⁸⁰ İnsanı küçük düşürücü yönüne rağmen buna katlanıp insanlardan istemeyi övülen bir davranış olarak sunan bu örnek, o dönemde bazı sûfîlerin dilendiklerine işaret etmektedir.

Halktan sadaka kabul etmediği için Bişr el-Hâfî'yi eleştiren bir sûfî, ona bunu itibar sahibi olmak için yaptığını, eğer gerçekten zühd ehli ise halk nezdindeki konumunun kaybolması için sadaka alıp bunları fakirlere dağıtabileceğini, kendisinin ise tevekkül edip azığına bekleyebileceğini söylemiştir. Bişr ise ona üç farklı fakir tanımı ile cevap vermiştir: Bazı fakirler kimseden bir şey istemediği gibi kendilerine verildiğinde de almaz, bazısı kimseden bir şey istemez fakat verilirse kabul eder, diğer bazısı ise bir şeye ihtiyaç duyduklarında kalben Allah'tan istedikleri halde gidip insanlardan isterler.¹⁸¹ Burada Bişr, dilenmeyi sûfîler için itibar meselesi yapmaktan çıkararak daha farklı bir çerçevede yorumlamakta, dilenmemeyi öncelemekle birlikte dilenmeyi de bazı fakirler için uygun görmektedir.

İlk sûfîler arasında dilenmeyi kabul edenler olduğu gibi buna karşı çıkanlar da olmuştur. Dilence meselesinin hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sadece toplumun geneli içinde değil sûfîler arasında da tartışıldığı görülmektedir. Bu tartışmalar ise, dilenciliğin ilk sûfîler arasında bir geçim yoluna dönüşme sorununun zaman içinde derinleştiğini göstermektedir. Mesela mescitlerde oturmayı kınayan Serî es-Sakatî, her ne kadar doğrudan bunu yapanların sûfî olduklarını söylemese de mescitlerin “kapısı olmayan dükkân”lara çevrilmesinden şikâyet etmektedir.¹⁸² Ebü'l-Abbâs ed-Dîneverî (ö. 340/951) ise Serî'den yaklaşık yüz yıl sonra, kendi zamanındaki sûfîleri eleştirirken dilenciliği amele dönüştürmelerine değinmektedir.¹⁸³ Anlaşılan süreç içinde dilencilik

¹⁸⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 11.

¹⁸¹ A.e., s. 22.

¹⁸² Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, C. II, s. 261.

¹⁸³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 142.

sûfiler arasında yaygınlık kazanırken hem toplum içinde hem de kendi aralarında önemli bir eleştiri alanını da ortaya çıkarmıştır.

Normalde çalışmamanın sebep olacağı muhtemel bir durum, kişinin başkalarına yük olmasıdır. Kişi geçimini temin edemediği ve muhtaç duruma düştüğü durumda başkalarından isteme yoluna gidebilir. Bu yol, dilenmek gibi doğrudan başkalarından istemek olabileceği gibi borç alarak sonrasında onu ödemeye çalışmak da olabilir. Kaynaklarımızda sûfilerin bilhassa borç ile ilgili meselelerde toplum içinde bazı tepkilerle karşılaştıklarına dair rivayetler vardır. Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854) bir kişiden yüz bin dirhem borç isteyince o kişi kendisine “*Sizler dünyaya karşı zühd eden kimseler değil misiniz? Bu kadar parayla ne yapacaksınız?*” demiştir.¹⁸⁴ Burada kişinin şaşırmasının sebebi, istenen miktarı fazla bulması ve bunu zühd sahibi bir kişiye yakıştıramamasından ziyade dünya malına karşı menfî tavır takınması gereken birisinin ona rağbet ettiğini düşünmesidir. Bu, ilk sûfilerin diğer insanlarla olan parasal muamelelerinde garip karşılandıklarını gösteren örneklerden birisidir. Diğer bir deyişle, bir sûfinin para ile ne işi olabileceği ilk dönem sûfilerinin toplum içinde muhatap olduğu önemli sorulardan birisi olmuştur.

3.2. Kesbe Dair Literatürün Ortaya Çıkması

İlk sûfilerin tevekkül ve kesb anlayışlarına karşı getirilen eleştirileri açık bir şekilde görebileceğimiz yerler, ikinci asrın sonlarında ve özellikle üçüncü asırda yazılmaya başlanan kesbi konu edinen eserlerdir. Bu dönem aynı zamanda hadislerin ve fıkıhın tedvin edildiği dönemdir. Kesb ile ilgili meseleleri daha çok zekât, alışveriş ve ticaret konuları altında ele alan hadis ve fıkıh kitaplarından o dönemdeki ticari hayatın ne denli canlı olduğuna, ticari meselelerde karşılaşılan sorunlara ve bunlara yönelik sunulan çözüm önerilerine dair bilgi edinmek mümkündür. Fakat bu eserler üzerinden, müslümanlar arasında ortaya çıkan farklı kesb anlayışlarının nasıl geliştiğini tespit etmemiz mümkün değildir. Bu noktada, çalışma hayatının meselelerini daha farklı açılardan ele alırken aynı zamanda sûfilere yönelik kesbe ilgili eleştirilerin kaynaklarını oluşturan ve yine bu dönemde yazılan kesbe dair literatüre bakmamız gerekmektedir.

3.2.1. Kitâbü'l-kesb

¹⁸⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 55-56.

Kesb üzerine yazılan ilk eser İmam Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/804) atfedilen *Kitâbü'l-kesb*'dir. Eser, erken dönem İslâm dünyasında zühd-kesb, zenginlik-fakirlik tartışmalarının nasıl geliştiğine dair fikir vermesi açısından oldukça önemlidir.¹⁸⁵ *Kitâbü'l-kesb*, isminden de anlaşılacağı üzere çalışıp kazanma ile ilgili bazı meseleleri ele alsa da içeriği itibari ile farklı konuları işleyen karmaşık bir eser hüviyetindedir. Öncelikle kitabın tek yazarının Şeybânî olmadığını söylememiz gerekir. Zira günümüze kadar ulaşan eser kitabın aslı değil, kendisinden yaklaşık üç yüz yıl sonra yaşamış Hanefî fakihi İmam Serahsî'nin (ö. 483/1090) bu kitaba dair yazdığı şerhidir.¹⁸⁶ Bu yüzden, eseri sadece Şeybânî'ye atfederek değerlendirmek bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Kitabı bize sunan Serahsî, bazı yerlerde İmam Muhammed'in ifadelerini açıkça yazdıktan sonra bunları şerh etmektedir; fakat kitabın çoğu yerinde iki yazarın ifadeleri arasında bir ayırım yapmak kolay değildir.¹⁸⁷ Bununla birlikte, kitabın genelinde kesb ile ilgili ele alınan meselelerde ilk sûfileri tartışmaların muhatabı veya tarafı olarak izlememiz mümkündür.

¹⁸⁵ Batı literatüründe bu konularla ilgili yapılan çalışmalarda en çok atıf yapılan ve üzerinde durulan kitabın bu eser olduğunu söylemek mümkündür. Kitapla ilgili yapılan en kapsamlı çalışmalardan birisi Michael Bonner'e aittir. Bonner, çalışmasının giriş bölümünde İslâm'ın erken dönemindeki ekonomik hayata dair Batı literatüründe yapılan çalışmalarda *Kitâbü'l-kesb*'in hangi bağlamda değerlendirildiğinden bahsederek kısa bir literatür özeti yapmaktadır. Burada yazarın en çok dikkat çektiği çalışma Goitein'in makalesidir. İslâm'ın ilk dönemlerinde "Ortadoğulu burjuvazi"nin yükselişini konu edinen bu makale, konusu ile ilgili önemli bir kaynak olarak *Kitâbü'l-kesb*'i temel almakta ve bu kitabı, dünyayı terk ederek zâhidliği benimseyen gruplara karşı kazanmayı ve çalışmayı savunan bir eser olarak değerlendirmektedir. Goitein daha çok zühd hayatı ve sermaye birikimi karşıtlığından yola çıkarak bu meseleyi ele almıştır. Yani bir tarafta ekonomik hayattan kopuk ve kazanmaya karşı duran bir zâhid sınıfı, diğer tarafta ise ticareti ve kazanmayı öven, İslâm'ın "temsilci görüşü"nü oluşturan gruba dahil edebileceğimiz bir alimin eseri vardır. Kinberg, Goitein'e dayanarak bunu daha ileriye götürmüş ve *Kitâbü'l-kesb*'i -Cafer b. Ali ed-Dımaşkî'nin (ö. ?) *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre* adlı eseri ile birlikte- "İslâmî burjuvazi"nin zâhidlere karşı bir manifestosu olarak görmüştür. Bonner'e göre ise durum bu kadar basit değildir; zira *Kitâbü'l-kesb* "burjuvazi"yi destekleyecek nitelikte kazanç ve ticaret ile ilgili iyimser bir önerme ortaya koymamıştır. Bu noktada, Wichard'ın önerdiği gibi, bu kitabı zâhid riyazeti ile aşırı biriktirme arasında bir uzlaşma olarak görmek Bonner'e göre daha makul gözükmektedir. Bkz. Michael Bonner, "The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth," **Journal of the American Oriental Society**, C. CXXI, No: 3, 2001, s. 410-412. Ayrıca Melchert, Şeybânî'nin eserleri üzerinden onun zühd ile ilgili görüşlerini incelediği çalışmasında *Kitâbü'l-kesb*'i merkeze alarak onu ayrıntılı bir biçimde tahlil etmekte ve eserin kesbi reddeden "aşırı" zühd yorumlarına dair en erken kanıtı sunduğuna işaret etmektedir. Bkz. Christopher Melchert, "Al-Shaybânî and contemporary renunciant piety," **Journal of Abbasid Studies**, C. VI, 2019, s. 79.

¹⁸⁶ Kitabın yazarının kim olduğu hakkında detaylı bir tartışma için bkz. Michael Bonner, "The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth," s. 412-415.

¹⁸⁷ Bu sorunu çözmeye yönelik bir deneme için bkz. Sabri Orman, "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbü'l-Kesb," **İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi**, C. I, No: 1, 2015, s. 20-23.

Kitâbü'l-kesb'in ilk sûfilerle olan irtibatını temel olarak iki nokta üzerinden tespit edebiliriz. Birincisi bu kitabın yazılış amacı ile ilgilidir. Serahsî kitabın sonlarındaki bazı meselelerin kesb ile ilişkisiz olmasına binaen açıklama yaparken bu kitabın yazılış amacına atıf yaparak, İmam Muhammed'in bu kitabını kendisinden zühd ve takvâ üzerine bir eser yazmasını isteyen talebelerinin isteği üzerine yazdığını söyler. Bu konuda bin kadar meselenin başlıklarını öğrencilerine liste yapan Şeybânî, ömrünün sonunda kaleme aldığı bu eserini bitiremeden vefat etmiş ve böylece eser yarım kalmıştır.¹⁸⁸ Yani bu kitap her ne kadar adından dolayı kesb ile ilişkili kabul edilse de aslında zühd üzerine yazılmış bir eserdir. Yazar eserine kesb ile başlamış ve bununla alakalı konular üzerinden zühd ile ilgili meselelere geçmiştir. O halde, zâhidler ve ilk sûfilerin yaşadığı bir dönemde zühd üzerine yazılan bu kitap, o dönemdeki zühd ve kesb ilişkisini açıklayan önemli bir kaynak konumundadır. İkinci nokta ise, kitabın içinde kesb ile ilgili meselelerde sûfilere yönelik eleştirilerin bulunması, hatta sûfilerin bu yerlerde bazı aşağılayıcı ifadelerle anılmasıdır. Özellikle kesb ile ilgili bölümlerde karşılaştığımız bu durum, ilk anda ister istemez kitabın kesbi reddeden sûfilere yönelik bir eleştiri olarak yazıldığı izlenimini vermektedir.

Şeybânî, kitabına “*Kazancı aramak, ilmi aramanın farz olduğu gibi her müslümanın üzerine farzdır.*”¹⁸⁹ diyerek başlamakta ve rızkı temin etmek için çalışmanın faziletine dair hadisleri ve sahabeden nakledilen rivayetleri zikretmektedir. Sonrasında ise bir insanın neden kazanması gerektiğini iki temel argüman üzerinden izah etmektedir: Birincisi, nasıl ki namazın kılınması için abdest alınması farz ise kişinin abdest alması ve namazdaki başka bir farz olan avretini örtecek elbise giyebilmesi için çalışıp kazanması gerekir. Yani farzı edâ edebilmek için gerekli olan şeyler de farzdır ki kazanç da bu bağlamda değerlendirilebilir. İkincisi, peygamberler çalışıp kazanmışlardır. Bir insan da peygamberlere tâbi olması gerektiği için rızkını temin etmek amacıyla çalışıp kazanmalıdır.¹⁹⁰

Eserde kesbin farz oluşu bu şekilde delillendirildikten sonra kazancın elde edilme şekline göre farklı hüküm alabileceğine değinilmektedir: Kişi kendisi için

¹⁸⁸ İmam Muhammed eş-Şeybânî, **Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç**, Çev. Mustafa Baktır, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2019, s. 118.

¹⁸⁹ A.e., s. 40.

¹⁹⁰ A.e., s. 42. Burada zikredilen bu iki argüman Şeybânî'ye ait olmakla birlikte Serahsî bunları âyet, hadis ve tarihten nakillerle ayrıntılı olarak delillendirerek şerh etmektedir.

gerekli olan şeyleri mubah yoldan kazandığı takdirde kazancı mubah, günah yollardan kazandığında ise haram olur.¹⁹¹ Diğer bir deyişle, bizatihi kazancın kendisi haram sayılamaz, ancak haram yoldan elde ediliyorsa haram olduğu söylenebilir. Bu noktada sözü bazı sûfilere kazanç hakkındaki görüşlerine getiren Serahsî¹⁹² şöyle demektedir:

“Tasavvuf ehlinin kabukta kalmış olanlarının cahillerinden ve ahmaklarından bir grup¹⁹³ şöyle dediler: ‘Kazanç ile meşgul olmak haramdır. Bu ancak meyteyi yemek gibi zaruret anında helal olur.’ Yine şöyle dediler: ‘Kazançla meşguliyet, Allah’a tevekkülü yok eder ve onu noksanlaştırır. Halbuki biz Allah’a tevekkülle emrolunduk.’”¹⁹⁴

Kitapta sûfilere yönelik eleştirilerin ilki onlara atfedilen bu iki görüş ile ilgilidir. Yani sûfilere bir kısmı kazancı zorunlu hallerde ruhsat görüp diğer durumlarda haram saymışlar, ayrıca kazancı tevekküle aykırı görmüşlerdir. Serahsî, onların bu konuya dair âyet ve hadislerden delillerini zikrettikten sonra bu delilleri

¹⁹¹ A.e., s. 44.

¹⁹² Burada yazarın Şeybânî değil, Serahsî olduğunu düşünmekteyiz. Zira metne baktığımızda, “Bu konuda selef ve haleften bütün fukahânın görüşü şudur: Kazancın birinci kısmı mutlak olarak mübahtır. Hatta ihtiyaç anında farzdır.” denildikten hemen sonra söz sûfilere getirilmektedir. Önceki ve sonraki bütün fakihlerin icmâsına atıf yapılması, bu ifadenin Serahsî’ye ait olduğunu göstermektedir. Bkz. A.e., s. 45. Ayrıca Serahsî’nin tartışmanın devamında Kerrâmîler’i muhatap alması, bu tartışmanın kendisi tarafından kitaba dahil edildiğini göstermektedir.

¹⁹³ Kitabın asıl metnine baktığımızda, bu grubun “tekaşşûf ehlinin cahillerinden ve tasavvuf ehlinin ahmaklarından” şeklinde ifade edilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Tekaşşûf kavramı ve tekaşşûf ehlinin/mütekaşşifenin erken dönemde ortaya çıkışını farklı boyutlarıyla tahlil eden kapsamlı bir çalışma için bkz. Şükrü Özen, “İmam Mâtürîdî’nin Mirasından Öğrendiklerimizden: Tekaşşûf Eleştirisi”, **Zamanın Aşan Medeniyet Özbekistan Sempozyumu Bildiri Kitabı**, İstanbul, Kültür Sanat Basımevi, 2019, s. 181-192.

¹⁹⁴ A.e., s. 45. Başer, eserde muhatap alınan iki zümreden biri olarak gördüğü “tekaşşûf ehlinin cahillerinden ve tasavvuf ehlinin ahmaklarından” olan topluluğun Şakîk-i Belhî ve bazı takipçileri olabileceği gibi Mutezile’nin zâhid/sûfî üyelerinden bazıları olabileceğine de işaret etmektedir. Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 72-74. Bunun ihtimal dahilinde olduğunu kabul etmekle birlikte burada, kazançla meşguliyeti haram saymakla onu tevekküle engel görmekten ötürü reddetmek arasında bir fark olduğuna dikkat etmemiz gerekmektedir. Her ne kadar Şakîk-i Belhî’nin, Allah’ın kullarına rızıkla ilgili verdiği vaadinden şüphe duyma anlamına geleceği için kazanç peşinde koşmayı mâsiyet olarak ifade ettiği nakledilse de (Muhâsibî, **Kitâbü’l-Mekâsib**, Thk. Nûr Saîd, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1992, s. 41.) onun doğrudan kazanmayı haram saydığına dair bir bilgiye sahip değiliz. *Kitâbü’l-kesb*’de zikredilen “Kazanç ile meşgul olmak haramdır.” söylemi ise tevekkülden ziyade, büyük ihtimalle, siyasî kargaşaların/çatışmaların hüküm sürdüğü dönemlerde kazanç yollarının bozulmasına istinaden bazı Mutezili zâhid/sûfiler tarafından dillendirilmiştir. Muhâsibî’nin atıf yaptığı, Abbâsî halifeleri Emîn ve Me’mûn arasında yaşanan çatışmalı dönemde çalışıp kazanmayı haram sayan iki sûfî muhtemelen bu grubun içindedir. (Muhâsibî, **Kitâbü’l-Mekâsib**, s. 71.). Diğer yandan, Ebû İmran er-Rakâşî, Ebû Kasım el-Belhî gibi kesbi reddeden ve haram sayan Mutezili sûfileri de bu grupta değerlendirmemiz mümkündür. Konu ile ilgili bkz. Christopher Melchert, **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık**, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 301, 337, 338; Başer, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, s. 73; Florian Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, Çev. Salih Çift, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. X, No: 1, 2001, s. 274-275.

yanlış yorumladıklarını ileri sürerek her birine tek tek cevap vermektedir. Sonrasında ise bu görüşteki sûfilerin kendi el emeği ve ticaretle geçinen insanların kazandıklarından ikram edilenleri almaktan kaçınmadıklarını söyleyerek onların söz ve amellerindeki çelişkiye işaret etmektedir. Ona göre bu görüşteki sûfilerin tutumları onların cahil ve tembel olduklarını göstermektedir.¹⁹⁵ Serahsî sûfilerden bir grubun kesb ile ilgili bu görüşlerini eleştirdikten sonra çalışıp kazanmaya karşı çıkan Kerrâmiyye mezhebi ile tartışmaya girerek onların delillerini çürütmeye çalışmaktadır.¹⁹⁶ Serahsî'nin tartışmasından anladığımız kadarıyla, kazancı haram saymak veya sadece ruhsat durumunda mubah görmek açısından Kerrâmîler sûfilerden daha ileri gitmişlerdir.¹⁹⁷ Fakat iki grubun da ortak özelliği, kazancın farz oluşuna veya mutlak mânada mubah oluşuna karşı çıkarak alimlerin ittifak ettiği bu görüşten sapmış olmalarıdır.

Kitâbü'l-kesb'de kesbin hükmüne dair yapılan tartışmalardan şunu çıkarmamız mümkündür: Zühd sahibi olmak için çalışıp kazanmayı terk etmek gerekmez; zühde aykırı buldukları için kesbi haram görenler bu konuda yanılmışlardır. Fakat bu noktada başka bir mesele karşımıza çıkmaktadır: Kesbin sınırı ne olacaktır? Eserde kesbin hükmü ile ilgili yapılan değerlendirmelerden sonra tartışılan mesele budur ve kitabın zühde dair bir eser oluşunu burada daha açıkça görmek mümkündür. Bu doğrultuda sorulan sorular şunlardır: 1) Kişi çalışıp kendi rızkını kazandıktan sonra yine çalışmaya devam mı etmeli, yoksa çalışmak yerine ibadetle mi meşgul olmalıdır? 2) Fakirlik mi daha üstündür, yoksa zenginlik mi? 3) Zenginliğe şükretmek mi daha faziletlidir, yoksa fakirliğe sabretmek mi? Bu üç temel soruyu soran ve bununla ilgili meseleleri tartışan muhtemelen Serahsî'dir. Bunu meseleleri ele alış biçiminden ve konuyla ilgili önceki ve sonraki alimlerin görüşlerine atıf yapmasından çıkarmak mümkündür. Fakat burada önemli olan, İmam Muhammed'in bu meselelerle ilgili

¹⁹⁵ Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*, s. 51.

¹⁹⁶ A.e., s. 52-55.

¹⁹⁷ Melchert, hicrî üçüncü asırda normal yollardan kazanç elde etmeyi reddetmenin, Mutezili zühde geleneğini kendi içinde eritme eğilimindeki Kerrâmiyye'ye özgü bir doktrin haline geldiğini ileri sürmektedir. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 338. Kerrâmiyye'nin kazanç karşıtı tutumu hakkında ayrıca bkz. Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur", *Iranian Studies*, C. XXVII, No: 1/4, 1994, s. 42-44; Michael Bonner, "The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth," s. 424.

yaklaşımını tespit etme imkânımızın olmasıdır. Zira Serahsî açık bir şekilde onun sözlerine atıf yaparak onun bu konulardaki görüşlerini zikretmektedir.

Şeybânî şöyle der: “Eğer insanlar kendilerine yetecek kadarına kanaat etseler, fazla olanını bıraksalar, sonra da âhiret işlerine yönelseler, onlar için daha hayırlı olur.”¹⁹⁸ Onun ilk soruya verdiği cevap budur. Yani o, kişinin çalışıp kendisine yetecek rızkı elde ettikten sonra bununla kanaat edip ibadet ile meşgul olmasını tercih etmektedir. İkinci soru ile ilgili cevabını da şu sözünde görmekteyiz: “İnsanın kendisi için yeterli olandan fazlasının hesabını vermesi gerekir. Fakat hiç kimse fakirlikten dolayı hesaba çekilmez. Hiç şüphesiz bir kimsenin hesaba çekilmediği şey, hesaba çekildiği şeyden daha faziletlidir.”¹⁹⁹ Gördüğümüz üzere o, fakirliği zenginliğe üstün tutmakta; insanın kendisine iktifa edenle yetinmeyip çok çalışıp kazanmasının da hesabını artırabileceğine işaret etmektedir. Serahsî her ne kadar ona atfetmese de muhtemelen şu söz de Şeybânî’ye aittir: “Fakirlik kullar için daha emniyetlidir. Kul için derecelerin en yükseği de onun için en emniyetli olanıdır.”²⁰⁰ Bunun sebebi ise zenginliğin insanı sürükleyebileceği azgınlıkların fakirlikte olmaması veya çok daha az olmasıdır.²⁰¹ Üçüncü soru ile ilgili de Şeybânî’nin fakirlerin yanında olduğunu çıkarabiliriz.²⁰² Diğer yandan, Serahsî’nin bu meseleleri tartışırken fakirliğin zenginliğe üstünlüğünü ayrıntılı ve uzun bir şekilde delillendirmesi de dikkat çekicidir. Onun bu konularda yaptığı ve fakirliği savunduğu yorumlarını Şeybânî’nin görüşlerinin geniş bir şerhi olarak kabul etmek mümkündür.

Eserde kesbin sınırları kişinin bireysel olarak kendisine yetecek miktarda olanı kazanması şeklinde çizildikten sonra hangi durumlarda bunun genişletilebileceği de tartışılmaktadır. Mesela kişinin ailesi varsa onların geçimini sağlamakla yükümlü olduğu için çalışıp kazanması gerekir ki bu, kişi için farzdır. Anne babasının geçimini sağlamak da bu minvalde değerlendirilebilir. Yine muhtaç iseler, kişinin yakın akrabaları için de kazandıklarından harcaması tavsiye edilmektedir.²⁰³ Bu tür

¹⁹⁸ Şeybânî, *Kitâbü’l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*, s. 58.

¹⁹⁹ A.e., s. 58.

²⁰⁰ A.e., s. 59. Bu sözden hemen sonra Serahsî’nin ifadesi şu şekildedir: “Bunun izahına gelince; kul, fakirlikle zenginliğin doğuracağı azgınlıklardan emin olur...” Bu, eserdeki Şeybânî’ye ait bir ifadenin şerh edildiğini anımsatmaktadır.

²⁰¹ A.e., s. 59.

²⁰² A.e., s. 61-64.

²⁰³ A.e., s. 65-67.

durumlarda kişinin kendisine yetecek miktardan fazla kazanmasında bir mahzur yoktur. Fakat tüm bunlar için de bir sınır konulmaktadır ki o da kişinin çalışıp kazanırken övünmek ve mal biriktirerek zengin olmak niyeti ile bunu yapmamasıdır. Eserin bu konuyu şu şekilde sonuca bağlaması dikkate değerdir: Kişinin mal biriktirmekten uzak durması kendisi için daha emniyetlidir ve böyle bir yolu seçen kişi de ayıplanamaz.²⁰⁴ Burada bir kez daha fakirliğin zenginliğe tercih edildiğini söyleyebiliriz.

Kitâbü'l-kesb'de çalışıp kazanmanın teşvik edildiğini açık bir şekilde görmek mümkündür, fakat bunun bir zühd anlayışı çerçevesinde yapıldığını söylememiz gerekir. Kazanç yolları ile ilgili kısımda, Şeybânî çalışıp kazanmayı Allah'a itaat ve yaklaşmaya bir vesile olarak görmektedir. Yani ona göre kesb bir nevi ibadet gibidir. Üstelik çalışmanın -helâl olduğu takdirde- ne tür bir işten olduğu önemli değildir; ip eğirmek, bardak ve testi yapmak veya dokumacılık yapmak gibi işlerden de olsa kazanç elde etmek Allah'a yakınlaşmaya vesile olur.²⁰⁵ Fakat burada kazanç yolları arasında fazileti açısından bir ayırım yapılabilir. Zira eserde bu mesele ayrıntılı olarak ele alınmakta ve insanlara daha çok fayda verecek olan kazanç çeşitlerinin daha faziletli olduğu vurgulanmaktadır. Muhtemelen Şeybânî'ye ait şu ifade onun kazancı nasıl bir zühd anlayışı çerçevesinde sunduğuna örnek olarak verilebilir: “Kendisinde Allah yolunda tasadduk manası olmayan kazanç çeşitlerinde bir fazilet yoktur.”²⁰⁶ Diğer bir deyişle, helâl kazanç sağlamak Allah'a itaat olmakla birlikte insanın kendisine, ailesine ve muhtaçlara daha çok harcama yapmasına imkân sağlayacak işlerde çalışması daha faziletlidir. Burada Şeybânî'nin kazanca dair önemli bir görevi vurguladığını görmekteyiz: İnfak. Bu aynı zamanda zenginliği paylaşmak, yani fakirleşmek anlamına gelmektedir. Ona göre fakirlik zenginlikten daha üstün olduğu için infak ederek fakirliğe meyleden daha yüksek dereceye sahip olmuş olur.²⁰⁷

Kişinin kazanç sağladıktan sonra bu kazancın izlerini görebileceğimiz iki önemli ihtiyacı vardır: Yemek ve giyim. *Kitâbü'l-kesb*'in çalışmakla ilgili ortaya koyduğu tüm tespitlerden sonra özellikle üzerinde durduğu konu, insanın bu iki

²⁰⁴ A.e., s. 69.

²⁰⁵ A.e., s. 69.

²⁰⁶ A.e., s. 73.

²⁰⁷ A.e., s. 100. Serahsî bu meseleyi “Üstteki el, alttaki elden hayırlıdır.” hadisinin yorumu bağlamında ele almaktadır.

ihtiyacıdır. Bu yaklaşımı bir zühd kitabı olmasının bir gereği olarak düşünmemiz mümkündür. Zira kazançtan sonra önemle vurgulanan husus, yiyecek-içecek ve giyimde ihtiyacın üzerinde tüketimde bulunmaktan ve israftan kaçınmaktır. “İnsanın kendi ihtiyacının fazlası olan yiyecekte başkasının da hakkı vardır. Çünkü bu yiyecek karşılıklı veya karşılıksız bir başkasının eline geçtiğinde, onunla açlığını giderecektir. İnsan bu fazlalığı yemekle bir başkasının hakkına tecavüz ediyor demektir. Bu ise haramdır.”²⁰⁸ Bu ifadenin Şeybânî’ye aidiyetini kesin olarak söyleyemesek de burada, yukarıda değindiğimiz fakirlikle ilgili yaklaşımlarına benzer bir görüşü bulabilmekteyiz. Yani ihtiyaçtan fazla kazanmak ve bunun neden olabileceği ihtiyaçtan fazla yemek sakınılması gereken bir davranış olarak sunulmaktadır. Bu ise doğrudan kitabın zühd ile ilgili yönüne işaret etmektedir.

Eğer eseri Şeybânî’ye atfedeceksek, bu kitabın zühd ve vera’ ile ilişkisini ortaya koyan en önemli noktalardan birisi; çalışıp kazanmayı savunmanın yanı sıra insanın zengin olduğunda malından fakirlere vermesi ile bir anlamda fakirleşmesi gerektiğini de öngören bir anlayış ortaya koymasıdır. Yani *Kitâbü’l-kesb*, sadece kesbi savunmak veya teşvik etmek için yazılmamıştır; çalışıp kazanmanın ölçülerini ortaya koymak eserdeki diğer önemli amaçlardan birisidir. Zira eserde fakirliğin zenginliğe karşı açık bir şekilde savunulması ve fakirlere yardımın çokça vurgulanması bunu göstermektedir. Sonuç olarak bu kitap, kişiyi zengin olmanın getireceği risklere karşı uyarmak ve zengin olduğunda yerine getirmesi gereken görevleri hatırlatmak niteliğinde bir eser olarak da düşünülebilir. Bu haliyle eserin, servet biriktirmeyi önceleyen ve sadaka/zekât görevlerini ihmal etmekle servetin fakirlere ulaşmasına engel olan tüccarlar için olumlu bir bakış açısı sunmadığını ileri sürebiliriz.

Yukarıda *Kitâbü’l-kesb*’in sûfilere getirdiği ilk eleştirinin kazanç-tevekkül bahsinde olduğunu görmüştük. Eserde kazançla ilgili bölümlerden sonra gelen yeme-içme ve giyim kısımlarında, her ne kadar isim verilerek işaret edilmese de bazı zâhid ve sûfilerin davranışlarına yönelik eleştirilerin olduğu çıkarılabilir. Şeybânî²⁰⁹ şöyle der: “Bir kimse yemekten, içmekten ve bir evde oturmaktan kaçınsa da bunun neticesinde ölse, o kimsenin cehenneme girmesi gerekir. Çünkü bu kimse kasten canına

²⁰⁸ A.e., s. 88.

²⁰⁹ Burada ifadenin Şeybânî’ye ait olduğu metnin akışından anlaşılmaktadır. Zira bunun akabinde gelen giyim konusu da yeme-içme konusu ile bağlantılı olarak ele alınmıştır.

*kıymıştır.*²¹⁰ Onun bu ifadesi, kendi zamanında veya daha önceki dönemlerde bazı kişilerin bu tür davranışlarda bulunduğuna işaret etmektedir. Bu kişilerin zâhidlerden veya ilk sûfilerden olması ise muhtemeldir; zira bu tür örneklerle bu grupların arasında rastlamak mümkündür. Üstelik Şeybânî'nin bu görüşünün tam tersini savunan bazı sûfiler de olmuştur.²¹¹ Serahsî bu konu ile ilgili açıklamalarında buna değinmektedir: *“İşin kabuğunda olan bazıları şöyle diyorlar: Yemekten kaçınsa da neticede ölse günahkâr olmaz. Çünkü nefis, Allahu Teâlâ'nın Kur'an'da vafsettiği gibi, insanı kötülüğe sevk eder. Nefis insanın düşmanıdır...”*²¹² Görüldüğü gibi, Şeybânî'nin isim vermeden eleştirdiği bir durumu Serahsî bir grupla ilişkilendirerek bu anlayışın arkasında yatan düşünceyi açıklamaktadır. Onun bu grupla sûfileri kastettiği ise açıktır.²¹³

Ayrıca, bu konuyla doğrudan irtibatı olan ve sûfilerin eleştirildiği diğer bir mesele dilenme ile ilgilidir. Yalnız buradaki eleştiri sûfilerin dilenmesine yönelik değildir; aksine başkasından bir şey istemeyi zillet kabul ederek zaruret anında olsa dahi bu durumda dilenmeyip ölen bir kişinin günahkâr olmayacağını savunmalarına dairdir. Zira bu gruba göre dilenmek ruhsat halinde mubahtır.²¹⁴ Serahsî yukarıda zikrettiğimiz sûfilere yönelik ilk eleştirisinde, bazı sûfilerin çalışmayı kerih gördükleri halde başkalarından bir şeyler isteyerek geçimlerini sağladıklarına ve bunun bir tezat olduğuna işaret etmişti. Burada ise eleştirinin bağlamı daha farklı bir noktaya kaymıştır. Yani karşımıza daha farklı anlayışta olan bir grup çıkmaktadır. Fakat bu iki sûfi grubun ortak özelliği kesbe karşı olmalarıdır. Hatta ikinci grubun bu konuda daha aşırı olduğunu söylemek mümkündür, zira dilenmeyi dahi bir kazanç yolu olarak görmemektedirler. Eserde kazanmaya muktedir kişinin dilenmesinin helâl olmayacağı belirtilmekle birlikte, bu hükmün öneminden ziyade ihtiyaç anında insanlardan bir şeyler istemenin câiz olacağı üzerinde durulmaktadır. Buradan şu çıkarımda bulunmak mümkündür: *Kitâbü'l-kesb*'in zâhid ve sûfilere yönelik getirdiği eleştirilerde onların

²¹⁰ A.e., s. 86.

²¹¹ Her ne kadar Şeybânî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olsa da azıksız olarak çölde yolculuk yapan birisinin ölmesi halinde diyetinin Allah'a ait olacağını ifade eden Ebû Abdullah b. Cellâ bu sûfilere örnek olarak verilebilir. Bkz. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 99.

²¹² Şeybânî, *Kitâbü'l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç*, s. 94.

²¹³ Zira Serahsî'nin buradaki ifade tarzı ile sûfilere yönelik ilk eleştirisindeki ifadesi birbirine çok benzemektedir. Orada şöyle demişti: “Tasavvuf ehlinin kabukta kalmış olanlarının...”

²¹⁴ A.e., s. 97.

dilencilik yapmaları ile ilgili bir husus yoktur; dilenme mevzuu zaruret halinde yememenin yanlışlığı üzerinden tartışma konusu yapılmaktadır.

Sonuç olarak, *Kitâbü'l-kesb*'de Serahsî'nin sûfilere yönelik eleştirileri daha açık bir şekilde görülmekle birlikte Şeybânî'nin de zâhid ve sûfilerden bazılarında gördüğü birtakım aşırılıkları zikrederek bunları kitabında tashih etmeye çalıştığı söylenebilir. Fakat genel olarak baktığımızda, çok kazanmaktan ziyade zaruri ihtiyaçları karşılayacak kadar çalışmayı benimseyen, zenginliği değil fakirliği ve yardımlaşmayı önemseyen, her zaman kanaat sahibi olup az ile yetinmeyi tavsiye eden Şeybânî'nin zâhid ve sûfilerin zühd anlayışını büyük ölçüde paylaştığını ileri sürebiliriz. Tüm bunları birlikte değerlendirdiğimizde bu kitabın neden zühd ve vera' üzerine yazılmış olduğu da daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

3.2.2. Kitâbü'l-mekâsib

Şeybânî'nin *Kitâbü'l-kesb*'inden sonra kesb alanında yazılmış en önemli eser, Hâris el-Muhâsibî'nin *el-Mekâsib*'idir. Tam adı *Kitâbü'l-mekâsib ve'l-vera' ve's-şübühât* olan bu eser, genel olarak baktığımızda, tevekkül-kesb sorununu farklı boyutlarıyla ele alıp buna dair çözümler sunan ve şüpheli şeylerden kaçınma anlamını içeren vera' duygusunu ön plana çıkararak bunun rızkın helâl olmasındaki rolünü ortaya koyan bir eserdir. Diğer bir deyişle, eserde iki ana meselenin ele alındığı görülmektedir. Bunlardan ilki, tevekkül-kesb tartışmalarında tevekkülü doğru tanımlayarak tevekkülü çalışmanın veya rızık peşinde koşmanın karşısında bir engel olarak görmemek; ikincisi ise, rızık peşinde koşarken vera' duygusuyla şüpheli şeylerden kaçınarak helâl rızık kazanmanın önemini ortaya koymaktır. Eser, bu iki temel meseleyi tartışırken büyük ölçüde ilk sûfilerin tevekkül-kesb anlayışlarını irdelemekte ve bu anlayışları tenkit ederek tashih etmeye çalışmaktadır.

Muhâsibî, eserinde ilk olarak tevekkül ve rızık meselesini ele alarak tevekkülün rızkın aranmasında ne gibi bir rolü olduğunu tartışmaktadır. Ona göre tevekkül, Allah'ın bir emri olarak herkesin sorumlu tutulduğu bir farz olmakla birlikte, kişinin Allah'ın rızık verici olduğuna, herkese rızkı takdir ettiğine ve belirlediği vakitte o rızkı vereceğine tüm kalbiyle, içinde hiçbir şüphe olmadan inanmasıdır.²¹⁵ Böyle bir inanca sahip kişi, her ne kadar içinde tabiatı itibarıyla çok mal biriktirmeye ve bunu acele bir

²¹⁵ Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, s. 19.

şekilde elde etmeye yönelik istekleri olsa da bunlar onun tevekkülü için bir engel teşkil etmez. Fakat bunun bir şartı vardır; rızık peşinde koşarken ilâhî emirleri çiğnememek ve haram yoldan kazanmamak. Kişi bu şarta riayet etmezse tevekkülü zarar görmüş olur.²¹⁶ Muhâsibî'nin burada önemle üzerinde durduğu husus, kişinin rızık talebinde bulunmasının mubah bir amel olduğu, tevekkülle rızık peşinde koşmak arasında bir zıtlık tesis etmenin doğru olmadığıdır. Bu anlamda o, kişinin rızık talebini tamamen bırakıp içini bu konuda rahatlatmadıkça tevekkül ehli olamayacağını iddia edenlerin bu iddialarına karşı çıkmakta ve bunları Kur'an'dan ve sünnetten getirdiği delillerle çürütmeye çalışmaktadır.²¹⁷ Bu anlamda onun burada karşı çıktığı anlayış, ilk sûfilerden bir kısmının benimsediği tevekkül anlayışıdır. Rızık meselesinde tevekkülün çerçevesini bir ölçüde genişletmiş olan Muhâsibî, Allah'ın koyduğu sınırlar dahilinde olduğu müddetçe kişinin rızık talebinde bulunmasını güzel bulmaktadır.

Diğer yandan Muhâsibî, rızık Allah'ın koyduğu sınırlar dahilinde talep edenleri iki grupta değerlendirir. Bunlardan ilki, rızık Allah'ın emirlerine dikkat ederek vera' duygusuyla talep edenlerdir ki bunları insanların geneli olarak avam tabakası içinde sayabiliriz. Diğer ise bunlardan daha üst mertebede olan ve hakiki anlamda tevekkül sahibi olan Hz. Peygamber, onun ashâbı ve onlara uyan mü'minlerdir ki bunları da havas tabakasında zikredebiliriz. Bu ikinci grubu ilkinden ayıran en önemli özellik, tevekkülü aslına uygun bir şekilde yerine getirmeleridir; bunun göstergesi ise bu kişilerin rızık talebini mubah görmekle birlikte rızık aramaktan daha makbul olan amellere yönelmeleridir. Muhâsibî'ye göre, bu kişiler marifet sahibi olma, kalplerini tasfiye etme, nefislerini arındırma, her zaman Allah'ın zikrine ve nafil ibadetlere devam ederek O'na yaklaşma gibi amellerle bu mertebeye ulaşmışlar; bu amellerle meşgul olmaları ise onları rızık peşinde koşmaktan alıkoymuştur.²¹⁸

Fakat bu noktada bir çelişkinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Zira rızık talebinde bulunanların en üstünü olarak görülen bu grubun, rızık talebini arka plana atarak ondan daha üstün amellerle meşgul olmayı öncelemeleri tevekkülü ileri sürerek çalışmayı bırakan grupla bir benzeşmeye işaret etmektedir. Muhâsibî burada

²¹⁶ A.e., s. 22.

²¹⁷ A.e., s. 24.

²¹⁸ A.e., s. 29-30.

varsayılabilecek çelişkiyi bir istisna ile aşmaya çalışır: Allah'ın kendileri için takdir ettiği dünyalıklarla ve insanların biriktirmek için uğraştıkları mal-mülkle meşgul olmayan bu kişiler, eğer kendilerine bu yönde bir tavsiye veya emir verilmişse bunlarla meşgul olurlar.²¹⁹ Bunun sınırı ise Hz. Peygamber'in bir hadisinde yükümlülük ile çizilmiştir: “*Bakmakla yükümlü olduğu kimseleri mağdur etmesi, kişiye şer olarak yeter.*”²²⁰ Konuyu bu hadis çerçevesinde yorumlayan Muhâsibî, kişinin geçimini sağlamakla yükümlü olduğu ailesi için çalışmasını vacip görmektedir.²²¹ Ona göre, ikinci gruptaki kişiler bu yükümlülüğü bir ibadet bilinciyle yerine getirmişler fakat çalışmakla çok mal biriktirmeyi amaçlamamışlardır.²²² O halde burada vurgulanan nokta, kişinin rızık peşinde koşarken bunu yükümlülük olarak yapması ile çokça mala sahip olma niyetiyle yapması arasında fark olmasıdır.

Muhâsibî eserinde, rızık talebinde bulunan ve bunu mubah gören iki gruba ilgili görüşlerini zikrettikten sonra rızık peşinde koşmayı terk edenleri konu ederek bu kişilerin fikirlerini tartışmakta ve bunlara karşı delillerini sunmaktadır. Onun ilk olarak eleştirilerini yönelttiği grubun Şakîk el-Belhî (ö. 194/809) ve ona tâbi olanlar olması dikkat çekicidir. Ona göre, “*Mademki Allah kullarına rızık vereceğini vaat etmiş ve bunu üstlenmiştir, o halde insanın rızık peşinde koşması, Allah'ın bu teminatından şüphe duymak anlamına gelir.*” diyen Şakîk-i Belhî, bu konuda sırf kendi aklıyla düşünerek hata etmiş; bu görüşüyle Kur'an'a, sünnete ve kendisinden önce yaşayan alimlere muhalefet etmiştir.²²³ Şakîk'in sözü, genel olarak baktığımızda, tevekkül-kesb çelişmesine işaret etmekte ve tevekkülü önceleyerek bir anlamda çalışmayı tahkir etmektedir. Muhâsibî ise bu görüşe karşı kazanç ve ticaretin meşrû olduğuna dair Kur'an'dan bazı âyetleri²²⁴ delil olarak sunmuş, ayrıca Hz. Peygamber'in “*Kişinin yediği en faziletli şey, kendi kazancıdır.*” hadisine atıf yaparak bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.²²⁵

Muhâsibî'nin ilk sûfilerden tevekkülü ileri sürerek çalışmayı terk edenlerden sonra karşı çıktığı ikinci grup ise, önceden rızık kazanmak için çalışmakla birlikte

²¹⁹ A.e., s. 31.

²²⁰ Müslim, “Zekât”, 40; Ebû Davud, “Zekât”, 45.

²²¹ Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, s. 32.

²²² A.e., s. 32.

²²³ A.e., s. 39.

²²⁴ Kur'an, 2/Bakara, 267; 4/Nisa, 29; 24/Nur, 37; 62/Cum'a, 9; 2/Bakara, 282.

²²⁵ Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, s. 40-41.

bunu hakkıyla yapamadıklarından dolayı sonradan bunu terk eden, bununla kalmayıp çalışarak rızıklarını kazananları kınayan kimselerdir.²²⁶ Burada, başkalarının rızık peşinde koşmalarını eleştiren bu kişilerin geçimlerini onların kazançlarından sağlamalarının bir çelişki olduğuna dikkat çekilmektedir. Muhâsibî bu grubu iki muhtemel durum üzerinden eleştirir. İlki; eğer bu kimseler kendilerinden geçimlerini sağladıkları kişilerin kazançlarını doğru yoldan kazandıklarını düşünüyorlarsa bunun kendileri için de mümkün olduğunu bilmeleri gerekir ve bu durumda çalışmamak gibi bir özürleri olamaz. İkincisi; eğer kendileri hakkıyla rızıklarını kazanamıyor ve bu yüzden başkalarından geçiniyorlarsa kendilerine bağlı oldukları o kişilerin de rızıklarını hakkıyla kazanmamış olmaları muhtemeldir, o yüzden geçimlerini onlardan sağlamaları anlamsızdır.²²⁷ Muhâsibî her ne kadar bu grubu zikrederken açıkça sûfilere atıf yapmasa da sadakalarla veya dilenerek geçimini sağlayan bazı ilk sûfilere bu grup içinde tenkit etmiş olabilir.

Rızık peşinde koşmayı terk edenler içinde Muhâsibî'nin tespit ettiği son grup, Allah'ın herkes için rızıkını takdir ettiğini, takdir edilen bu rızık kişiye gelmemesi gibi bir ihtimalin söz konusu olmadığını, bu yüzden çalışmaktansa rızık geleceği vakti beklemenin daha iyi olduğunu düşünenlerdir. Bu kişiler kendileri çalışmamışlar fakat çalışıp kazanmayı iman ve yakîn bakımından zayıf olan avam için mubah görmüşlerdir.²²⁸ Burada mesele yine tevekkül-kesb çelişkisi ile irtibatlıdır. Zira onların bu düşüncesi büyük ölçüde, “Tevekkül eden kişinin çalışmasına gerek yoktur.” gibi bir anlayışa işaret etmektedir. Muhâsibî'ye göre bu grup, çalışmayı terk edip bunu faziletli görmekle, çalışmayı ise zayıf kimseler için bir ruhsat telakki etmekle çalışıp kazandıkları sabit olan Hz. Peygamber'in ashabını zayıf insanlar olarak görüp onları küçümsemiş olmakta ve böylece açık bir yanlışa düşmektedirler.²²⁹ Ayrıca bu grubun tevekkül anlayışındaki yanlışığa dikkat çeken Muhâsibî, rızık konusunda Allah'a tevekkül edip güvenmekle çalışmanın beraber olabileceğini ileri sürmektedir.²³⁰

Kitâbü'l-mekâsib'de bir insanın neden çalışması gerektiği ve bunun delilleri ortaya konulduktan sonra vera' konusu çerçevesinde çalışmanın nasıl olması

²²⁶ A.e., s. 39.

²²⁷ A.e., s. 40.

²²⁸ A.e., s. 41-42.

²²⁹ A.e., s. 42.

²³⁰ A.e., s. 43.

gerektiğine dair meseleler ele alınmaktadır. Böylece Muhâsibî, öncesinde çalışmaya teşvik anlamında zikrettiği görüşlerini vera' ile sınırlamak istemiş ve kazancın helâl olmasının en önemli gerekliliklerinden birini ortaya koymuştur. Diğer bir deyişle o, insanın rızık peşinde koşmasının gerekli olduğunu kabul etmekle beraber bunun ancak vera' duygusu ile yapıldığında bir anlam ifade edebileceğini, rızkın helâl olmasının rızık için çalışmaktan daha önemli olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

Muhâsibî'nin kitabında vera'ya ayırdığı bölümler kendi zamanında ve önceki dönemlerde yaşayan alimlerin vera' ve kesb ile ilgili görüşlerini ve bunların dayanak noktalarını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Burada vera' konusunda görüş farklılıklarını ele alan Muhâsibî, aynı zamanda bu görüşlerin alimlerin kazançla ilgili tutumlarına nasıl yansıdığını da irdelemektedir. Mesela, “sakıncalı şeylere düşme endişesiyle sakıncasız şeyleri terk etmek” şeklinde bir vera' anlayışına sahip birçok uzlet ehli alimin şüpheli veya helâl hiçbir dünyalık edinmediklerinden, bir lokma bir hırka ile yaşadıklarından bahsetmektedir.²³¹ Kurrâlardan ve sûfilerden olan diğer bir kısım alimin de zalimlere yardımcı olmaktan korktukları için dağlarda uzlete çekildiklerini, kendi el emekleri ile çok az bir şeyler elde edip onunla yaşamaya çalıştıklarını ifade etmektedir.²³² Bu örnekler verilirken konunun ele alındığı bağlam, yöneticilerin zulüm yaptığı bir yerde kazancın helâl olmasının mümkün olup olmadığı ile ilgilidir. Diğer bir deyişle mesele, zulüm olan bir yerde çalışıp kazanmamanın ne ölçüde kabul edilebilir olduğudur. Muhâsibî, yöneticilerin zulmettiği beldelerde yaşayan bazı alimlerin sahip oldukları vera' anlayışları ile o beldelerde çalışıp kazanmaktan kaçındıklarını, diğer bazısının ise yöneticiler zalim de olsa o beldelerde ticaret yapmayı veya çalışmayı caiz gördüklerini söylemektedir.²³³

Diğer yandan Muhâsibî'nin, eserinde vera' konusunu işlerken zâhidlerin ve sûfilerin kazanç hususundaki tutumları ve geçim yolları hakkında verdiği bilgiler de dikkate değerdir. Belki de bu konuyu toplu olarak ele alıp değerlendiren ilk eser *el-Mekâsib*'dir. Muhâsibî, kitabında zâhid ve sûfileri geçimlerini nasıl temin ettiklerini dikkate alarak gruplar halinde incelemiştir. Buna göre, onlardan bir grup dağlarda topladıkları bazı ağaçların yaprakları, meyve çekirdekleri ile kışlık erzaklarını temin

²³¹ A.e., s. 53-54.

²³² A.e., s. 55.

²³³ A.e., s. 58.

etmiş, diğer bir grup aç kaldıkları zaman rüzgârın çöllerden savurup getirdiği kuru yaprakları ve otları toplayıp yemişlerdir. Yine başka bir grup, insanların attıkları çöpleri toplayıp yemişlerdir. Başka bir grup ise helâl kazanmakta zorlandıkları ve harama düşme endişesi taşıdıkları durumda el açıp rızık istemeyi tercih etmişlerdir.²³⁴ Bunların dışında özellikle Şam civarında dağlık geçitlerde yaşayan, hasatçıların attıkları ve döktükleri arpa, buğday gibi tahılları toplayarak geçinenler de olmuştur. Muhâsibî'ye göre bu kimselerin bu işi yapmalarını gerektirecek sağlam delilleri yoktur.²³⁵ Diğer bazıları ise hasatçıların döküntülerini toplamak yerine el emeği ile geçimlerini sağlamayı ve cihad etmeyi tercih etmişlerdir. Zira onlara göre kendilerinden önce yaşayan alimler bu tür bir toplayıcılık yaparak geçinmemişler, aksine başlarındaki yönetici nasıl olursa olsun Allah yolunda savaşmışlardır. Başka bir grup ise İslâm beldelerine düşmanların saldırısı haricindeki durumlarda savaşmaktansa tekkelerine çekilmeyi tercih etmişlerdir. Muhâsibî, her ne kadar sebeplerini açıklamasa da bu görüşteki kimselerin de birçok hatası olduğunu söylemektedir.²³⁶

Zâhid ve sûfîlerin geçim yollarına dair *el-Mekâsib*'de yapılan bu tespitlerin ortaya çıkardığı sonuç, tüm bu grupların benimsedikleri anlayışların vera' temelini esas almakla birlikte kazanç hususunda doğru bir yaklaşım getirmediğidir. Zira Muhâsibî, İslâm alimlerinin genelinin vardığı sonucu benimsemiş görünmektedir. Buna göre, ilk zamanlardan son zamanlara kadar her dönemde alışveriş yapmak, ticari işlerle veya herhangi bir meslekle iştigal etmek meşrudur; böyle yapan bir kişi işini yaparken şer'î hükümleri gözettiği, şüphelilerden kaçındığı ve infak ettiği sürece zalimin zulmünden, haksızın haksızlığından etkilenmez.²³⁷ Muhâsibî'nin "*Kazanç, zalimlerin zulmü ile değil, fıkha uygun yapılmamak suretiyle fasid olur.*" sözü, onun kazanç konusundaki yorumlarda fıkha belirleyici oluşunu önemseyişini gösterirken zulmü gerekçe göstererek kazançtan uzaklaşanlara da bir tür eleştiri içermektedir.²³⁸ Bu eleştirilerin önemli bir kısmında muhataplarının arasında ilk sûfîlerin olduğunu söylememiz mümkündür.

²³⁴ A.e., s. 61-62.

²³⁵ A.e., s. 62.

²³⁶ A.e., s. 62.

²³⁷ A.e., s. 63.

²³⁸ A.e., s. 63.

Ayrıca onun, değerlendirmelerinde kendi dönemine yakın zamanlarda yaşanan bazı olaylara atıf yapması da dikkate değerdir. Mesela, Abbâsî halifesi Hârûnürreşîd'in iki oğlunun (Emîn ve Me'mûn) döneminde yaşanan ve on sekiz yıl Şam'da, dört yıl da Irak ve diğer bölgelerde devam eden kargaşalar sırasında birçok alim, insanların alışveriş yapmalarında bir sakınca görmemiştir. Fakat sûfilerden Abdullah b. Yezîd ve Ubdek adlı iki şahsın çalışmayı ve kazanmayı haram saydıklarını söyleyen Muhâsibî, ümmetin çoğunluğunun bu iki kişinin görüşüne kesinlikle katılmadığını belirtmektedir.²³⁹ Buna dayanarak, ilk sûfiler arasında kesbi haram görenlerin sınırlı sayıda oldukları ve dönemin siyasi kargaşalarından etkilenecek böyle bir anlayış geliştirdikleri söylenebilir. Bu durum aynı zamanda, kazancı haram sayan anlayışın dayanak noktasının tevekkül değil helâl kazancın imkânı ile irtibatlı olduğunu göstermektedir.

Muhâsibî'nin, eserinde üzerinde durduğu diğer bir konu, alimlerin şüpheli gördükleri veya helâl olup olmamasına göre tartıştıkları kazanç yollarıdır. Bunlar arasında hacamat yapmak, müslümanları öldürecek bir sultana savaş malzemeleri satmak, cellada kamçı satmak, hristiyanlara haç satmak gibi kazançlar vardır.²⁴⁰ O, bu tür kazançlar hakkında alimlerin görüşlerini delilleri ile sunduktan sonra, "*Günahta ve düşmanlıkta yardımlaşmayınız.*"²⁴¹ âyeti bağlamında günah işleyen kimselere yardım etmemenin daha faziletli bir yol olacağına işaret etmektedir.²⁴² Diğer tarafta, Muhâsibî'nin meşruluğunu tartıştığı ve üzerinde durduğu başka bir kazanç yolu devlet yöneticilerinin verdiği ödül veya hediyelerdir. Konu hakkında alimlerin benimsediği farklı görüşleri belirttikten sonra kendi görüşünü ortaya koyan Muhâsibî'ye göre bu tür kazançlardan sakınmak daha faziletli bir davranıştır; böyle yapan bir kimse müslümanların seçkinlerinden olmuş olur. Zira birçok alim ilmî bakımdan yetersiz, fikhî açıdan zayıf olmalarına ve çok az sayıda hadis rivayet etmelerine rağmen devlet yöneticilerinden hediye almaktan kaçınmakla avam-havas herkes nezdinde bir mertebe kazanmışlar ve faziletleri ile anılır olmuşlardır.²⁴³ Muhâsibî'nin bu tespiti, şüpheli olması ihtimaline binaen bu tür hediyeleri almaktan sakınmanın toplum

²³⁹ A.e., s. 63. Kaynaklarımızda bu iki sûfi hakkında herhangi başka bir bilgiye rastlamamaktayız.

²⁴⁰ A.e., s. 69, 71.

²⁴¹ Kur'an, 5/Mâide, 2.

²⁴² Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, s. 72.

²⁴³ A.e., s. 79.

nazarında da faziletli bir davranış olarak görüldüğüne ve bunun kişiye bir itibar kazandırdığına işaret etmektedir.

Devlet yöneticilerinden alınan hediyeleri haram kabul etmenin doğru olmadığını savunan Muhâsibî, bu görüşü dillendiren bazı sûfilere eleştirmektedir. Onun bu eleştirisi ise yine fıkıh üzerindendir: Bu tür hediyeleri haram gören sûfiler kendilerine ait bazı ilimlere sahip olsalar da fıkıh ve rivayet ilimleri açısından zayıftırlar ve bu konularda cahildirler.²⁴⁴ Yani Muhâsibî bir kez daha kazançla ilgili meselelerde hüküm verirken fıkıhın söz sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Burada onun eleştirisinin kazanç hakkında hüküm vermeye yönelik olduğu söylenebilir. Aksi takdirde sûfilere yönelik böyle bir eleştirinin karşılığını bulmak -eserin sınırları içinde- mümkün değildir. Zira şüpheli olması itibarıyla bu tür kazançlardan kaçınanlarla onu haram sayıp kaçınanların sonuçta aynı tavrı sergiledikleri düşünülebilir. Üstelik şüpheli olduğu için devlet yöneticilerinin hediyelerini almaktan sakınan alimlerin birçoğunun fikhî açıdan zayıf olsalar da vera'ları sayesinde faziletli olduklarına dair çıkarımı sûfiler için de yapmak mümkündür.

Muhâsibî bazı kazanç yollarını ve vera' duygusunun kazancın helâl olmasındaki belirleyici rolünü ele aldıktan sonra helâl kazancın ne derece önemli olduğu üzerinde durmaktadır. Ona göre namaz, zekât, hac gibi ibadetler dahil hiçbir ibadet rızkı helâl kazanmanın yerine geçemez, zira tüm ibadetlerin sıhhati rızkın helâl olması ile sağlanır.²⁴⁵ Kitabın önceki bölümlerinde rızık elde etmek için çalışmanın meşrûluğunu genişçe ele alıp tartışan Muhâsibî, burada bunun bir sınırını çizmektedir: kazanırken haramlardan uzak durmak. Kişi sadece helâl bir lokma ile yetinse bu onun için daha iyi olur; en azından hesabı olmaz ve kimseye de minnet borcu altında kalmaz. Ayrıca böyle bir durumda çok çalışıp kazanmak için kendisini yormamış ve dinine de herhangi bir zarar vermemiş olur.²⁴⁶ Görüldüğü gibi Muhâsibî, çok çalışıp kazanmaktan ziyade kazancın az da olsa helâl olmasını daha önemli görmektedir. Hatta bunu daha da ileri bir noktaya götürerek, kişinin nefesine uyup haramlara düşme tehlikesinden dolayı çok varlık sahibi olmamasının daha iyi olabileceğine işaret etmektedir: “*İnsanlar, nefislerini terbiye edip şehvetleri reddettikleri, karınlarını tıka*

²⁴⁴ A.e., s. 81-82.

²⁴⁵ A.e., s. 83.

²⁴⁶ A.e., s. 83.

basa doyurasiya varlık sahibi olmayacak kadar lezzetlerden uzak durdukları, karınlarını helâl bir lokma buluncaya kadar doyurmayıp açlıktan midelerini iyice boşalttıkları ölçüde saadete ulaşırlar."²⁴⁷ Bu anlamda onun, *Kitâbü'l-kesb*'in çalışmaya sınır getiren yaklaşımını büyük ölçüde devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, *el-Mekâsib* ilk dönem sûfilerinden bazılarının kazançla ilgili benimsediği görüşleri ortaya koyması, bunlara ciddi eleştiriler getirmesinin yanı sıra ilk dönem zühd hayatında benimsenen bazı kesb anlayışlarının nedenlerini tespit etmesi açısından oldukça önemli bir eserdir. Böyle bir eserin, *Kitâbü'l-kesb*'de olduğu gibi, bir fakih tarafından değil de sûfî kimliği ile ön plana çıkan birisi tarafından yazılması da dikkate değerdir. Bu bize şunu göstermektedir: Zühd anlayışlarındaki farklılıklar daha ilk dönemden itibaren zâhidler ve ilk sûfiler arasında tartışma konusu olmaya başlamıştır. Ayrıca bunun kadar önemli olan diğer bir husus, *el-Mekâsib*'de yapılan kesb eleştirilerinde çerçevenin çoğunlukla fıkıhla çizilmesidir. Yani eleştiri bir sûfî tarafından yapılıyor olsa da söz konusu edilen meselede görüşler fıkha uygun olup olmadığına göre değerlendirilmektedir. Bu anlamda ilk sûfilerin kesbe dair meselelerde toplumun diğer kesimlerinden ayrışması, büyük ölçüde fıkıhın belirlediği sınırları aşmalarının neden olduğu sorunlarla ilişkilidir. Diğer yandan, eseri *Kitâbü'l-kesb*'den ayıran bazı yönleri şu şekilde tespit edebiliriz: Tevekkül-kesb ilişkisini daha çok rızık üzerinden ele alması, eleştirilerini yönelttiği kesimleri daha açık bir şekilde ortaya koyması ve kesbi savunan bir anlayışı daha vurgulu bir şekilde sunmasıdır. *Kitâbü'l-kesb*'de Şeybânî'ye atfedemediğimiz zühd ile ilgili eleştirileri bir kenara koyarsak, *el-Mekâsib*'in zühd eleştirisi ile birlikte kesbi savunan bir anlayışı ortaya koyması, bu kitabı dönemi açısından *Kitâbü'l-kesb*'e nazaran daha önemli bir eser kılmaktadır.

3.2.3. el-Has 'ale't-ticâre ve's-sinâ'a ve'l-'amel

el-Mekâsib'den sonra ona yakın dönemde kesb alanında yazılmış diğer bir eser, *el-Has 'ale't-ticâre ve's-sinâ'a ve'l-'amel*'dir. Kitabın yazarı, hicrî üçüncü asırda Bağdat'ta yaşamış, Hanbelî mezhebinin önde gelen alimlerinden Ebû Bekir el-

²⁴⁷ A.e., s. 84.

Hallâl'dir (ö. 311/923).²⁴⁸ Eserin *Kitâbü'l-Kesb* ve *el-Mekâsib*'den farklı yanı, bir rivayet kitabı hüviyetinde olmasıdır. Yani eserde yazarın kendi yorum ve değerlendirmeleri değil, hocalarından kendisine nakledilen rivayetler belirli konu başlıkları altında sunulmaktadır. Eserde daha çok Ahmed b. Hanbel'in ticaret, çalışma, tevekkül gibi konularda söylediği sözler derlenmiş olsa da Hz. Peygamber'e, sahabeye ve ilk dönem alim ve zâhidlerine ait rivayetlere de yer verilmiştir. *el-Has*, rivayet türü bir eser olmasına rağmen yazılış amacını ve vermek istediği mesajı net bir şekilde ortaya koyması açısından önceki iki eserden daha ileri bir seviyededir. Ayrıca ikinci ve üçüncü asırlarda müslümanların ticaret ve çalışma hayatında tartıştıkları birtakım meseleleri sunması da eserin önemini artırmaktadır.²⁴⁹

²⁴⁸ Onun en önemli özelliği Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini derleyip toplaması, Hanbelî mezhebinin "mezhep" olarak teşekkül etmesine öncülük edip eserleri ve yetiştirdiği öğrencilerle bu mezhebin yayılmasına büyük katkıda bulunmasıdır. Hanefî mezhebinde Şeybânî (ö. 189/805), Şâfiî mezhebinde Râbi' b. Süleyman (ö. 270/883) ve Mâlikî mezhebinde Sahnûn (ö. 240/854) kendi imamlarının öğretilerini derlemede ve yazdıkları eserlerle kendi mezheplerinin yayılmasında nasıl bir rol oynadılarsa Hallâl de Ahmed b. Hanbel'in öğretilerinin derlenmesinde ve mezhebinin yayılmasında öyle bir rol oynamıştır. Ziyaeddin Ahmed, "Ebû Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel'in Öğretilerinin Derleyicisi," Çev. Ramazan Özmen, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLVI, No: 2, 2005, s. 306. Hayatı hakkında ayrıca bkz. Şükrü Özen, "Ebû Bekir Hallâl", *DİA*, C. XV, Ankara, TDV Yayınları, 1997, s. 382.

²⁴⁹ Bununla birlikte *el-Has*'ın Türkiye'de ve Batı literatüründe gereken ilgiyi gördüğü söylenemez. Eserin şu ana kadar yayımlanmış üç baskısı vardır. İlk defa Şam'da (Mektebetü'l-Kudsî) 1348/1929-1930 yılında basılan eseri yayına hazırlayan Muhammed Zâhid el-Kevserî'dir. Ondan sonra Mahmud Muhammed el-Haddâd, bu ilk baskı ve diğer yazma nüshaları göz önünde bulundurarak ve rivayetlerin tahriçlerini de yaparak 1407/1987 yılında bu eseri Riyad'da (Dâru'l-Âsime) yayınlamıştır. Kitabın üçüncü ve son baskısı ise Kevserî'nin öğrencisi Abdulfettah Ebû Gudde tarafından hazırlanmış ve Beyrut'ta (Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye) 1995 yılında basılmıştır. Gibril Fouad Haddad ise eserin üç el yazma nüshası ile birlikte el-Haddâd'ın ve Ebû Gudde'nin yayınlarından da faydalanarak bu eseri İngilizce'ye çevirmiştir. "The Exhortation to Trade, Industry, and Work" başlığını taşıyan çeviri eseri IBFIM (Islamic Banking & Finance Institute Malaysia) 2013 yılında yayımlamıştır. Bu çevirinin giriş bölümünde kitabı dair bir değerlendirme bulunmaktadır. *DİA*'da ise "Ebû Bekir Hallâl" maddesinde, yazarın eserlerine dair kısımda içeriği hakkında bilgi verilmeden eserden bahsedilmektedir. Eserin gereken ilgiyi görmemesinde, rivayet türü bir eser olması ve yazarın başka eserleri içinde bir bölüm olarak değerlendirilmiş olması da etkili olmuş olabilir. Zira bu eser bazı kaynaklarda, Hallâl'in en başta gelen eserlerinden olan ve Hanbelî mezhebinin ilk temel fıkıh kitabı sayılan *el-Câmi*'nin bir bölümü olarak zikredilmiştir. Ahmed, "Ebû Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel'in Öğretilerinin Derleyicisi," s. 313. Christopher Melchert, Hanbelîler ve erken dönem sûfilerini konu edindiği makalesinde Hallâl'den bahsederek *el-Has*'ın sûfilerle ilişkisine de temas eder. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık*, s. 273. Başer ise, dinî literatürde tevekkül ve vera'ı hem bir "tasavvuf" meselesi hem de kesb problematiği özelinde ele alan eserlerin arasında *el-Has*'ı zikretmektedir. Hacı Bayram Başer, "Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme," *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, C. VII, No: 1, 2021, s. 224. Ayrıca İsa Koç, Hanbelî zühd geleneğini değerlendirirken *el-Has*'a da temas ederek Hallâl'in çalışmaya karşı gelişen tasavvufi tavrı eleştirmek için bu eseri yazdığını söyler. İsa Koç, "Hallâl'in 'Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel' Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri," *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, C. V, No: 1, s. 107.

Eserin tam ismi şudur: *el-Has ‘ale’t-ticâre ve ‘s-sinâ ‘a ve ‘l- ‘amel: ve ‘l-inkâr ‘alâ men yedde ‘i ‘t-tevekkül fî terki ‘l- ‘amel ve ‘l-hücce ‘aleyhim fî zâlike*. Bu uzun isim eserin niçin kaleme alındığına işaret etmekle birlikte eserde birbiri ile bağlantılı iki temel meselenin ele alındığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki “ticarete, üretime/sanata ve çalışmaya teşvik”, ikincisi ise “çalışmayı terk ederek tevekkül ettiklerini iddia edenleri red ve onlara karşı sunulan deliller”dir.²⁵⁰ Bu anlamda eserin, büyük ölçüde tevekkül-kesb sorununu temel alarak, tevekkül nedeniyle çalışmayı bırakanların yanlışlığını ortaya koymak ve çalışıp kazanmayı teşvik etmek amacıyla yazıldığı söylenebilir.

Kitabın çalışmaya teşvikle ilgili ilk bölümü birkaç sorun temelinde sunulmuştur. Bunlardan en önemlisi, kişinin neden çalışıp kazanması gerektiği ile ilgilidir. Bu noktada bir insanın niye çalışması gerektiğine dair sorunun cevabını öncelikle şu şekilde tespit edebiliriz: İnsanlardan müstağni olmak için. Buna göre, kişinin kendi kazanarak geçimini sağlaması, insanlara yük olmaması ve onlardan bir şey istememesi her zaman tercih edilmesi gereken bir durumdur ve çalışmanın en başta gelen amaçlarından birisi budur. Diğer yandan, bir kişi kendi kendisine yetebilir, geçimini sağlıyor olabilir; fakat imkânı varsa çalışıp kazandıkları ile başkalarına faydalı olmalıdır. Dolayısıyla ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmeye olanak sağlaması, çalışıp kazanmanın amaçlarından bir diğeridir.

Çalışıp kazanmanın kişiye, yakınlarına ve diğer insanlara fayda vermesi önemli bir hedef veya sonuç olabilir ama böyle bir fayda amaçlanmasa bile çalışmak, eserde başlı başına yapılması tavsiye edilen bir iş olarak sunulmaktadır. Mesela Bîşr b. Hâris’in “*Eğer benim ailem olmasaydı yine de çalışırdım ve kazanırdım.*”²⁵¹ sözü böyle bir yaklaşımı dillendirmektedir. Ayrıca, bir adama kazanamasa bile çarşıda çalışmaya devam etmesini tavsiye eden Bîşr²⁵² ile “*Sermayenle de olsa al ve sat.*”

²⁵⁰ Hallâl, bu iki meseleyi kitabında dört farklı bölümde ele almıştır. Eserin ilk bölümü çalışmaya teşvikle ilgili rivayetleri içermektedir ve eserin hacimsel olarak en büyük kısmını bu bölüm oluşturmaktadır. İkinci bölüm az yemenin, azıksız çöllere çıkmanın kerâhiyetini konu edinen rivayetleri, üçüncü bölüm kendilerini tevekkül ehli sayıp çalışmayı terk edenleri kınayan ve bunlara karşı deliller ileri süren rivayetleri içermektedir. Son bölümde ise doğruluk üzere tevekkül etmek veya asıl tevekkülün ne olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Farklı zaman ve mekanlara ait rivayetler bölümlere ayrılıp bir bütünlük içinde verilmeye çalışıldığı için bu rivayetlerin anlattıklarını yazarın ilgili konulara dair düşüncesine bir işaret olarak değerlendirebiliriz.

²⁵¹ Hallâl, *el-Has ‘ale’t-ticâre*, s. 42.

²⁵² A.e., s. 43.

diyerek muhatabını ticarete teşvik eden Esved b. Sâlim'in²⁵³ kazancı olmasa dahi bir işle meşgul olmanın gerekliliğini ifade etmesi bakımından dikkate değerdir. Dolayısıyla eserin, boş durmayıp çalışmayı ve hareket halinde olmayı önemli bir iş olarak telakki ettiği görülmektedir. Çalışmanın böyle bir sebebe bağlanması, önceki iki eserde hiç görmediğimiz bir husustur. Bu bakımdan eserin çalışmaya teşvik bağlamında orijinal bir yaklaşım sunduğu söylenebilir.

Bu meselede son olarak şunu da söylememiz gerekir ki Hallâl, çalışıp kazanmaya karşı olan veya bunu gereksiz görenlere karşı çalışmayı savunurken Kur'an'daki bazı âyetlerin tefsirine, Hz. Peygamber ve sahabenin hayatına, diğer peygamberlerin mesleklerine atıflar yapmıştır. Yani kısaca "Niye çalışmamız gerekir?" diye bir soru sorulacaksa, Hallâl'den şu cevabı almamız da mümkündür: Çünkü Kur'an'daki "*Size verdiğimiz rızıkların temiz/helâl olanlarından yiye.*"²⁵⁴, "*Kazandıklarınızın iyi olanlarından harcayın.*"²⁵⁵ gibi âyetlerde çalışmaya ve ticarete işaret vardır. Hz. Peygamber ve sahabe çalışıp kazanmıştır. Yine Hz. Peygamber'den önce yaşayan diğer peygamberler de çalışmışlar, bir meslek sahibi olmuşlardır. Tüm bunlar, bir insanın neden çalışıp kazanması gerektiğine dair önemli birer delil olabilir. Bu bağlamda eserin bize söyledikleri, *Kitâbü'l-kesb* ve *el-Mekâsib*'in de delil olarak aldığı ve yorumladığı rivayetlere dayanmaktadır.

Hallâl, kitabın ikinci bölümünden itibaren tevekkül anlayışlarına binaen çalışmayı terk edenlere karşı deliller sunmaktadır. Aslında kitabın yazılış amacını ortaya koyan kısmın da burası olduğu söylenebilir. Hallâl, çalışmaya teşvik edecek böyle bir kitap yazma gereksinimi niye duymuş olabilir? Bu sorunun cevabı işte burada karşımıza çıkmaktadır: Çünkü toplumda çalışmayı gereksiz gören ve bunu da "tevekkül" adı altında yapan bazı insanlar vardır. Hallâl muhtemelen, bu insanların yanlış tevekkül anlayışlarını düzeltmek veya bu yanlış anlayışın toplumda yayılmasını engellemek amacıyla bu eseri yazmıştır.

Eserin ikinci bölümünde, azıksız olarak çöllerde yolculuk yapanları eleştiren rivayetler bulunmaktadır. Aslında ilk bakışta, çalışmak ile azıksız çöllere çıkmanın birbirini ile irtibatı olduğundan söz edilemez. Burada muhtemelen, tevekkül adı altında

²⁵³ A.e., s. 42.

²⁵⁴ Kur'an, 2/Bakara, 57, 172; 7/A'râf, 160; 20/Tâhâ, 81.

²⁵⁵ Kur'an, 2/Bakara, 267.

çalışmayı gereksiz gören bazı insanların bir özelliğine dikkat çekilmektedir: Az yemek, çöllerde azıksız yolculuğa çıkmak. Bu bölümde, çöllerde azıksız yolculuk yapmanın bir çeşit “tevekkül eylemi” olduğu veya en azından o dönemde bazı insanlar tarafından böyle benimsendiği görülmektedir. Peki bu anlayışı benimseyen insanlar kimlerdir? Kitabın tamamında “sûfi” tabirinin geçtiği üç rivayet vardır ve üçü de bu bölümdedir. Ayrıca bu üç rivayetin ortak özelliği, sûfileri aşağılayıcı bir tarzda anlatmasıdır. Anlaşılan o ki Hallâl, bazı sûfileri bu yanlış tevekkül eylemleri yüzünden eleştirmektedir. Fakat buradan, bu tevekkül anlayışının sadece sûfilerce benimsendiğini veya Hallâl’in muhatabının sadece sûfiler olduğunu çıkarmak zordur. Zira sûfilerle ilgili bu üç rivayet dışında bu bölümdeki diğer rivayetlerde, azıksız olarak çöllere çıkan kişilerin sûfi olduklarına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Eserin üçüncü bölümü, kendilerini tevekkül ehli sayıp çalışmayı terk edenleri kınayan ve bunlara karşı deliller ileri süren rivayetleri içermektedir. Burada da kısaca, kendilerini mütevekkil olarak gören bazı insanlardan bahsedilmekte ve bunların “bid’atçı” oldukları söylenmektedir. Burada dikkat çeken husus, tevekkül ettiklerini iddia ederek çalışmayı terk eden bu insanların o dönemde bir grup teşkil edecek kadar çok olmasıdır. Bu insanların zâhidlerden veya ilk sûfilerden olmaları ise muhtemeldir.²⁵⁶ Hallâl her ne kadar “sûfilerden” olumsuz bir şekilde bahseden rivayetleri eserine almış olsa da buradaki eleştirilerin “sûfilerden bir grubu” muhatap aldığı ve bu grubun da tevekkül anlayışlarının ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde, eserde Bîşr b. Hâris, Fudayl b. İyâz, İbrahim b. Edhem gibi ilk dönem zâhid ve sûfilerinin çalışma ve tevekkül hakkındaki görüşlerini içeren rivayetleri bu kitabın konusu çerçevesinde konumlandıramayız.

Hallâl, kitabın ikinci ve üçüncü bölümünde yanlış tevekkül anlayışlarını ortaya koyduktan sonra son bölümde asıl tevekkülün ne olduğuna dair az sayıda rivayeti bir araya getirmiştir. Burada Ahmed b. Hanbel, Süfyan b. Uyeyne ve Hasan-ı Basrî gibi

²⁵⁶ Hallâl hakkında ilk akademik çalışmayı yapan Ziyaeddin Ahmed, onun eserleri arasında *el-Has*’ı tanıtırken, bu eserde yazarın tevekkül adı altında sanatkarlığın altını oyan sûfiyyeyi eleştirdiğini söylemektedir. Ahmed, “Ebû Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel’in Öğretilerinin Derleyicisi,” s. 312. Bize göre bu aşırı bir yorumdur ve gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Zira ortada bir isimlendirme sorunu olduğu açıktır; eserde “sûfiyye” veya “sûfiler” derken kimlerin kastedildiğini tespit etmeden böyle bir genelleme yapmak bizi yanlış yorum yapmaya götürebilir. Melchert ise bu bölümde Hallâl’in asıl hedefinin, toplum içinde parazit olma tehdidi taşıyan, Merrûzî’nin çağdaşı (Cüneyd öncesi dönemdeki) sûfiler olduğunu ileri sürmektedir. Christopher Melchert, **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık**, s. 273.

alim ve zâhidlerin tevekkül tanımlarının yanı sıra Bişr b. Hâris'in tevekkül hakkındaki bir sözüne yer verilmiştir. Bu rivayetlerin ana fikri şudur: Kişi diğer insanlardan bir şey beklemeden sadece Allah'a güvenmelidir. Fakat bu bölümdeki rivayetlerin tevekkül-çalışma ilişkisini tam olarak ortaya koyduğu söylenemez; çünkü rivayetlerin çoğu genel olarak tevekkülü tanımlamaktadır. Diğer yandan, son rivayetten Hallâl'in daha öncesinde karşı çıktığı kimselerin tevekkül anlayışlarına yakın bir anlam çıkarılabilir. Bu rivayette, kendisine “*Ne ile geçiniyorsun?*” diye sorulan Üveys el-Karanî (ö. 37/657) şu cevabı vermektedir: “...*bu kalpler eğer şikâyet edecek olursa artık ona hiçbir öğüt fayda veremez!*”²⁵⁷ Normalde böyle bir soruya muhatap olan kişinin geçimini hangi iş ile temin ettiğine dair bir cevap vermesi beklenir. Ama Üveys el-Karanî bu soruyu bir nevi tevekkül tanımı ile cevaplandırmaktadır. Yani tevekkül şikâyet etmemektir; şikâyet eden tevekkül etmemiş ve Allah'tan başkasından istemiştir. Bu şu anlama da gelebilir: Gerçekten tevekkülden söz edilecekse çalışmanın payından söz etmeye gerek yoktur. Hallâl'e göre böyle bir tevekkül, doğruluk üzere olan tevekküldür. Bu bölümdeki rivayetlerden anlaşılan o ki, Hallâl gerçekten tevekkül etmiş olan kişileri istisna gibi değerlendirmektedir; böyle kişiler toplumda vardır ama azdır. Kendilerinin tevekkül ettiğini söyleyip çalışmayan, sonra insanlardan isteyen kişiler ise tevekküllerinde doğru değildir ve Hallâl'in asıl eleştirdiği kişiler bunlardır.

3.3. İlk Sûfiler Arasında Görüş Ayrılıkları: Kesb Ehlinin Ayrışması

İlk sûfiler içinde çalıştığına dair bir malumatımız olmasa da çalışmayla ilgili teşvik edici veya olumlu görüşlerini tespit edebildiğimiz sûfiler vardır. Bu tespitlerimiz onların çalıştıklarına dair çıkarımda bulunmamıza imkân sağlayabilir, fakat bunlar daha çok ilk sûfiler arasında kesbin hangi açılardan önemsendiğini göstermekte ve kesb anlayışlarındaki farklılıklara işaret etmektedir. Bu doğrultuda, bazı ilk sûfilerin kesbe dair olumlu görüşlerini dillendirdikleri yerlerde aynı zamanda ilk sûfilerden bir kısmının kesb anlayışlarına yönelik doğrudan veya dolaylı birtakım tenkitlerini görmemiz mümkündür.

²⁵⁷ Hallâl, *el-Has 'ale't-ticâre*, s. 102.

İlk sûfilerin arasında çalışması ve çalışmaya dair teşvik edici sözleri ile öne çıkan isimlerin başında İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) gelmektedir. Kendisine “Nasılsın?” diye sorulunca, “*Geçimimi benden başkası yüklenmedikçe hayır üzereyim.*” şeklinde cevap vermiştir.²⁵⁸ Bu sözüyle o, geçimi temin etmeyi ve bu hususta başkalarına muhtaç olmamayı kişinin iyi bir durumda olmasının şartı olarak görürken aynı zamanda çalışıp kazanmanın önemine işaret etmiş olmalıdır. Onun “*Sana gereken, yiğitlerin işi olan helal kazanç ve çoluk çocuğun nafakasını temindir.*”²⁵⁹ sözü ise, insanın zorlansa da helâl kazancın peşinde olması ve ailesini geçindirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Horasan’dan Şam bölgesine göç etmesinin sebebini “helâl ekmek yiyebilmek” olarak açıklayan İbn Edhem’in²⁶⁰ kesb anlayışında kazancın helâllüğünü sağlayabilmenin belirleyici bir rolü olduğunu ileri sürebiliriz. Diğer bir deyişle o, herhangi bir şekilde çalışmayı değil helâl kazancı temin edecek şekilde çalışmayı teşvik etmektedir.

Diğer yandan onun, ibadet-kesb veya zühd-kesb ilişkisi bağlamında ibadeti önceleyerek veya zühdü tercih ederek kesbi tahkir eden ilk sûfilerden ayrıştığını görmekteyiz. Bunu gösteren örneklerden birisi olarak şunu zikredebiliriz: Bir Ramazan ayında hasat işçiliği yaparken Ramazan ayının son on gününü Medine’de geçirmek ve böylece Kadir gecesini idrak etmek isteyen işçi arkadaşları bu hususta ona danışınca, onların isteğine şöyle karşılık vermiştir: “*Burada kalın ve işinizi iyice yapın! Burada geçirdiğiniz her gece için size Kadir gecesini değerinde mükâfat verilecektir!*”²⁶¹ Böyle bir cevap onun, çalışmanın gerekli olduğu bir zamanda çalışmayı fazileti ne kadar yüksek olursa olsun nafile bir ibadetten daha üstün gördüğünü göstermektedir. Bu anlamda helâl kazanç kapısı olarak bir hasat işi önlerinde iken onu bırakıp gitmek istememesi, onun çalışmaya verdiği değeri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Onun bu anlayışını şu sözünde de görebiliriz: “*Bize göre hac ve umre yapan hacı, sınırlarda nöbet tutan mücahid, gündüzleri oruç tutan ve geceleri ibadetle geçiren abid, kendisini insanlara muhtaç olmaktan*

²⁵⁸ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 105; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VIII, s. 23; İbn Ebi’d-Dünyâ, “İslâhu’l-mâl”, s. 420; Ebû Abdullah İbn Mende, *Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid*, Thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Kahire, Mektebetü’l-Kur’ân, t.y. s. 49; Hallâl, *el-Has ‘ale’t-ticâre*, s. 40.

²⁵⁹ Serrâc, *Lüma*, s. 224.

²⁶⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 19; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VII, s. 373.

²⁶¹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 30; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VII, s. 378.

*kurtarmak için çalışan kimseden daha faziletli değildir!”*²⁶² İbn Edhem’in bu kesb anlayışının izini, “*Bize göre ibadet, kendini namaza verip başkalarının sana yiyecek vermesini beklemek değildir. Bunun yerine kendi ekmeğini kendin kazan, sonra da ibadetini yap.*”²⁶³ diyerek kesbi nafile ibadetlerin önüne alan Ebû Süleyman ed-Dârânî’de (ö. 215/830) takip etmemiz de mümkündür.

Bişr el-Hâfi’nin (ö. 227/841), helâl olanı yemelerinden dolayı Allah’ın derecelerini yükselttiği dört şahıs arasında saydığı Yusuf b. Esbât’ın²⁶⁴ (ö. 195/810), Şuayb b. Harb’e (ö. 197/812) “*Helâl rızkı arayıp kazanmak farzdır. Cemaatle namaz kılmak ise sünnettir.*” dediği nakledilmektedir.²⁶⁵ İyilikleri on bölüme ayırıp bunların dokuzunu helâl mal kazanmaya çalışmak olarak gören Şuayb b. Harb ise, Yusuf b. Esbât için, onda dokuzla amel edip onuncusunda da insanlara ortak olduğunu söylemektedir.²⁶⁶ Dolayısıyla helâl kazancı öne çıkararak onu diğer nafile ibadetlerden üstün gören kesb anlayışının bir benzerini Yusuf b. Esbât’ta da görmekteyiz.

Ma’rûf el-Kerhî’nin (ö. 200/815) kendisinden hadis rivayet ettiği hocası Bekir b. Huneys’ten (ö. ?) naklettiği, “*Hiç kâr getirmese dahi yine bir şeyleri alıp sat. Zira alışveriş, ekinin yerden bitmesi gibi kazancı bitirir.*”²⁶⁷ sözü, geçim yolları arasında ticaretin önemine vurgu yapan bir yaklaşımı yansıttığı gibi çalışıp kazanmak için gayret etmeyi önemseyen ve çalışmayı terk etmemeyi salık veren bir anlayışı dillendirmektedir. Burada Ma’rûf’un, hocasının görüşünü benimsediği ileri sürülebilir. Buna benzer bir anlayışı Bişr el-Hâfi’nin de dillendirdiğini söylemeliyiz: Çarşıdaki işini bırakıp oradan ayrılan bir şahsın böyle yaptığını duyan Bişr, ısrarla o şahsa çarşıda durmasını tavsiye etmiştir. Öyle ki o şahıs, onun tekrar ederek yaptığı tavsiyesinden,

²⁶² Mekki, **Kûtu’l-kulûb**, C. IV, s. 552. Ayrıca onun şu sözünü de bu bağlamda zikredebiliriz: “Yiyeceğin temiz ve helâl olsun da varsın gece kıyamın, gündüz orucun olmasın.” İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 122; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VIII, s. 31; İbn Ebi’d-Dünyâ, **İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı**, C. VIII, s. 100; “el-Cû”, s. 287.

²⁶³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, VII, s. 315; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. IX, s. 264.

²⁶⁴ Sülemî, **Tabakâtu’s-sûfiyye**, s. 21. Diğer şahıslar: Vüheyb b. Verd, İbrahim b. Edhem ve Sâlim el-Havvâs.

²⁶⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 391; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VIII, s. 238 Burada sözü nakleden râvî Abdullah b. Hubeyk’dır.

²⁶⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 401; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VIII, s. 243; İbnü’l-Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, C. II, s. 409.

²⁶⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VI, s. 531; **Hilyetü’l-evliyâ**, C. VIII, s. 364. Karş. Hallâl, **el-Has ‘ale’t-ticâre**, s. 42-43.

kâr getirmese dahi yine de çarşıda bulunması gerektiğini anlamıştır.²⁶⁸ Buradan anlaşılan, o şahıs artık kâr edemediği için işini bırakmaya niyetlenmiştir. Fakat durum böyle olsa da Hâfi onu çalışmaya teşvik etmektedir.²⁶⁹

Kişinin çalışıp kazanmayı bırakmasını dilenmedeki ısrarının bir göstergesi sayan Hamdûn el-Kassâr'ın²⁷⁰ (ö. 271/884), kişinin geçimini temin ederek başkalarına muhtaç kalmamasını sağlayan bir araç olarak çalışmayı önemseyen ve bu anlamda onu teşvik ettiği söylenebilir. Bu noktada onun, tevekkülü öne sürerek çalışmayı terk eden ilk sûfileri eleştirdiğini de söyleyebiliriz. Yine kendisi helâl kazanmanın önemine dikkat çekerek, kişinin helâl rızık endişesiyle sabahlamasını, yapılması doğru olan davranışlardan birisi olarak saymaktadır.²⁷¹ Diğer bir deyişle o, helâl kazanç yollarının azaldığını ileri sürerek çalışmayı bırakan sûfilerin kesb anlayışına zıt bir şekilde zorluklara rağmen helâl kazancı elde etmek için çalışmayı önemseyen bir kesb anlayışını dillendirmektedir.

Kesbe karşı çıkmayı sünnete karşı çıkmak, tevekküle karşı çıkmayı da imana karşı çıkmak olarak değerlendiren Sehl b. Abdullah'ın²⁷² (ö. 283/896) ise tevekkül-kesb ilişkisinde bir uzlaşma sağlamaya çalıştığını ileri sürebiliriz. Kesbi tahkir eden ve ona karşı çıkan anlayışın ilk sûfiler arasında büyük bir soruna dönüşmeye başladığını gören Sehl, kesb ve tevekkülün her ikisinden de vazgeçmeyecek şekilde sorunu çözmeye çalışmaktadır. Bu anlamda onun, kesbi tahkir eden anlayışa karşı çıktığı veya en azından onu tashih etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Diğer yandan, onun kesb anlayışında tevekkülün merkeze alındığını ve bunun üzerinden kesbe değer biçildiğini görmekteyiz. Ona göre, tevekkül ehli sadece sünnete uymak üzere mal kazanabilir; tevekkül ehli olmayanlar ise sadece yardımlaşmak gayesi ile mal kazanabilirler.²⁷³

²⁶⁸ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 488; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 340. Bîşr el-Hâfi'nin bu tavsiyesini ömrünün son yıllarında yapmış olması muhtemeldir. Zira hicrî 225 yılında Bîşr'in geçim konusunda aynı şahsa yaptığı tavsiyesi de bir önceki rivayette geçmektedir. Bkz. a.y.

²⁶⁹ Bîşr el-Hâfi'nin, hayatının bir kısmında çalıştığını fakat daha sonradan işini bıraktığını yukarıda görmüştük. Bununla birlikte burada, kendisinin açık bir şekilde çalışmaya teşvik ettiği görülmektedir. İşini bırakan bir şahsa karşı neden ısrarla işine dönmesini tavsiye ettiği, o şahsın hayatında özel olarak bildiği bir konu ile alakalı olabilir. O yüzden onun bu tavrını tam anlamıyla açıklamamız mümkün değildir. Fakat buradan şunu çıkarabiliriz: Bîşr'in kendi işini bırakmış olması, onun çalışma karşılığı olduğu anlamına gelmemektedir. Aksi takdirde onun çalışmaya teşvik edici bu tavsiyesini herhangi bir bağlamda değerlendiremeyiz.

²⁷⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 69.

²⁷¹ A.e., s. 69.

²⁷² Serrâc, *Lüma'*, s. 223.

²⁷³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 127.

Yani kişinin tevekkülünün derecesine göre çalışıp kazanmasının ölçüsü de değişmektedir. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Sehl, neden sünnete uymak üzere mal kazanmayı tevekkül ehli olmayanlar için bir gaye olarak görmemiştir? Bunun muhtemel cevabı şudur: Onun anlayışına göre, tevekkülü zayıf bir kimsenin kesbe karşı olma ihtimali yoktur; böyle bir kişinin fakir düşüme korkusuyla mal biriktirmeye çalışması değil, kendisine yetecek miktardan fazla kazanması halinde başkalarına da infak edebileceği şekilde kazanması gerekir. Tevekkül ehline ise, kesbe karşı çıkmaları muhtemel olduğu için sünnet hatırlatılmakta ve sünnete uyarak kazanabilmenin imkân dahilinde olduğu söylenmektedir.

Kuyudan su çekmek, ağaçtan hurma toplamak nasıl tabii bir eylem ise çalışıp kazanmayı da bunlar gibi tabii gören Cüneyd'in²⁷⁴ (ö. 297/909) kesb anlayışında çalışıp kazanmayı mutlak olarak kerih görmenin bir anlamı yoktur; zira bu, insanın hayatını idame ettirmesi için doğal olarak başvuracağı yollardan bir tanesidir. O, tüm malını mülkünü terk edip kendisi ile birlikte fakr üzere bulunmak isteyen birisine, kendisine yetecek kadar malı ayırıp onu azık yapmasını ve helâl rızık peşinde koşmasını, ihtiyacından fazla olan malını ise infak etmesini tavsiye etmiştir. Zira tüm malını mülkünü veren bir kişinin, ilerleyen zamanlarda ihtiyaç durumuna göre içinde mala yönelik bir isteği olması muhtemeldir.²⁷⁵ Onun bu yaklaşımının, fakrı zenginliğe tercih ederek çalışmayı bırakan ve malını mülkünü de terk eden bazı ilk sûfilere yönelik bir tenkidi içerdiği de söylenebilir. Bu anlamda onun, kişiyi ihtiyaç durumunda bırakmaktan kurtaracak şekilde çalışıp kazanmayı teşvik eden bir anlayışı benimsediği görülmektedir.

Abdullah b. Muhammed b. Münâzil (ö. 330/941), “*Çalışıp kazanma, dilenme ve reddedilme zilletini tatmayan kimsede hayır yoktur.*” demiştir.²⁷⁶ Bu yaklaşımıyla onun, insanı küçük düşürücü bir davranış olarak görülen dilenmeyi ve bunun muhtemel bir sonucu olarak reddedilmeyi kesb ile ilişkilendirdiğini düşünebiliriz. Bu durumda kesb, kişinin zenginliğe ulaşmasını sağlayan bir araç olmaktan çıkarak bir anlamda onun fakirliğini ortaya çıkaran bir araç haline gelmektedir. Diğer bir deyişle, kişinin geçimini kazanmak için çabalaması ve bu uğurda sıkıntı çekmesi, içinde zilleti

²⁷⁴ Serrâc, **Lüma'**, s. 223.

²⁷⁵ **A.e.**, s. 236.

²⁷⁶ Sülemî, **Tabakâtu's-sûfiyye**, s. 229.

barındırması itibariyle kesbi bir sūfî için olumlu veya değerli bir eyleme dönüştürmektedir. Diğer yandan, zarurettten kaynaklanmayan hiçbir fakirlikte erdem olmadığına inanan İbn Münâzil, kişinin çalışıp kazanma gayreti içinde iken işini Allah'a havale etmesinin, çalışmadan işini Allah'a havale etmesinden daha iyi olduğunu söylemektedir.²⁷⁷ Bu bakımdan onun, tevekkül ettiklerini ileri sürerek çalışmayı bırakan sūfilerden ayrıştığını söyleyebiliriz.

İlk sūfilerden bir kısmı ise özellikle ihtiyaç halinde çalışmayı önemsemişler ve bunun gerekliliği üzerinde durmuşlardır. İbrahim el-Havvâs'a (ö. 291/903) göre, sūfinin ihtiyacı varsa oturması doğru değildir; bu durumda eğer ihtiyacını giderecek birisi yoksa kendisinin çalışıp kazanması oturmasından daha iyidir.²⁷⁸ Ebü'l-Hüseyin b. Bünân (ö. ?) ise kalbinde sürekli rızık endişesi taşıyan bir sūfinin çalışmasının onu Allah'a daha fazla yaklaştıracığını söylemektedir.²⁷⁹ Diğer bir deyişle o, sürekli rızıkını düşünen bir sūfinin tasavvufta ilerlemesini mümkün görmemekte, rızık endişesini giderecek şekilde çalışmasının ise bu yolda ona yardımcı olacağını ileri sürmektedir. Muzaffer el-Kırmîsînî'ye (ö. ?) göre, kişi dünyaya ibret gözüyle bakıp orada zaruri ihtiyaçlarını giderecek kadar çalışmalı, zamanı gelince de onu isteyerek terk etmelidir.²⁸⁰ Zikrettiğimiz bu üç sūfinin görüşlerinin birleştiği nokta, ihtiyaç halinde çalışmanın gerekliliğidir. Bunun getirdiği diğer bir sonuç ise çalışmaya getirilen sınırdır. Yani çalışıp kazanmanın ölçüsü, kişinin zaruri ihtiyacını giderecek kadar olması ile sınırlandırılmıştır; bunun ötesinde olan çalışmaların ise hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır.

Netice olarak, kesb sorununun ilk sūfilerin sadece toplumun diğer kesimleri ve fakihlerle aralarında ortaya çıkan bir sorun olmadığını, bu sorunun kendi aralarında da önemli ayrışmalara neden olduğunu ileri sürebiliriz. Gördüğümüz kadarıyla, çalışıp kazanmayı önemsizleştiren ve onu terk etmeyi salık veren kesb anlayışı bazı ilk sūfiler tarafından ciddi bir problem olarak algılanmış ve bu soruna yönelik karşıt argümanlar ortaya konulmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak, dilenciliğin getirdiği muhtemel sorunları gidermenin bir çaresi olarak çalışıp kazanmak, başkalarına muhtaç

²⁷⁷ A.e., s. 231.

²⁷⁸ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, C. II, s. 293.

²⁷⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 245.

²⁸⁰ A.e., s. 250.

olmamanın ve kişinin kendisinin/ailesinin ihtiyaçlarını karşılamasının gerekliliklerinden birisi yapılmıştır. İkinci olarak, sadece çalışıp kazanmak değil helâl kazanmak önemsenmiş, böylece kesbi teşvik eden yaklaşımlar bir şartla sınırlandırılmıştır. İlk sûfiler arasında kesbi önemseyenler, özellikle üzerinde durdukları bu şart üzerinden aslında yaşadıkları toplumda gördükleri kesb uygulamalarına dair bir tenkidi dile getirmişlerdir. Fakat bununla birlikte onların, bu şartın uygulandığı zemini ortadan kaldırmaları veya el emeği ile kazanmak yerine helâllüğünün sorgulanabileceği dilenme gibi yollardan geçinmeleri açısından çalışmayı terk eden ilk sûfileri eleştirdiklerini söyleyebiliriz. Üçüncü olarak ise, ibadet/zühd ile kesb arasında bazı ilk sûfiler tarafından kurulan menfi ilişki tersine çevrilerek, helâllik şartına riayet edilerek yapılan kesbi nafil ibadetlerin önüne geçiren bir anlayış ortaya konulmuştur. Böylece kesbi zühd veya dindarlık açısından problemli gören anlayış tashih edilmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan, yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz sûfiler arasında tevekkül-kesb çelişkisini ele alarak kesb ve tevekkül arasında zıtlık tesis etmenin gerekmediğini ileri süren iki sûfi vardır. Bu tespitimizden şu yoruma varmamız mümkündür: İlk sûfilerin kesbi teşvik ettikleri veya savundukları yerlerde kesb sorununun tevekkül boyutu daha arka planda kalırken, sorun büyük ölçüde çalışmamanın neden olabileceği dilenciliğin getirdiği problemler ve helâl kazanç ekseninde ele alınmıştır.

4. İlk Sûfiler ve Ticari Hayat

Yukarıda gördüğümüz kadarıyla, kesb sorununa ilişkin tartışmalarda taraflardan birisini ilk sûfiler oluştururken karşı taraf, sadece ilmî sınıfı değil halkı ve ilk sûfilerden bir kısmını da içine alan toplumun geniş bir kesimi olmuştur. Kesb sorununa kaynaklık eden veya bu sorunu derinleştiren ilk sûfilerin sayıca ne kadar olduklarına dair bir tespitte bulunma imkânımız olmasa da sorunun büyüklüğünü ve tarafların çeşitliliğini göz önüne aldığımızda bu sûfilerin sayısının az olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bu noktada sayıdan ziyade ilk sûfilerin ticari hayatta ne ölçüde ve nasıl yer aldıklarını tespit etmeye çalışmak, ilk sûfiler arasında ortaya çıkan farklı kesb anlayışlarını daha iyi değerlendirmemize olanak sağlayacağı gibi bu sorunun sınırlarını daha iyi çizmemizi ve muhatapları arasında daha keskin bir ayrım yapmamızı sağlayabilir. Dolayısıyla aşağıda, ilk sûfilerin hangi işlerle meşgul

olduklarını, ticaret veya çalışma hayatında karşılaştıkları birtakım meselelere karşı takındıkları tutumları ele alarak onların kesb yaklaşımlarını daha ayrıntılı olarak görmeye çalışacağız.

4.1. Çalışan İlk Sûfiler ve Meslekleri

Kaynaklarımızda çalıştığına veya bir meslek sahibi olduğuna dair bilgi edinebildiğimiz, hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yaşamış ilk sûfilerin sayısı 33'dür. Bu tespiti yaparken, çalışan sûfilerin süre anlamında ne kadar çalıştıklarına dair çoğu zaman bilgi sahibi olamadığımızdan dolayı, hayatlarının bir kısmında bile olsa bir işle meşgul oldularsa, bu bilgiyi o şahsı “çalışan” sınıfında değerlendirmemiz için yeterli bir ölçüt olarak kabul ettik. Ayrıca bazıları önceden ticaretle veya başka bir işle meşgul iken sonradan işini bırakmasına rağmen tabloyu tam olarak görebilmemiz için bu şahısları da yine çalışan sınıfında değerlendirdik.

Tablo 2.2 : Ticaret Yapan İlk Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	Sattığı Ürün
Şakîk el-Belhî	194	Belh	Horasan	
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak	Eski eşya
Ebû Hamza el-Bağdâdî	289	Bağdat	Irak	Kumaş
Ebû Bekir ez-Zekkâk	291	n/a	Mısır	Tulum
Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî	295	Bağdat	Irak	
Cüneyd b. Muhammed el-Bağdâdî	297	Bağdat	Irak	İpek
Ebü'l-Hüseyin b. Benân	316	n/a	Mısır	Yün
Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî	353	Şiraz	İran	

Bu tablo, hayatlarının bir kısmında ticaretle meşgul olup geçimlerini ticaretten sağlamış olan ilk sûfileri göstermektedir. Bunlardan Şakîk el-Belhî, Serî es-Sakatî ve Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî'nin ticareti sonradan bıraktıklarını yukarıda görmüştük. Kaynaklarda “Bağdâdî” nisbesinden sonra “bezzâz” nisbesi ile zikredilen Ebû Hamza el-Bağdâdî'nin²⁸¹ hayatının bir döneminde kumaş ticareti ile meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Serî es-Sakatî'nin sohbetinde bulunan ve Ahmed b. Hanbel'in kendisine bazı meselelerde danıştığı nakledilen Ebû Hamza el-Bağdâdî'nin

²⁸¹ Sülemî, **Tabakâtu's-sûfiyye**, s. 179; İbnü'l-Mülakkın, **Tabakâtu'l-evliyâ**, Thk. Nureddin Şerîbe, Kahire, Mektebetü'l-Hâncî, 1994, s. 150.

fakih olduğu, camilerde insanlara vaaz ettiği de zikredilmektedir.²⁸² Mısır’da yaşıyan sũfilerden Ebũ Bekir ez-Zekkâk’ın da yine nisbesine bakarak tulum ticareti ile meşgul olduğunu varsayabiliriz.²⁸³

Ebü’l-Hüseyin en-Nũrî’nin hangi işle meşgul olduğunu bilemesek de çarşıda bir dükkânı olduğunu ve yaklaşık yirmi yıl ticaretle uğraştığını bilmekteyiz. Onun tasavvufa yöneldiği ilk dönemlerinde, her sabah dükkânına gitme maksadıyla evden çıktığı, yanına aldığı azığının yolda bir fakire sadaka olarak verdiği, camiye gidip öğlene kadar namaz kılıp sonra dükkânına geldiği nakledilmektedir.²⁸⁴ Cüneyd el-Bağdâdî, ailesi cam ticareti ile meşgul olduğu için “Kavârîrî” nisbesi ile anılmıştır. Fakat kendisinin cam ticaretinden daha çok ipek ticareti ile meşgul olduğu “Hazzâz” nisbesinden anlaşılmaktadır. Onun cam veya ipek ticareti ile uğraşısı muhtemelen gençlik yıllarında olmuş, daha sonradan ticareti bırakmıştır.²⁸⁵ Ticareti bırakmasının sebebi ise şeyhi Serî es-Sakatî’nin kendisini, tasavvufî konularda insanlara sohbet etmesi için teşvik etmesi ve ilmini insanlarla paylaşması hususunda onu yönlendirmesidir.²⁸⁶ Ebũ Saîd el-Harrâz’ın müridi olan Mısırlı Ebũ’l-Hüseyin b. Bünân’ın ise yün parçası/ipliği ticareti yaptığı zikredilmektedir.²⁸⁷

²⁸² Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 129.

²⁸³ İbnũ’l-Mũlakkin, **Tabakâtu’l-evliyâ**, s. 91.

²⁸⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 119; Ferîdüddîn Attâr, **Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 427.

²⁸⁵ Attâr, **Evliya Tezkireleri**, s. 387. Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, **DİA**, C. VIII, Ankara, TDV Yayınları, 1993, s. 119-121.

²⁸⁶ Attâr, **Evliya Tezkireleri**, s. 390.

²⁸⁷ İbn Asâkir, **Târîhu Dimaşk**, Thk. Ömer b. Garâme el-Amrî, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1995, C. LXVI, s. 147.

Tablo 2.3 : Üreticilik Yapan İlk Sûfîler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	İşi
Huzeyfe el-Maraşî	207	Maraş	Anadolu	Tuğla üreticisi
Bîşr b. el-Hâris	227	Bağdat	Irak	Örgücü
Abdullah Mehdî Bâverdî	230*	Bâverd	İran	Demirci
Amr en-Nisâbü'rî Ebû Hafs Haddâd	260	Nişabur	Horasan	Demirci
Ebû Saîd el-Hazzâz (Harrâz)	277	Bağdat	Irak	Terzi
Ebû İshak el-Âcurrî	280	Bağdat	Irak	Tuğla üreticisi
Ebû Cafer el-Haddâd el-Kebîr	290*	Bağdat	Irak	Demirci
İbrahim el-Havvâs	291	Rey	Horasan	Zenbil üreticisi
Ebû Muhammed Haddâd	310*	Nişabur	Horasan	Demirci
Muhammed b. Hâlid el-Âcurrî	310*	Bağdat	Irak	Tuğla üreticisi
Ebû Cafer el-Haddâd es-Sağîr	330*	n/a	Mısır	Demirci
Cafer el-Huldî	348	Bağdat	Irak	Sepet üreticisi
Abdullah b. Muhammed el-Harrâz er-Râzî	353	Nişabur	Horasan	Terzi

İlk sûfîlerden el emeği ile bir şeyler üretip satan ve bu şekilde geçimlerini sağlayan şahısları yukarıdaki tabloda görebiliriz. Bu sûfîlerden Bîşr b. Hâris, Abdullah Mehdî Bâverdî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Muhammed b. Hâlid el-Âcurrî'nin işlerini bıraktıklarını yukarıda görmüştük. Huzeyfe el-Mar'aşî tuğla imalatçılığı yapmıştır.²⁸⁸ Ebû İshak el-Âcurrî'nin nisbesinden tuğlacılık veya kiretmiçilik yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca imalathanesindeki fırından bahseden bir rivayet bunu desteklemektedir.²⁸⁹ Ebû Saîd el-Harrâz ise terzilik yapmıştır.²⁹⁰ “Haddâd” nisbeli dört sûfinin de demirci olduğunu belirtebiliriz. Ebû Cafer el-Haddâd el-Kebîr'in yirmi yıl boyunca her gün çalışıp kazandığından fakirlere infak ettiği, Ebû Cafer el-Haddâd es-Sağîr'in de Mısır'da on yedi sene demircilik yaptığı zikredilmektedir.²⁹¹ Ebû Hafs'ın müridi olan Muhammed el-Haddâd da demircilik yapmıştır.²⁹² Diğer yandan, İbrahim

²⁸⁸ Hallâl, **el-Has 'ale't-ticâre**, s. 39.

²⁸⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VIII, s. 331-332; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. X, s. 223.

²⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, **Allah Dostları**, s. 610. Harrâz nisbesinin terzilik yanında ayakkabıcılık ile de ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Hayyim J. Cohen, “İslâm'ın Klasik Döneminde Müslüman Fakihlerin ve Muhaddislerin Ekonomik Çevreleri ve Dünyevî Meslekleri (XI. Yüzyılın Ortalarına Kadar),” Çev. Mustafa Kahya, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, No: 14, 2019, s. 576, 601. Ahmet T. Karamustafa da nisbesine atıfla Ebû Saîd el-Harrâz'ın hayatının belli bir döneminde ayakkabı tamirciliği yapmış olabileceğine işaret etmektedir. Ahmet T. Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, Çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 15.

²⁹¹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, C. VIII, s. 553-554; **Hilyetü'l-evliyâ**, C. X, s. 340; Câmî, **Nefehâtü'l-üns**, s. 317.

²⁹² Câmî, **Nefehâtü'l-üns**, s. 87.

el-Havvâs zenbil örerek geçimini temin etmiştir; “havvâs” nisbesini bundan dolayı aldığı nakledilmektedir.²⁹³ Ayrıca kendisinin önceden balıkçılıkla geçindiği fakat daha sonradan bunu bıraktığı da zikredilmektedir.²⁹⁴ Cafer el-Huldî, tasavvufa yönelişinden önce hasırcılık yapmıştır.²⁹⁵ Sülemî *Tabakâtu’s-sûfiyye*’de Abdullah b. Muhammed el-Harrâz er-Râzî’yi tanıtırken “*Rızkını helâl yollardan arayanlardandı.*” demektedir.²⁹⁶ Buradan onun çalıştığına dair bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Ayrıca “harrâz” nisbesinden onun terzilik yaptığını da söyleyebiliriz.

Tablo 2.4 : Memurluk Yapan İlk Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	İşi
Ruveyym b. Ahmed	303	Bağdat	Irak	Kadı
Bünân b. Muhammed el-Hammâl	316	n/a	Mısır	Muhtesip
Muhammed b. Cafer el-Muaddil el-Megâzilî	330*	İsfahan	İran	Muaddil
Ebû Ali Varcî	330	Şiraz	İran	Kadı
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak	Yönetici

Bu tablo, hayatlarının bir kısmında devlet kademelerinde görev almış ilk sûfileri listelemektedir. Kıraat alimi ve fakih olan Ruveyym b. Ahmed’in ömrünün son dönemlerinde kendisini zenginlerin arasında gizlediği, kadılık yaparak halifenin güvenini kazandığı zikredilmektedir.²⁹⁷ Bünân b. Muhammed el-Hammâl bir belde muhtesiplik yapmıştır.²⁹⁸ Buradan onun, bulunduğu yerde çarşı ve pazarların denetiminden sorumlu olduğunu, ticari hayattaki uygulamaların şer’î kurallara uygunluğunu denetlediğini anlamaktayız. Muhammed b. Cafer el-Megâzilî’nin ise muaddil olduğu nakledilmektedir.²⁹⁹ Hadis râvilerinin güvenilirliği hakkında karar veren merci olan muaddillerin bu görevi bir memuriyet olarak almış olmaları

²⁹³ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 539.

²⁹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 266. İbrahim el-Havvâs, bir balık avı sırasında hâtiften bir sesin “Maişetini sağlamak için bizi zikredenlerle uğraşıp onları öldürmekten başka bir vasıta bulamadın mı?” dediğini duyunca avcılığı bırakmıştır.

²⁹⁵ Mustafa Kara, “Ca’fer el-Huldî”, *DİA*, C. VI, Ankara, TDV Yayınları, 1992, s. 551.

²⁹⁶ Sülemî, *Tabakâtu’s-sûfiyye*, s. 175.

²⁹⁷ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, s. 445.

²⁹⁸ Câmî, *Nefhâtü’l-üns*, s. 302.

²⁹⁹ Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Târîhu İsbehân: Ahbâru İsbehan*, Thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut, Dâru’l-Küttübi’l-İlmiyye, 1990, C. II, s. 255.

muhtemeldir.³⁰⁰ Ebû Ali Varcî'nin Şiraz'ın hem tahsildarı hem de hâkimi olduğu, fakir sûfiler için sofralar hazırlattığı nakledilmektedir.³⁰¹ Onun iki görevi de üstlenmesi, Şiraz'ın yönetiminde söz sahibi bir şahıs olduğunu göstermektedir. Ebû Bekir eş-Şiblî ise valilik yapmış fakat sonradan tasavvufa yönelince görevini bırakmıştır.

Tablo 2.5 : İşçilik Yapan İlk Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge	İşi
İbrahim b. Edhem	161	Belh	Horasan	
İbrahim el-Herevî	244	Herat	Horasan	
İbn Ma'dân Muhammed b. Yusuf	286	İsfahan	İran	İnşaatçı
Zekeriyya b. Delviyye	294	Nişabur	Horasan	
Ali b. Hamza İsfahânî	320*	İsfahan	İran	İnşaatçı
Müemmil Hassâs	320*	Şiraz	İran	
Hayr en-Nessâc	322	Bağdat	Irak	Dokumacı
Ebü'l-Kâsım Münâdî	350*	Nişabur	Horasan	Dellâl

Elinin emeği ile işçilik yaparak geçimlerini temin eden ilk sûfilere baktığımızda, en başta İbrahim b. Edhem'i görmekteyiz. Kendisi memleketi Horasan'dan ayrıldıktan sonra birçok şehir dolaşmış, buralarda inşaat ve hasat işleri gibi farklı işlerde çalışmıştır.³⁰² İbrahim el-Herevî'nin de İbrahim b. Edhem'in tavsiyesi üzerine belli müddet çalıştığını fakat sonradan çalışmayı bıraktığını yukarıda görmüştük. İsfahan'ın ileri gelen şeyhlerinden olan ve “bennâ” nisbesi ile anılan Muhammed b. Yusuf'un bina işlerinde çalıştığı zikredilmektedir.³⁰³ Ali b. Hamza İsfahânî'nin de hocası İbn Ma'dân'a çıraklık yaptığı kaydedilmektedir.³⁰⁴ Yani onun da inşaat işlerinde çalıştığını söyleyebiliriz. Zekeriyya b. Delviyye'nin sadece kendi kazancından yediğine dair nakledilen bilgiden,³⁰⁵ kendisinin el emeği ile çalışıp işçilik

³⁰⁰ İslâm alimlerinin meslekleri üzerine araştırma yapan Cohen, muaddilliğin özellikle hicrî III. asırdan itibaren alimler arasında artan bir meslek olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Hayyim J. Cohen, “İslâm'ın Klasik Döneminde Müslüman Fakihlerin ve Muhaddislerin Ekonomik Çevreleri ve Dünyevî Meslekleri (XI. Yüzyılın Ortalarına Kadar),” s. 584.

³⁰¹ Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 424.

³⁰² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 30, 43; *Hilyetü'l-evliyâ'*, C. VII, s. 378, 385.

³⁰³ Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 225. İbnü'l-Cevzî ise kendisin alim olduğu, ücretle fetva verdiğinden bahsetmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 971.

³⁰⁴ Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, s. 228.

³⁰⁵ A.e., s. 111.

yaparak geçimini temin ettiğini çıkarabiliriz. Şirazlı sûfilerin önde gelen şeyhlerinden Müemmil Hassâs da sadece kendi ihtiyaçları için değil kendisine gelen fakirlerin ihtiyaçlarını gidermek için müritleri ile beraber ücret karşılığında işçilik yaparak çalışmıştır.³⁰⁶ Hayr en-Nessâc ise bir kişinin kendisini yanlışlıkla köle olarak sahiplenmesi sonucu yıllarca o kişinin dokumacılık işinde çalışmıştır. Dokumacılığı sonradan bıraktığı muhtemel olsa da bu işi meslek edindiğini ve hayatı boyunca buna işaret eden “nessâc” ismi ile anıldığını söyleyebiliriz. Nişabur’un önde gelen şeyhlerinden olan Ebü’l-Kâsım Münâdî’nin ise her gün çarşıya çıkıp dellâllık yaptığı, rızkını temin edecek kadar para kazandığında çarşıdan ayrıldığı zikredilmektedir.³⁰⁷

Buraya kadar kısaca üzerinden geçtiğimiz tabloları birlikte değerlendirdiğimizde şu sonuçlara varabiliriz: Çalıştığını tespit edebildiğimiz ilk sûfilerin yaklaşık üçte biri Bağdat’ta yaşamış ve bunların çoğunluğu ticaret veya üretim ile geçimlerini temin etmişlerdir. Bağdat bu noktada Irak bölgesini tek başına temsil etmektedir; zira Basra, Kûfe gibi diğer Irak şehirlerinden çalışan herhangi bir sûfiyi tespit edememekteyiz. Tüccar olan Iraklı sûfilerin daha çok kumaş ticareti yaptıklarını söyleyebiliriz. Horasanlı sûfiler çoğunlukla üretim ve işçilik ile meşgul olmuşlardır; ticareti sonradan terk etmiş olan Şakîk el-Belhî’yi hariç tutarsak bu bölgede ticaretle meşgul olan başka bir sûfiye rastlamamaktayız. Üreticilik yapan sûfilerin yaklaşık yarısının demirci oldukları görülmektedir. İlk sûfiler arasında memurluğun en az benimsenen iş grubu olduğunu ileri sürebiliriz. Fakat burada memurluğun yöneticilik gibi devlet görevlerinden ziyade kadılık, muhtesiplik ve muaddillik gibi fıkıh ve hadis ilminde belirli bir seviyeye gelebilmiş kişilerin deruhte edebileceği görevler olması dikkat çekicidir. Yani ilk sûfilerden fıkıh ve hadis gibi ilimleri üst seviyede tahsil eden şahısların devlet tarafından kamu hukuku ile ilişkili görevlere tayin edildiği söylenebilir. İşçilik yaparak geçimlerini temin eden ilk sûfilerin ise çoğunlukla Horasan ve İran bölgelerinde yaşadıkları görülmektedir.

Sonradan işini bırakan sûfileri hariç tutarsak, ilk sûfilerin daha çok el emeği yoğun işler olan üreticilik ve işçilik ile geçimlerini temin ettikleri sonucuna varmaktayız. Üreticiliği ve işçiliği birbiriyle kıyasladığımızda ise, üretim gibi süreklilik gerektirmeyen işçiliğin daha serbest bir iş kolu olduğunu düşünürsek, ilk

³⁰⁶ A.e., s. 414.

³⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 323.

sûfilerin farklı zaman ve mekanlarda değişik işlerde ücret mukabili çalışarak günlük işlerini temin etmeyi tercih ettiklerini ileri sürebiliriz.

Çalışan ilk sûfileri kendilerinden önceki dönemde yaşayan çalışan zâhidlerle kıyas ettiğimizde, çalışan sayısının azaldığını, meslek yoğunluğunun ticaret ve memurluktan üreticilik ve işçiliğe kaydığını görmekteyiz. Bu tespitten şöyle bir yoruma varmamız mümkündür: Tasavvufun doğuşu ile birlikte kesb sorunu derinleşmeye başlamış; fakirliği esas alan zühd anlayışını sistematik hale getiren ilk sûfiler çok/sürekli kazanç potansiyeli taşıyan ticaret ve memurluk gibi işleri terk ederken günlük geçimi temin etmeye daha uygun olan üreticilik ve işçilik gibi işleri daha çok tercih etmişlerdir.

4.2. İlk Sûfilerin Muhtelif Geçim Yolları

Dilenciliğin bazı ilk sûfiler tarafından bir geçim yolu olarak benimsendiğini ve bu duruma karşı gelişen tepkileri yukarıda görmüştük. Fakat çalışmayan sûfiler için geçim yollarının sadece dilencilikle sınırlandırılmayacağını da söylememiz gerekmektedir. Zira kaynaklarımızda bu hususa dair nakledilen birçok örnek vardır.

Serî es-Sakatî, ticareti bıraktıktan sonra bir müddet iplik eğiren kız kardeşinin bu işten kazandıkları ile geçinmiştir.³⁰⁸ Yani sûfilerin aile çevresinin onlara geçim konusunda yardımcı oldukları söylenebilir. Diğer yandan, ilk sûfilerin geçim derdini bir yük olarak görüp onları bu hususta hafifletmek isteyen insanların olduğu da bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Mesela Bîşr-i Hâfî'nin zamanında Bağdat'ta yaşayan bir tüccarın sûfilerle arkadaşlık kurduğu ve tüm malını onlar için harcadığı nakledilmektedir.³⁰⁹ Yine, bakkallık yapan ve kendisinden alışveriş yapan fakirlerden para almadığı söylenen alim bir şahsın sadaka ve zekât için sûfilerin fakirlerini tercih ettiği rivayet edilmektedir. Bunun sebebi ise onun, bütün derdi Allah olan bir sûfinin düşüncesinin ve gönlünün dağılmamasına yardımcı olmanın düşüncesi dünya olan bin kişiye hayır yapmaktan daha sevimli olduğuna inanmasıdır.³¹⁰ Yani bir geçim vasıtası olmayan sûfi için geçim derdine düşüp sadaka veya zekât arar duruma gelmesi bile o şahsın nazarında olmaması gereken bir durumdur. Daha sonradan ticareti bozulan ve dükkânını kapatmaya niyetlenen bu şahsa Cüneyd-i Bağdâdî bir miktar para götürmüş

³⁰⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 453.

³⁰⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 515; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 352.

³¹⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. III, s. 476-477.

ve şöyle demiştir: “*Bunu sermayene kat ve dükkânını kapatma. Ticaret senin gibilere zarar vermez.*”³¹¹

Bu örneklerden şunu çıkarmamız mümkündür: Bizzat sûfilerin arasında bulunmasa da onların düşüncesini benimseyen ve onlara maddî destekte bulunan, onların geçim düşüncelerini gideren kişiler olmuştur. Çalışma imkânı olmayan veya çalışmamayı bilerek tercih eden bazı sûfilerin bu şahısların yardımları ile geçimlerini temin ettiklerini söyleyebiliriz.

Diğer yandan, sûfilerin arasında bulunmakla birlikte çalışıp kazanan ve kazandıklarını sûfilere harcayan şahıslara da rastlamaktayız. Bunların başında İbrahim b. Edhem’i zikredebiliriz. Birlikte kaldığı arkadaşlarının anlatımına göre, erzakları tükenmeye başladığında İbn Edhem gidip inşaat işlerinde çalışır ve kazandıkları ile kendilerinin ihtiyacını temin etmeye çalışırdı.³¹² Yine onun hasat işçiliği, bağ bekçiliği gibi işlerde çalışıp kazandıklarını arkadaşlarına harcadığı nakledilmektedir.³¹³ Ahmed b. Hanbel’e katiplik yapmış ve sûfilerden olduğu anlaşılan Ebû Osman el-Verrâk’ın (ö. ?), kazananın kazanmasına karşı olmadığı; arkadaşlarını birbirlerine kardeş yaparken zayıf olanı güçlü olanla, herhangi bir mesleği olmayanı kazancı iyi olanla kardeş yaptığı nakledilmektedir.³¹⁴ Serrâc’ın aktardığına göre, Şam’da sûfilerle sohbet eden siyahî bir adam her gün kireçtaşı işinde çalışır, kazandığı para ile yiyecek satın alıp bunu sûfî arkadaşlarına getirir, onlarla beraber yemek yedikten sonra tekrar işine dönerdi.³¹⁵ Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/873) da yirmi yıldan fazla günlük bir dinara çalışmış ve kazandığını sûfilere ve ihtiyaç sahiplerine infak etmiştir.³¹⁶ Ebû Ali Varcî’nin (ö. ?) ise Şiraz’ın hem tahsildarı hem de hâkimi olduğu, fakir sûfiler için sofralar hazırlattığı nakledilmektedir.³¹⁷

Bu örnekler, çalışmayan sûfilerin geçimlerinin çalışan sûfilerce karşılandığını göstermekle beraber, sûfilerin geçim konusunda kendi aralarındaki dayanışmaya da

³¹¹ A.e., C. III, s. 477.

³¹² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 43; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VII, s. 384.

³¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 384.

³¹⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 502; *Hilyetü’l-evliyâ*, C. X, s. 313.

³¹⁵ Serrâc, *Lüma*, s. 224.

³¹⁶ A.e., s. 224. Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde bu şahıs Ebû Cafer el-Haddâd olarak zikredilmektedir: “Ebû Cafer Haddâd günlük bir dinara çalışır, kazandığı parayı fukaraya tasadduk eder, kendisi oruç tutar, akşamla yatsı arasında dışarı çıkar, çeşitli kapılardan kendisine sadaka verilirdi. Yirmi sene böyle yaşamıştı.” Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 365.

³¹⁷ Câmî, *Nefhâtü’l-üns*, s. 424.

birer işaret sayılabilir. Ebû Bekir ez-Zekkâk'a (ö. ?) nispet edilen “*Kırk senedir ki sûfilerle arkadaşlık ediyorum, arkadaşlarımla birbirinden veya kendilerini sevenlerden başkasından istifade ettiklerini görmedim.*”³¹⁸ sözünün de bunu teyit ettiğini söyleyebiliriz.

Netice olarak, ticari hayatın içinde bulunmayan ilk sûfilerin, geçimlerini büyük ölçüde ticari hayatın içinde bulunan yakınları, arkadaşları veya onlara sevgi besleyen kişiler vasıtasıyla sağladıklarını ileri sürebiliriz. Bu anlamda onların, çalışma hayatının içindeki şahıslar üzerinden bir şekilde çalışma hayatı ile bağlarını devam ettirdikleri söylenebilir. Bu durum aynı zamanda, bu sûfilerin mutlak mânada kesb karşıtı olmadıklarının da bir göstergesi sayılabilir. Kesb sorunu ilk sûfiler arasında tartışmaya dönüşürken, kesbi savunan sûfiler daha çok dilencilik ve başkalarına yük olma kaygısını ileri sürerek kesbi terk eden sûfileri eleştirmişlerdi. Fakat burada gördüğümüz kadarıyla, başkalarına yük olmayı sorun etmeyen sûfilerin yanı sıra bu sûfileri destekleyenlerin sayısının da azımsanmayacak kadar olduğunu söylemeliyiz. Dolayısıyla buradan şöyle bir sonuca varmamız mümkündür: İlk sûfilerin kendi aralarında kesb sorunu, toplumun diğer kesimleri ile yaşadıkları tartışmalarda olduğu kadar büyük bir probleme dönüşmemiştir.

4.3. İlk Sûfilerin Çalışma ve Ticaret Anlayışları

Kaynaklarımızda ilk sûfilerin ticari hayattaki davranışlarını görebileceğimiz rivayetler çok değildir. Buna rağmen ulaşabildiğimiz az sayıdaki rivayet onların ticaret anlayışlarını bize göstermesi açısından yeterli görülebilir.

İlk sûfiler arasında çalışmasının niteliğine dair bilgi sahibi olabildiğimiz tek sûfi Ebû Saîd el-Harrâz'dır. “*Eğer Allah bizden Ebû Said el-Harraz'ın halini isterse helâk oluruz.*” diyen Cüneyd-i Bağdâdî, onun halini soran kişiye şöyle cevap vermiştir: “*Şu kadar sene mest dikti, iki saplama arasındaki hakkı kaçırmadı.*”³¹⁹ Böyle bir tespit, Harrâz'ın son derece hassas çalışıp el emeği ile ürettiği ürünlerini en kaliteli şekilde yaptığını gösterdiği gibi onun vera'yı esas alan helâl kazanç anlayışına da işaret etmektedir. Burada Cüneyd'in onun bu halini çalışma hayatındaki herhangi bir çalışan için değil sûfiler için de ulaşılması zor bir hal olarak ifade etmesi ise dikkate değerdir.

³¹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 383.

³¹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 610.

Böylece Cüneyd, çalışıp kazanacak bir sūfinin nasıl çalışması gerektiğine dair bir tespiti ortaya koymakla birlikte çalışma hayatının içinden bir örneği öne çıkararak en azından kesbe dair bir meselenin sūfiler için önemli bir kıstas olabileceğine işaret etmiş olmalıdır.

İlk sūfilerden bir kısmı paraya ve mala değer vermemeyi önceleyen bir ticaret anlayışına sahip olmuşlardır. Ma'rûf el-Kerhî'nin un tüccarı olan kardeşi, bir keresinde bir yere gidip geleceği için Ma'rûf'tan dükkânda durmasını istemiş; o da dükkâna gelen dilencilere vermek şartıyla dükkânda durmayı kabul etmiştir. Bunu kabul edip dükkânı ona teslim eden kardeşi, döndüğünde şaşkınlık içinde kalmıştır; çünkü dilencilere bir avuç kadar tasadduk edeceğini düşündüğü kardeşinin onlara yaklaşık üç kilogram un verdiğini, kasadaki dirhemleri de tasadduk ettiğini görmüştür.³²⁰ Bu rivayet, onun ticarete nasıl baktığını ve ticaretten kazanılanlara ne kadar değer verdiğini göstermesi açısından dikkate değerdir. Zira bir tüccara göre ticaretinden kazandığı paralar kıymetli iken bu tüccarın "sūfî" olması durumunda kazanılan bu paraların kıymetinin azalması ve sonunda da infak edilmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla onun ticaret anlayışının temelinde, paraya değer vermemek ve cömertlik ilkesinin olduğunu söyleyebiliriz.

Paraya ve mala değer vermemek aynı zamanda kazancın çokluğunu da önemsememeyi ifade eder. Serî es-Sakatî'nin ticari bir muamelesine dair anlatılan şu rivayet, onun ticaret yaparken çok kazanç peşinde olmadığını göstermektedir: Bir kürr (altı merkep yükü) bademi altmış dinara satın alan Serî, üç dinar kâr ekleyerek malını satışa sunmuştu. Fakat sonradan bir kürr bademin fiyatı doksan dinara yükseldi. Kendisinden bir kürr badem almak satın almak isteyen bir tellâl, onun bu miktar bademi altmış üç dinara satmak istediğini duyunca onu fiyat artışından haberdar ederek bademleri doksan dinara almak istediğini söyledi. Fakat Serî, kendisinin Allah ile yaptığı akde atıf yaparak o fiyata satmasının helâl olmadığını, altmış üç dinardan yukarı satamayacağını tellâla ifade ederek bademleri satmadı.³²¹ Yani o, cüzi bir kâra razı olarak yapmak istediği ticaretini, beklediğinin çok üzerinde bir kârı sağlayacak olsa da bozmak istememiştir. Böyle bir tutum, piyasa şartları hangi fırsatları önüne getirirse getirsin kendi koyduğu ilkeden taviz vermemeyi önceleyen bir ticaret

³²⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 529; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 363.

³²¹ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. IV, s. 520-521; İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 574.

anlayışını ifade etmektedir. Ayrıca onun bu tutumundan, ticaret yaparken çok kazanma gibi bir amacı olmadığını, asıl amacının kendi geçimini temin edecek miktarda kazanmak olduğunu ileri sürebiliriz.

Paraya değer vermemenin ifade ettiği diğer bir anlam, kişinin kendi menfaatini düşünmeyip kazancı önemsememesi olabilir. Bunu gösteren örneklerden birisi olarak şu rivayeti zikredebiliriz: Terzilik yapan Abdullah el-Hayyât'ın (ö. ?) bir mecusî müşterisi, diktirdiği elbiseler için kendisine bozuk yani geçmeyen paralar verir, o da bunları kabul ederdi. Bir keresinde onun dükkânda olmadığı zaman mecusî gelmiş, Hayyât'ın çırağı ise onun verdiği geçersiz paraları kabul etmeyerek ondan normal para almıştı. Bunu duyunca üzülen Hayyât, çırağına olayın aslını anlatmıştır. Buna göre, mecusînin kendisine verdiği bozuk paraların farkında olduğu halde onları alan Hayyât, kendisinden başkasının bu paralara kanmaması için buna sabretmiş ve bu paraları da götürüp bir kuyuya atmıştır.³²² Bu rivayette onun zararına olsa da bir müşterisi ile olan ilişkisini devam ettirdiği, diğer insanların zarara uğramasındansa kendisinin zarara uğramasını tercih ettiğini görmekteyiz. Diğer bir deyişle o, bazı durumlarda kişinin kendi ticari menfaatini düşünmemesini gerekli gören bir anlayışı dillendirmektedir.

İktisadi hayatta insanların hemen hepsini ilgilendiren konulardan birisi, fiyatların artıp azalmasıdır. İlk sûfilerden bir kısmının bu mesele hakkındaki yaklaşımları, onların malı veya parayı değersizleştirmeyi ne ölçüde önemsediklerini göstermesi açısından dikkate değerdir. İbrahim b. Edhem, bir keresinde arkadaşlarından yiyecek almalarını istediğinde yiyeceğin pahalı olduğunu kendisine söylemişler, o ise onu terk ederek fiyatını ucuzlatmalarını söylemiştir.³²³ Burada o, bir malın talebi ve fiyatı arasındaki ilişkiye temas ederek bir iktisadi meseleye yine iktisadi bir yolla çözüm sunmaktadır. Fakat bunun kadar önemli olan diğer husus, onun malı değersizleştirmeyi esas alan bir yaklaşım sergilemesidir. Fiyatların artmasını bekleyen ve bundan muzdarip olan bir kişinin ölümü hatırlaması gerektiğini, zira ölüm düşüncesinin kişiden fiyat artışı beklentisini ve derdini giderdiğini söyleyen Bîşr-i Hâfi³²⁴ ise, iktisadi bir sorunun onu değersizleştirecek bir etken olan ölüm üzerinden giderilebileceğini ileri süren bir anlayışı dillendirmektedir.

³²² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 335.

³²³ Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, C. IV, s. 128.

³²⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 503; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 347.

Bazı ilk sūfîlerin ne kadar veya nasıl çalıştıklarına dair kaynaklarımızdan edindiğimiz birtakım bilgiler, onların çalışma anlayışlarında kazancın ön planda olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Mesela Cüneyd-i Bağdâdî'nin her gün dükkânına gidip orada perde ile ayırdığı bir köşede dört yüz rekât namaz kıldığı ve sonra evine döndüğü nakledilmektedir.³²⁵ Bu rivayette “dört yüz” sayısının kesreti mi yoksa gerçekten bu sayıda rekâtı mı ifade ettiğini tam olarak söyleyemesek de buradan, Cüneyd'in dükkânında çalışmaktan ziyade ibadetle meşgul olduğunu çıkarabiliriz. Onun, hayatının bir kısmında ticaretle meşgul olduğunu yukarıda zikretmiştik. Fakat bu rivayeti dikkate alırsak, onun geçimini temin ettiği bir yerde dahi ibadetini çalışıp kazanmaya öncelediğini ve bir anlamda kazancını önemsemediğini söyleyebiliriz. Bu konu ile ilgili diğer bir örnek Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî hakkında zikredilmektedir. Nûrî her sabah yanına ekmek alarak evinden çıkar, ekmeği yolda sadaka olarak verir, mescide giderek orada ibadet eder, öğleden sonra dükkânına gelirdi. Kendisi böylece her gün oruç tutar; evdekiler onu çarşıda, çarşıdakiler de evde yemek yediğini zannederdi. Onun yirmi yıl böyle yaptığı nakledilmektedir.³²⁶ Yani o günün yarısı geçtikten sonra iş yerine giderek muhtemelen geçimine yetecek kadar çalışıp kazanmış ve sonra evine dönmüştür. Dolayısıyla onun da ibadeti çalışmanın önüne aldığı ve kazancı bu anlamda arka plana koyduğu söylenebilir.

Ebü Süleyman ed-Dârânî, oğlunun ticaret yaparak helâl parayı talep etmeye başladığı kendisine söylenince; “*Kırat (para) biriktirmekle uğraşan bir kalp iflah olmaz.*” demiştir.³²⁷ Onun bu sözü açık bir şekilde para biriktirmeye karşı bir tutumu yansıtırken aynı zamanda ticaret ve kesbe dair menfî bir yaklaşımı da ifade etmektedir. Ticareti mal biriktirmenin bir aracı olması açısından insanın kalbi için zararlı bir uğraş olarak gören bu anlayışın temelinde, paraya ve mala değer vermeye karşı takınılan keskin tavrın olduğunu söylemek mümkündür. Mal kazanmaya çalışan bir müritten hayır gelmeyeceğini söyleyen Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'nin (ö. 304/916) de Dârânî'nin bu düşüncesini paylaştığını ileri sürebiliriz.³²⁸ Diğer yandan Lokman

³²⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 118; İbnü'l-Cevzî, *Allah Dostları*, s. 600.

³²⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 119.

³²⁷ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VII, s. 323; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IX, s. 267. Karş. İbn Miksem el-Attâr, *el-Cüz' fîhi min hadîsi Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ya'kûb b. Miksem el-Attâr 'an şüyûhih*, Thk. Hallâf Mahmûd Abdussemî', Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 276.

³²⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 285.

Hekim'in, "*Âhiretine zarar verecek şekilde dünyaya dalma. Maddî yönden insanlara yük olacak şekilde de dünyayı tamamen boş verme.*"³²⁹ şeklinde oğluna yaptığı nasihatini nakleden Dârânî'nin kesbin tamamen karşısında olduğunu söylememiz zordur. Onun daha çok, kişiyi zenginliğe götürüp sonra da onun gerektireceği vazifeleri ihmal etme durumuna yol açan çalışmaya karşı çıktığı ileri sürülebilir. Diğer bir deyişle o, kişinin geçimini temin etmesini sağlayacak şekilde çalışıp kazanmayı bir istisna olarak kabul etmektedir.

İlk sûfilerin çalışma anlayışlarının şekillenmesinde parayı ve malı değersizleştirmenin önemli bir yeri olmakla birlikte bazı ilk sûfilerin belirli şartlar çerçevesinde paraya veya mala değer verdiklerini de göz ardı etmemeliyiz. Bu anlamda onların, başkalarına muhtaç olmamayı sağlaması açısından sahip olunan malları yerinde kullanmayı ve tedbirli olmayı önemsediklerini söyleyebiliriz. Mesela Bîşr-i Hâfî, geçimde itidalli olmayı tavsiye ettiği kişiye, malı olduğu halde aç olarak geceleminin malı olmadığı halde tok bir şekilde gecelemeden daha iyi olduğunu söylemektedir.³³⁰ Buradan onun, başkalarına muhtaç olup onlardan gelecek şeylerle geçinmek zorunda kalmayı hoş görmediği çıkarılabilir. Ayrıca onun Süfyan es-Sevrî'den (ö. 161/778) naklettiği, "*Kimin yanında maişetini sağlayacak bir şey varsa onun kıymetini bilsin. İnsanlar üzerine öyle bir zaman gelecek ki, kişi biriyle karşılaştığı zaman ilk olarak diniyle karşılayacaktır.*"³³¹ sözünü bu konuda ona katıldığı şeklinde yorumlarsak, Bîşr'in başkalarından bir şeyler almaktansa itidalli olup elindeki mala sahip olmayı önemseydiği anlaşılmaktadır. Kişi için yeterli malı olup tedbirli olmayı çok mala sahip olup israf etmekten daha faydalı gören Zünnûn el-Mısırî'nin³³² de benzer bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir.

Paraya ve mala değer vermek aynı zamanda zenginliğe de değer vermeyi ifade edebileceğinden dolayı bu hususta zenginliğe karşı ihtiyatı elden bırakmamak ilk sûfilerin dikkat ettikleri bir husus olmuştur. Parayı akrebe benzeterek idare edemeyecek kişinin onu eline almaması gerektiğini, aksi takdirde kendisini

³²⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VII, s. 315; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IX, s. 264. Karş. Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, s. 84.

³³⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VII, s. 488; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 340. Bu tavsiyenin kendisine yapıldığını nakleden kişi bunun hicrî 225 yılında olduğunu zikretmektedir. Yani Bîşr bu tavsiyesini ömrünün son yıllarında yapmıştır.

³³¹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 508; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 349.

³³² Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, C. VI, s. 412.

öldürebileceğini söyleyen Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258/871),³³³ zenginliğin muhtemel tehlikelerine dikkat çekmiş olmalıdır. Burada o, paraya karşı bir uyarıda bulunsa da paranın idare edilebileceğine yönelik bir düşünceyi de dile getirmektedir; buna göre parayı idare edebilecek bir kişinin mal-mülk sahibi olması onun için bir sorun teşkil etmeyebilir. Mal ve mülkün başlı başına bir anlamı olmadığını, bu yüzden onlara suç izafe etmenin doğru olmadığını, bilakis suçun o malı idare edemeyen veya hakkını veremeyen kişide olduğunu ileri süren Râzî'ye göre, kişi malını Allah'ın bir emaneti olarak görüp ona göre davrandığı takdirde Allah katında şeref sahibi bir kimse olabilir.³³⁴ Diğer yandan, kişinin zengin olması durumunda zenginliğin değersizliği yine bir istisna ile aşılabılır ki o da infaktır. Ahmed b. Ebü'l-Havâri (ö. 246/860) kendisine sahabeden Osman b. Affân ve Abdurrahman b. Avf'ın çok malı olduğunu söyleyince, “*Sus! Osman ile Abdurrahman, Allah'ın yeryüzündeki haznedarları gibiydiler ve hayırlı olan bütün işlerde infakta bulunurlardı.*”³³⁵ şeklinde tepki gösteren Ebû Süleyman ed-Dârânî, herkesin üstesinden gelebilmesi ve hakkını verebilmesi mümkün olmadığı için zenginliğe değer vermenin ve onu istemenin bir anlamı olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte o, infak ile zenginliğin hakkının verilmesi durumunda ise zenginliğe izafe edilen tüm olumsuzlukları değerlendirme dışına almaktadır.

İlk sûfîlerin ilmî yönüyle öne çıkan insanların kazançlarına dair yaptıkları bazı yorumlar, onların çalışma anlayışlarının başka bir boyutunu bize göstermektedir. Mesela dinî konuların tedrisi ile meşgul olup bunun karşılığında bir kazanç elde etmek onların üzerinde durdukları meselelerden birisi olmuştur. Kişinin dünyalık ihtiyaçlarını karşılamak için hadis okumasını ve ilmî konularda konuşmasını uygun görmeyen Bişr-i Hâfî, bunu yapan kişileri ilmi olup da amel etmeyen kişilere benzeterek bir anlamda onların ilimlerinden faydalanamadığına işaret etmektedir. İlmî dünya için isteyen birçok alimin rezil olduğunu söyleyen Bişr, hadis talep etmenin rızka mâni olduğunu ileri sürmektedir.³³⁶ Burada hadis öğrenmeyi diğer tüm dinî ilimlere teşmil edersek, onun ilimle rızık arasında zıt bir ilişki kurduğu söylenebilir;

³³³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 31; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. X, s. 59.

³³⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VIII, s. 44; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. X, s. 64.

³³⁵ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VII, s. 309; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. IX, s. 262.

³³⁶ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, C. VI, s. 508; *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 349.

buna göre rızkî geniş olan birisinin alim olması düşünülemez. Zünnûn el-Mısırî'nin de bu konuda Bîşr'in söylediklerine yakın bazı ifadeleri vardır. İlimlerinin kendilerini dünyadan nefret etmeye ve onu terk etmeye sebep olduğu ilim ehlinin artık olmadığından yakınan Mısırî, kendi zamanındaki kişilerin sahip oldukları ilimleri ile dünyaya daha fazla rağbet ettiklerini; eskiden mallarını ilim için infak edenler varken şimdi ilmiyle mal kazananların olduğunu söylemektedir.³³⁷ Anladığımız kadarıyla ilk sûfilerin ilim ehlinde bazılarına yönelik eleştirilerinin bir sebebi de onların ilmi ticari bir meta haline getirip onun vasıtası ile mal kazanmaları veya bu sayede zenginleşmeleridir. Yukarıda ilk sûfileri ilmî payelerle gelinebilen kadılık, muhtesiplik gibi memurluk görevlerinde çok görmememizin sebeplerinden birisi de ilmi bir kazanç yolu yapmaya karşı çıkan bu yaklaşım olmalıdır.

Ticari hayatta kişinin en çok karşılaştığı durumlardan birisi borçlanmadır. Borç-alacak ilişkisi ticaretin doğası gereği sürekli canlıdır ve insanların bu ilişkiyi nasıl yönettikleri, birbirleri arasında karşılıklı oluşan hukukun korunması açısından önemlidir. İlk sûfilerin borçlanma konusunda nasıl davrandıklarını gösteren bazı rivayetlere bakarak onların ticari hayatta ne ölçüde veya nasıl bulunduklarını anlama imkânını bulabiliriz. Bununla birlikte bu rivayetlerin hepsini ticari hayat çerçevesinde değerlendirmemiz doğru olmayabilir, zira ticarete konu olmayan ve kişisel bazı ihtiyaçlarından ötürü borçlanma durumunda kalan sûfilerin olduğunu da göz önünde tutmamız gerekmektedir.

Ebû İshak el-Âcurrî'nin (ö. 280/893) bir yahudiye borcu olduğu ve bu borcunu istemek için o yahudinin dükkânına geldiği rivayet edilmektedir.³³⁸ Bu rivayetin devamında asıl anlatılan husus Âcurrî'nin keramet göstermesi ve sonunda yahudinin müslüman olması olsa da buradan onun gayrimüslimlerle ticari ilişkiler içinde olduğunu çıkarmamız mümkündür. Âcurrî'nin ticari hayatın içinde kendi işi ile ilgili bir ihtiyacından ötürü borçlandığı anlaşılmaktadır. Onun dışında kazanç sağladığı işinden ötürü borçlanan herhangi bir sûfiye ise kaynaklarımızda rastlamamaktayız.

Mimşâd ed-Dîneverî (ö. 299/911), borçlu olmasının sürekli kalbini meşgul ettiği bir dönemde gördüğü rüyasında kendisine, “*Ey cimri, bize şu kadar borçlandın, bundan niye endişe ediyorsun, almak senin, vermek bizim hakkımızdır.*” denildiğini

³³⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 11.

³³⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 450.

işitmiş ve ondan sonra ne bir bakkalın ne de bir kasabın hesabını düşünmüştür.³³⁹ Anladığımız kadarıyla o, günlük yiyecek ihtiyaçlarını bazen borçlanarak temin etmiş ve bu borçlarını ödeme noktasında sıkıntıya girmiştir. Rüyasında işittiği o sestten sonra borçlarını artık çok düşünmediğini öğrensek de sonrasında borçlarını nasıl ödediğine dair bir bilgiye de sahip değiliz. Fakat o, üzerinde ödemesi gereken bir hak olduğu için önceden kendisini sıkıntıya sokan borçlarından, onları Allah’a havale etmek yani bir anlamda O’na tevekkül etmek suretiyle kurtulduğuna işaret etmektedir.

Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871) ise Rey’de çok miktarda borcu birikince Belh’e gitmiş, kendisine teveccüh edilince bir müddet burada halka vaaz ve nasihatlerde bulunmuştur.³⁴⁰ Bir seferinde zenginliğin fakirlikten üstün olduğu üzerine bir konuşma yapınca kendisine otuz bin dirhem ihsan edilmiştir. Daha sonra Nişabur’a gitmek üzere oradan ayrılan Râzî, yolda eşkıyalar tarafından yolu kesilince tüm parasını onlara kaptırmış; böylece hiçbir malı kalmadan Nişabur’a varmıştır.³⁴¹ Râzî hakkında anlatılan bu olaylar, onun memleketinden ayrılmasında borçlu kalmasının ve borçlarını ödeyememesinin etkisi olduğunu göstermektedir. Bu borcun nasıl oluştuğunu tam olarak bilemesek de alacaklıların onu sıkıştırdıklarını ve bu yüzden kendisinin de sıkıntıya girdiğini tahmin edebiliriz.

İlk sûfilerden borçlandıkları halde bu borçlarının başkaları tarafından kendileri nâmına ödendiğini gösteren bazı rivayetler vardır. Mesela, yedi yüz dirhem borcu olan Ahmed b. Hadraveyh’in (ö. 240/854) borcunu ödeme imkânı bulamadığı bir halde ölüm döşeginde iken borcunu kendi adına ödemesi için Allah’a dua etmiş, bunun üzerine birisi eve girerek borcunu alacaklılarına ödemiş ve kendisi de o sırada vefat etmiştir.³⁴² Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/909) otuz bin dirhem tutarında borçlanmış, bunu duyan Ali b. Sehl el-İsfahânî (ö. 307/919) de süftece³⁴³ yoluyla bir ödeme evrakı düzenleyip Mekke’deki borçlusuna göndererek Mekkî’nin haberi olmadan onun

³³⁹ A.e., s. 255.

³⁴⁰ Hücvârî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 188.

³⁴¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 111. Kuşeyrî’nin bu olayı anlatırken naklettiğine göre, Râzî kendisine verilen dirhemleri alınca şeyhlerden birisi “Allah bu malı sana mübarek kılsın.” şeklinde beddua etmiştir. Yolda eşkıyalarla karşılaşp parasını kaybetmesinin bu beddua ile ilişkilendirildiği görülmektedir.

³⁴² A.e., s. 112.

³⁴³ “Borçlunun alacaklısına, muayyen miktarda parayı borçlanılan yerin dışındaki belli bir yerde bizzat ödeme taahhüdünü veya oradaki muhatabı olan üçüncü kişiye (ortağına, acentesine, nâibine, vekiline, borçlusuna) kayıtsız şartsız ödeme emrini içeren kıymetli evraka yahut işlemin kendisine süftece denir.” Bkz. Cengiz Kallek, “Süftece”, *DİA*, C. XXXVIII, Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 19-21.

borcunu ödemiştir.³⁴⁴ Borcunun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamasak da Mekki'nin oldukça yüksek miktarda borçlanması dikkate değerdir. Ayrıca böyle bir borcun yine kendisine yakın bir sûfî arkadaşı tarafından ödenmesi de önemlidir. Buradan, yüksek miktardaki bu borcu ödeme imkânına sahip Ali b. Sehl'in zengin olduğu anlaşılmaktadır.

Gördüğümüz bu örnekler üzerinden doğrudan ilk sûfilerin ticari hayattaki yerlerine ve kesbe dair görüşlerine yönelik bir çıkarımda bulunmamız zor olsa da onların toplum hayatının içinde diğer insanlarla kurdukları ilişkilerde borç-alacak meselesinin önemli bir yeri olduğunu çıkarabiliriz. Buradan şu tespiti de yapabiliriz: İlk sûfileri çoğunlukla zenginliği reddeden ve fakirliği esas alan bir anlayışın temsilcileri olarak görmemiz, onları tamamen parasal ilişkilerden soyutlamamızı gerekli kılmamaktadır. Zira ticari veya herhangi başka bir nedenle borçlanan ilk sûfilerin, parasal muamelelerin bir tarafı olması açısından dolaylı da olsa ticari hayatın etki alanında kaldıklarını söyleyebiliriz.

³⁴⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, s. 138.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZÜHDÜN YENİDEN TANIMLANMASI VE UZLAŞI:
SÜNNÎ TASAVVUFUN TEŞEKKÜLÜ
(H. IV-V. ASIRLAR)

1. Fakirlik-Zenginlik Yorumlarında Yeni Anlayışlar

İlk sûfîlerin zühd anlayışı ve bununla irtibatlı olarak ortaya koydukları kesb yaklaşımlarının hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren müslümanlar arasında önemli bir soruna dönüştüğünü yukarıda gördük. Burada tartışmanın kaynağını ve aynı zamanda taraflarından birisini her zaman sûfîler teşkil ederken, diğer tarafı ise çoğunlukla fakihler ve zaman zaman da müslüman toplumun içindeki herhangi bir şahıs temsil etmiştir. Sûfîlerin bu konuda kendi aralarında yaşadıkları bazı görüş ayrılıklarını da dikkate alırsak, sorunun aslında çok boyutlu bir yapısı olduğundan söz edebiliriz. Bu durum ilk bakışta sorunun çözümüne yönelik teşebbüsleri tespit etmeyi zorlaştırırsa da ilk sûfîleri takip eden iki asır boyunca tasavvufun bir din bilimi olarak tebarüz etmeye başlaması, en azından sûfîler açısından, sorunun birçok bakımdan çözüme kavuşmasını sağlamıştır.

Hicrî dördüncü asrın başlarından itibaren ilk sûfîlerin sözlerini ve davranışlarına dair anlatıları derleyen bazı sûfî müellifler, eserlerinde tasavvufun ne olduğu sorusuna cevap vermek kadar onun ne olmadığına dair argümanlar da ortaya koymaya çalışmışlardır. Onların bu tutumu, bir yandan sûfîlerin müslüman toplum içinde diğer dinî gruplardan nasıl farklılaştığının tespiti temelinde gelişmiş olsa da diğer yandan onları Ehl-i sünnet içinde tutarak tasavvufun da sınırlarını belirlemek isteyen bir eğilimi içermektedir. Bunu açık bir şekilde izleyebileceğimiz alanlardan birisi, zühd ve bununla irtibatlı olarak kesb meselesidir. Bu meselenin çerçevesi ise büyük ölçüde, zühdün aslında ne olduğunun tespitine ve bir sûfinin zâhid olarak dünya ile ilişkisinin sınırlarını belirlemeye yönelik yaklaşımlarla çizilmiştir.

Sûfî müelliflerin sûfîleri ve tasavvufu konu edindikleri eserlerinde bu meselenin en çok ele alındığı yerlerin başında fakirlik-zenginlik tartışmaları gelmektedir. Bu tartışmalar, sûfîlerin toplumun diğer kesimleri ile yaşadıkları sorunları göstermekle birlikte kendi içlerindeki görüş farklılıklarının da izlenebileceği

yerlerdir. Bu anlamda sûfî müellifler, ilk sûfîlerin fakirliğe ve zenginliğe yükledikleri farklı anlamları birleştirerek yeni bir anlayışla onları yorumlamaya çalışmışlardır.

1.1. Fakr ve İstiğna: Fakirliğin ve Zenginliğin Zühdde Birleştirilmesi

İlk sûfîlerin fakirlikle tasavvuf arasında kurdukları özdeşlik, büyük oranda zühdü zenginlik karşıtlığı temelinde ele almalarından ileri geliyordu. Aynı zamanda fakirliğin zenginliğe üstünlüğü esasına dayanan bu yaklaşımın sûfîler arasında yaygınlık kazanması, zamanla müslüman toplum içinde sûfî ve fakir arasındaki farkın ortadan kaybolmasına sebep olmuştu. Bu noktada sûfî müellifler, genel olarak benimsedikleri veya savundukları bu yaklaşımı daha farklı bir boyuta çekmeye çalıştılar. Bu boyut ise, tasavvuf ile fakirlik arasında kurulan bağın koparılmadan yeniden tesis edilmesi idi. Sûfî müellifler bunu gerçekleştirerek bir yandan tasavvuf ve fakirlik arasındaki bağ daha güçlü hale getirirken, diğer yandan fakirlik-zenginlik meselesinin getirdiği sorunlara fakr ve istiğna kavramlarına yükledikleri anlamlar üzerinden çözüm bulmaya çalıştılar.

1.1.1. Fakrın Kapsayıcı Bir Kavrama Dönüşmesi: Sahipliği Terk Etmek

Kelâbâzî (ö. 380/990) sûfîleri tanımlarken, onların dünyayı terk edip vatanlarından ayrılmasını, yiyecek ve giyim hususunda terk edilmesi caiz olmayan miktardan fazla dünya nimetlerinden faydalanmamalarını vurgular ve mülkiyetlerinde bulundurdıkları eşyayı terk ettikleri için sûfîlere “fukarâ” denildiğini söyler.¹ O, sûfîlerin kim olduklarına dair farklı görüşleri sıraladıktan sonra bu konudaki tüm izahlarda ortak olan noktalardan birkaçını; dünyadan boşanmak, nefsi ondan uzaklaştırmak ve memleketi terk edip sefer halinde devamlı olmak olarak zikreder.² Bu bakımdan onun sûfîleri tarif ederken temel aldığı noktanın, dünyanın terk edilmesi ve bununla irtibatlı olarak ortaya çıkan fakr kavramı olduğu söylenebilir.

Fakrî tasavvufta bir makam olarak ele alan Serrâc (ö. 378/988), bu makamı “sahip olmama” anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Kısaca bir sûfînin dünyalıklar ile ilişkisini ortaya koyan bu anlayış, bir şeye sahip olmanın öncesinde ona

¹ Kelâbâzî, *Ta‘arruf*, s. 55-56.

² *A.e.*, s. 59.

yönelik arzularla ilgilenir. Hiçbir şeye sahip olmamayı, mukarreb, sıddîk ve kanaat ehli olarak üç sınıfa ayırdığı fakr ehlinin ortak özelliklerinden sayan Serrâc’a göre; bu sınıflardan ilki ihtiyaç halinde olsa dahi hiçbir durumda kimseden bir şey istemeyen kişiler, ikincisi hiç kimseden bir şey istemediği halde verildiği takdirde alanlar, üçüncüsü ise bir şeye ihtiyaç duyduğu zaman onu yerine getireceğine inandığı kardeşine ihtiyacını söyleyenlerdir.³ Bu tasnif sûfilerin fakr konusunda farklı yaklaşımlar benimsediklerini gösterirken aynı zamanda bunu ortaya çıkaran etkenin “istememek” olduğuna işaret etmektedir. Zira burada, bir sûfinin ihtiyaç anında veya ihtiyacı olmadığı zamanlarda istemesi, onun fakrının derecesine dair bir çıkarımda bulunmanın kıstası kabul edilmektedir.

Fakrı Serrâc gibi tasavvufta bir makam olarak ele alan; onu evliyanın şîârı, seçilmiş kulların ziyneti ve Allah’ın has dostları için tercih ettiği bir haslet olarak gören Kuşeyrî (ö. 465/1072), insanların bu kişiler sayesinde korunduklarını ve onlar hürmetine kendilerine rızkın bollaştırıldığını ileri sürmektedir.⁴ Onun, fakr halini öne çıkardığı kişilerin bu özellikleri ile yaşadıkları toplumda bir emniyet sebebi olduklarına, dolayısıyla insanların umumuna gelen faydanın zenginlerden değil fakirlerden olduğuna işaret etmesi dikkat çekicidir. Ayrıca, “*Fakirin Allah indinde müslümanların rızıklarının bol ve eşya fiyatlarının düşük olmasını arzu ve temenni etmesinden başka bir fazileti olmasa, bu bile ona kâfi gelirdi. Çünkü fakir malı (ucuz) almaya, zengin ise (pahalı) satmaya mecburdur.*” denildiğini nakleden Kuşeyrî, sıradan fakirlerin fazileti böyle olursa havastan olan fakirlerin halinin nasıl olacağını hesap etmek gerektiğini söylemektedir.⁵ Bu doğrultuda onun, fakirliği her hâlükârda zenginlikten üstün gören bir anlayışa sahip olduğu; fakat herhangi bir fakir ile sûfi arasında da bir fark gördüğünü söyleyebiliriz.

Kuşeyrî’nin sûfi olmak isteyen kişilere yönelik değerlendirmelerinde, zühd ve fakrın sûfilikğin gerekliliklerinden sayıldığı görülmektedir. Gönün dünyevi arzu ve düşüncelerden hâlî olmasını tasavvufun temeli sayan Kuşeyrî, müridin dünyevi alaka ve bağlardan kopmak istediği zaman öncelikle mal ile alakasının kopması gerektiğini,

³ Serrâc, **Lüma’**, s. 47-48.

⁴ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 359.

⁵ **A.e.**, s. 359-360.

zira onu Hakk'tan saptıran şeyin bu olduğunu söyler.⁶ Ayrıca “*Şu tasavvuf yolunda dünya ile alakası bulunan hiçbir mürit yoktur ki bu alaka o müridi çıktığı şeye tekrar sürüklememiş olsun.*” diyen Kuşeyrî,⁷ mürit için dünyevi meşgalelerden kurtulmanın güçlüğüne işaret ederken aynı zamanda bu güçlük karşısında çoğu müridin başarısız olduğunu îma etmektedir. O, fakr u zarurete sabretmeyi, dilenciliği ve kendisine ait hazlarda azlık veya çokluk hesabı yapmadan insanlar ile çekişmeyi bırakmayı müridin sermayesi olarak saymakta ve bunlara sabredemeyenlere pazarın yolunu göstermektedir. Ona göre, insanların arzu ettiği şeyleri isteyenler bu arzularını onların tatmin ettikleri şekilde el emeği ve alın teri ile tatmin etmelidirler.⁸

Dünya metanın ve malının kalbinde bir değeri olan kişiye müritlik isminin ancak mecaz yoluyla verilebileceğini ileri süren Kuşeyrî'nin,⁹ dünya ile alakaları koparmadan mürit olunamayacağına işaret etmektedir. Ona göre bir müridin, sahip olduğu malı harcarken onu nereye harcayacağını düşünmüş olması ve bir anlamda tercihte bulunuyor olması ona bir külfettir ve kendisini tekrar dünyaya bağlayabilecek bir yoldur. Bu noktada o, müridin amacının iyi amel için çalışmak değil, dünyayı terk etmek olduğunu belirtir.¹⁰ Diğer yandan, sermayesini ve biriktirdiği servetini terk eden bir müridin daha sonradan sanatının ve zanaatının esiri olmasını çok çirkin bir davranış olarak gören Kuşeyrî'nin, fakir olduktan sonra tekrar zenginliğe yönelmeyi tasvip etmediği anlaşılmaktadır.¹¹ Ona göre, müridin nazarında maddî bir şeye sahip olmakla olmamanın eşit olması gerekir, öyle ki fakirden nefret edip kaçmasın, mecusi de olsa malı için birisini sıkıştırmasın.¹² Ayrıca o, az bile olsa mâluma yani biriktirilmiş veya muayyen bir rızka sahip olmamayı fukarâdan olan müritlerin hali olması gerektiğini söyleyerek¹³ fakirlikle bir şeye sahip olmama düşüncesi arasındaki irtibata dikkat çekmiş olmalıdır. Sonuç olarak, Kuşeyrî'nin müritlikte en çok öne çıkardığı yönün dünyayı terk etmek ve bununla irtibatlı olarak fakr olduğu söylenebilir.

⁶ A.e., s. 484.

⁷ A.e., s. 484.

⁸ A.e., s. 488.

⁹ A.e., s. 489.

¹⁰ A.e., s. 489-490.

¹¹ A.e., s. 490.

¹² A.e., s. 490.

¹³ A.e., s. 494.

Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) fakr anlayışı ise büyük ölçüde, fakirlik ile fakr arasındaki farklılığın ortaya konması temeline dayanır. Fakrın çok büyük bir derecesi olduğunu, bu bakımdan fakirlerin ve sûfilerin büyük bir öneme sahip olduklarını ileri süren Hücvîrî,¹⁴ şeklî ve hakiki olmak üzere ikiye ayırdığı fakrın şeklî olanını zaruri bir iflas olarak görürken hakikisini ise Allah'a ihtiyârî bir yöneliş olarak tanımlar.¹⁵ Diğer bir deyişle, onun nazarında asıl fakirlik herhangi bir sebepten ötürü fakir kalmak değil, bilakis fakirliği isteyerek Allah'a yönelmekle olabilir.

Bazı sûfî şeyhlerinin fakirlik-miskinlik mukayeselerine değinen Hücvîrî, bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmadan meseleyi temel olarak mâluma sahip olma ve sebeplere sarılma üzerinden açıklar. O, fakir veya miskinlik isminden dolayı değil fakat dünyayı terk etmenin göstergesi olan davranışları ile üstünlük kazanabileceğine işaret eder. Dolayısıyla o, mâluma sahip olmayan ve sebepleri terk edebilen kişinin daha faziletli olduğunu ileri süren bir fakirlik anlayışını benimsemektedir.¹⁶

Fakiri “*kesinlikle hiçbir şeye sahip ve malik olmayan*” şeklinde tarif eden Hücvîrî, fakirin nazarında sebeplerin önemi olmadığına işaret ederek, onun fakrı yanında mal veya servet gibi sebeplerin varlığı ile yokluğunun eşit olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Ayrıca o, önceki sûfilerden birisinin “*Fakir, serveti olmayan kişi değildir. Fakir, sadece muradı olmayan kişidir.*” sözüne atıf yaparak, kendisine mal verilen bir kişinin, maksadı o malı muhafaza etmek veya harcamak olsun ganî sayılacağını, zira her iki durumda da Allah'ın mülkünde tasarruf ettiğini; fakrın ise tasarrufu terk etmek olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸ Bu noktada onun, “sahip olmama” anlayışı ile “tasarrufu terk etme” anlayışını birbirinin tamamlayıcısı olarak gördüğü düşünülebilir.

Buraya kadar gördüğümüz kadarıyla sûfî müellifler, ilk sûfilerin fakirlik ve sûfilik arasında tesis ettikleri bağı büyük ölçüde pekiştirmişlerdir. Bunun ötesinde onlar, bunu yaparken fakrın anlamını genişleterek onu salt bir “fakirlik” yorumu veya iktisadi anlamda bir “muhtaçlık” olma durumundan çıkarmışlar ve fakrı “sahip

¹⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 86.

¹⁵ A.e., s. 86.

¹⁶ A.e., s. 120.

¹⁷ A.e., s. 86.

¹⁸ A.e., s. 90.

olmama” anlayışı üzerinden tasavvufun temel unsurlarından birisi haline getirmişlerdir. Bu anlamda fakr, bir sûfî için mal-mülk ile irtibatını açıklayan bir kavram olmasının yanı sıra, belki bundan daha öne çıkacak şekilde, onun dünya ile irtibatını kuran bir kavrama dönüşmüştür.

1.1.2. Fakirlikten Vazgeçilmemesi: Zenginliği Fakirliğin Önüne Geçirmemek

Mal-mülk ile ilişkiye yönelik somut bir kavramın, “tüm dünyalıklara dair arzu ve düşünceleri terk” anlamında soyut bir kavrama dönüşme süreci, sûfîler açısından, en azından zenginliğe yönelik menfî yaklaşımı yumuşatabilirdi. Mesela mal-mülk sahibi olup zengin olan, fakat sahipliği veya mâlikliği kendisinde görmeyip bu anlamda zenginliği veya fakirliği eşit gören bir anlayışla fakr sahibi olduğuna dair çıkarımda bulunabileceğimiz sûfîler olabilirdi. Fakat sûfî müellifler, ortaya çıkması muhtemel böyle bir duruma karşı fakirlik-zenginlik mukayesesini tekrar ele alarak zenginliği bir şekilde fakirliğin üstüne çıkaracak herhangi bir tavrı engellemeye çalışmışlardır. Aslında burada yapılmak istenen, fakirlik-zenginlik tartışmalarında sûfîler arasındaki görüş farklılıklarını azaltarak, zenginlik tarafına kayan sûfîlerin görüşlerini tashih etmek veya en azından sınırlandırmaktır. Dolayısıyla meselenin asıl boyutu, sûfîlerin kendi aralarındaki fakirlik-zenginlik tartışmalarını tek bir yoruma irca etmekle ilgilidir.

Sûfîlik elbisesine bürünmüş bir grubun zenginliği fakirlikten üstün gördüklerini söyleyen Serrâc, bu konuda onların yanıldıklarını ileri sürmektedir. Ona göre bu sûfîler he ne kadar zenginlik ile dünyevi maksatlara yönelik bir zenginliğe değil “Allah ile ganî olma”ya işaret etseler de sonuçta zenginliği güzel bir hal ve âhiret taliplerinin makamlarından bir makam haline getirmeye çalışmakla yanlışa düşmüşlerdir.¹⁹ Serrâc’ın bu konuda onların yanılmış olmalarını düşünmesi, büyük ölçüde onun fakirliği zenginliğe mutlak mânada üstün görmesi ile ilişkilidir.

Nefsin muhtaç olarak yaratıldığını, ihtiyaç anında sükûnet ve itmi’nan üzere bulunmanın beşeriyet sıfatlarından olmadığını söyleyen Serrâc’a göre nefsin fakirlikten hoşlanmamasının ve fakirliğin insanın tabiatına ve hevasına uygun gelmemesinin sebebi, fakirliğin “hukuk” yani görevler nev’inden olmasıdır. Burada

¹⁹ Serrâc, **Lüma**, s. 495.

fakirliğin kişi için zorlayıcı bir durum olduğunu kabul eden Serrâc, sabrı öne çıkararak fakirliğe sabrın sevabının nihayeti olmayacağını söyler.²⁰ Buna karşılık o, insanın tabiatına ve hevasına daha uygun gelen zenginliğin ise hazlar nev'inden olduğunu ileri sürerek bir anlamda onun fakirlikten daha aşağı bir mertebede olduğuna işaret etmektedir. Fakrın haddizatında güzel bir haslet olduğunu, ancak kendisine karışan bir illet sebebiyle kötü sayılabileceğini söyleyen Serrâc; buna karşılık sadece dünyevi bir amaçla zengin olmanın veya sadece zenginliğin bizzat kendisinin iyi sayılamayacağını, ancak bir illetle iyi sayılabileceğini ileri sürmektedir. Bu bakımdan haddizatında güzel olan fakirlikle nadiren bir illete sahip zenginlik arasında mukaseye edilemeyecek kadar fark vardır.²¹

Sûfî müellifler arasında fakirliği zenginliğe üstün tutan birisi olmamakla birlikte bu konuyu en çok tartışan ve yorumlayan yazar, Ebû Tâlib el-Mekkî'dir (ö. 386/996). Onun bu konuya yaklaşımında öne çıkan hususlardan birisi, zenginliği Allah'a ait bir sıfat olarak görürken fakirliği de bir kulluk sıfatı olarak kabul edip kulluk sıfatlarını mü'minlerin ahlâkının temeli olarak görmesidir.²² Bu doğrultuda, insanın Allah'a ait rububiyet sıfatı olan zenginlik ile vasıflanması onun ahlâkının da bozulması anlamına gelirken, bu durum aynı zamanda zenginliğin hiçbir zaman fakirlikten üstün tutulamayacağı mânasına da gelmektedir. Diğer yandan, zenginliği dünyalıklara dalmanın sebebi olmasının yanı sıra yerilmiş olan böbürlenme ve malla övünme gibi davranışların da kaynağı olarak gören Mekkî, bunun aksine fakirliği âhirete açılan bir kapı gibi kabul etmekte, övülmüş olan zühd ve tevazuun temelini fakirlik olduğunu ifade etmektedir.²³ Burada onun yaptığı mukayese daha çok meselenin ahlâkî cihetindendir. Bu bakımdan zenginliği kibir vb. kötü sıfatlarla, fakirliği ise tevazu gibi sıfatlarla ilişkilendirmesi, fakirlik-zenginlik arasında bir üstünlükten ziyade bir zıtlık ilişkisi kurduğu şeklinde de yorumlanabilir.

Mekkî'nin yaklaşımında dikkat çeken diğer bir husus, konuyu fakirliğin zorluklarına getirmesi ve burada sabrı öne çıkararak onu şükürden üstün tutmasıdır. Sabreden fakirin şükreden zenginden daha üstün olduğuna dair Cüneyd-i Bağdâdî'nin

²⁰ A.e., s. 495-496.

²¹ A.e., s. 496.

²² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. II, s. 499.

²³ A.e., C. IV, s. 223.

görüşünü tamamıyla benimseyen Mekkî, fakirin çektiği acılar ve sıkıntılarla zenginden üstün olduğunu belirtmektedir.²⁴ Mekkî'ye göre bu meselede, fakir bir hayat süren Hz. Peygamber'in yaşamı önemli bir ölçüttür; bu doğrultuda onun yaşadığı gibi veya ona yakın bir hayat sürenler en faziletli kişiler olurlar.²⁵

O, *Kûtu'l-kulûb*'da fakirliğin faziletine dair aktardığı bilgiler ve yaptığı yorumlardan sonra, zenginliğin insanları Allah'a götüren bir yol olmadığını söylemek istemediğini, sadece fakirlerin yolunun daha faziletli olduğunu söylemek istediğini belirtir. Zira ona göre, fakirlerin yolu peygamberlerin yoluna en fazla benzeyen ve ona en yakın olan yoldur.²⁶ Bu bakımdan kişi zenginlik ile de Allah'a bir yol bulabilir, fakat zenginliği fakirlikten üstün gören bir kişi, ona göre, en iyi ihtimalle bu konudaki sünneti bilmeyen cahil birisidir.²⁷ Yine bu görüşe sahip bir kişi, yoksulluğun acısını ve lezzetini tatmamış veya fakirliğin zorluklarına aldanarak onun lezzetini kaybetmiş bir kişi olabilir. Zira ona göre, fakirliğin zühd ve rızadan kaynaklanan lezzetini tadan birisi onu hiçbir şeye üstün tutmaz.²⁸

Diğer yandan Mekkî'nin yaklaşımı, zenginliği mutlak olarak menfi saymaya karşı çıktığı gibi ona olumlu yaklaşmayı da sınırlar. Mesela o, Ebû Kılâbe'nin "*Çarşı-pazara devam et; çünkü afiyette olmanın gereklerinden biri de zenginliktir.*" sözünü zenginliği menfi alanın dışına çıkaracak şekilde yorumlar ve burada kastedilen zenginliğin insanlara muhtaç olmaktan kurtulmak olduğunu veya kişiyi Allah'a itaatten uzaklaştırmayan zenginlik olduğunu ifade eder.²⁹ Diğer bir deyişle o, bir yandan ticaret yapmanın ve çalışıp kazanmanın afiyetin gereği olacak bir zenginliğe neden olmasına olumlu yaklaşırken, diğer yandan zenginliğin anlamını daraltarak onu muhtaçlık sınırına veya insanın ihtiyaçları seviyesine yaklaştırmaktadır. Yine o, dünyalıklar hususunda geniş bir tutuma sahip zengin bazı kimselerin; insanın zenginlik, rahatlık, zevklere dalma, mal biriktirme ve nimetlerden bolca yararlanma durumunda bile zühd makamında olabileceğine, gerçek zühdün servet ve dünya süslerinin içindeyken olduğuna inandıklarına işaret ederek bu tür yaklaşımlara karşı

²⁴ A.e., C. II, s. 499-500.

²⁵ A.e., C. IV, s. 222.

²⁶ A.e., C. IV, s. 228.

²⁷ A.e., C. IV, s. 228.

²⁸ A.e., C. II, s. 500.

²⁹ A.e., C. IV, s. 501.

çıkır. Ona göre bu yaklaşımları dile getirenler, dini kullanarak dünya malı yiyen kimselerdir.³⁰

Hücvîrî ise fakirlik-zenginlik tartışmalarında zenginlik tarafında yer alan sûfilerle birlikte “avam” diye nitelediği diğer birtakım kimselerin görüşlerine karşı çıkmaktadır. O, bazı sûfî şeyhlerin,³¹ gınanın Allah’ın bir sıfatı fakirliğin ise O’nun için muhal olması sebebiyle dostlukta kul ile Allah arasında müşterek olan sıfatın Allah için caiz olmayan bir sıfattan daha mükemmel olduğunu iddia ederek zenginliği fakirlikten üstün görmelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre buradaki iştirak mânada değil isimdedir; zira gına Allah’a layık bir sıfat iken insanlar bu ismi hak etmiş değillerdir, onlar ancak mecazi olarak “ganî” veya “zengin” ismini alabilirler. Ayrıca insanların zenginliği sebeplerin varlığı ile olurken, Allah’ın gınasının herhangi bir sebebi yoktur; o halde bu sıfatta Allah ile insanın müşterek olma durumunun söz konusu olması batıldır.³²

Sûfilerin dışında avamdan bir grubun da zenginleri fakirlere üstün tuttuğundan bahseden Hücvîrî, nimeti beladan daha faziletli gören bu grubun, Allah’ın zenginlik için şükrü fakirlik için ise sabrı emrettiğini, sabır belada şükür ise nimette bahis konusu olduğu için zenginliği fakirliğe üstün gördüklerini söyler.³³ Hücvîrî ise iki âyete³⁴ dair getirdiği yorumla bu grubun görüşünün hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, Allah nimetin artması için kişinin şükrünü sebep kılarken kişinin Allah’a yakınlığının artması için ise fakirliğe sabrını sebep kılmıştır. Bu halde aslını gaflet olarak nitelediği nimete şükrün o kişinin gafleti üstüne gafletini artıracakını, buna karşın aslı bela olan fakra sabredenlerin de kurbeti üzerine kurbetinin artacağını söylemektedir.³⁵ Tüm bu görüşlerden sonra Hücvîrî, ümmetin ekseriyetinin fakrın gınaya üstünlüğü hususunda ittifak ettiklerini, zira Kur’an ve hadisin fakrın üstünlüğünü anlattığını ileri sürmektedir.³⁶

³⁰ A.e., C. II, s. 487.

³¹ Yahya b. Muâz er-Râzî, Ahmed b. Ebû’l-Havârî, Hâris el-Muhâsibî, Ata’, Rûveym, Ebû Hasan b. Şem’un, Ebû Saîd Fadlullah b. Mihenî.

³² Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 87.

³³ A.e., s. 88.

³⁴ “Eğer şükrederseniz artırırım.” (Kur’an, 14/İbrahim, 7). “Şüphe yok ki Allah sabırlılarla beraberdir.” (Kur’an, 2/Bakara, 153).

³⁵ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 88.

³⁶ A.e., s. 89.

1.1.3. Zenginliği Fakirliğe Yaklaştıran Bir Kavram Olarak İstiğna

Sûfilerin, benimsedikleri fakr anlayışı ile birlikte karşılaştıkları meselelerden birisi dilenmek veya başkalarından istemek olmuştu. Fakra sabretmek sûfiler nazarında her ne kadar bir zorunluluktan ziyade bilinçli bir tercih olmuşsa da bu süreçte yaşadıkları zorlukları aşmak veya ihtiyaçlarını karşılamak için diğer insanlara başvurma durumunda kalan bazı sûfilerin olduğu da gerçektir. Bu bakımdan “istemek” mevzuunun sûfiler arasında bir görüş ayrılığına sebep olduğu söylenebilir. Fakat sûfi müelliflerin eserlerinde bu isteme meselesi ayrıntılı veya tüm boyutlarıyla ele alınmaktan ziyade sûfilerin istemekten kaçınmaları, ancak verildiğinde almaları konu edilmektedir. Bu anlamda istememek farklı bir zenginlik anlayışına dönüşürken aynı zamanda sûfilerin fakr anlayışının başka bir yönü de ortaya çıkmaktadır: istiğna. Burada istiğna, fakirlik ve zenginlik arasındaki üstünlüğe dair tartışmalarda, fakirliğin hor görülmesini reddeden yaklaşımı temsil eden bir kavram olarak belirlemektedir. Diğer bir deyişle, fakirliğin hor görüldüğü yerde istiğna ile birlikte fakirliğin üstünlüğü zenginlik söylemi üzerinden dillendirilmektedir.

Serrâc, zekât ve sadaka alma meselesinde sûfileri üç gruba ayırır. Bunlardan birincisi, zekât almaları kendilerine mubah olsa da zekât malı yemek istemeyen ve verildiğinde de almayanlardır. Bu sûfiler, kendi âdâb anlayışları gereği, diğer fakirleri kendilerine tercih etmeleri, zayıf ve ihtiyaç sahiplerini sıkıntıya sokmak istemedikleri için böyle bir tutum sergilerler.³⁷ İkinci grup sûfi ise, zekât ve sadakaları istemedikleri halde kendilerine verildiğinde kabul edenlerdir ki bunlar aldıkları sadakaları başkalarından değil Allah’tan gören kimselerdir.³⁸ Serrâc’ın son olarak zikrettiği grup ise zekât ve sadakaları hediye ve hibelere tercih edenler ve bir anlamda bunları isteyerek kabul edenlerdir. Bu sûfiler zekât ve sadaka alırken bunları Allah’ın kendileri için seçtiği ve tayin ettiği bir hak olarak alırlarken bundan kaçınmayı ise nefse bir tür izzet izafe etmek ve fakirliği hor görmek olarak telakki ederler.³⁹ Son gruptaki sûfilerin bu çekincesi, istiğnanın sûfiyi fakrdan uzaklaştırabileceğine işaret ederken aynı

³⁷ Serrâc, *Lüma’*, s. 179.

³⁸ *A.e.*, s. 180.

³⁹ *A.e.*, s. 180.

zamanda s  f  ler arasında bu konudaki temel ayrışmanın da buradan kaynaklandığını göstermektedir.

Serr  c'ın istiğnayı ele aldığı bağlam sadece istemek meselesi ile sınırlı değildir. O, z  hidleri     tabakada değerlendirirken bunların en üstünü olarak istiğna ehlini sayar. Ona göre bu tabakanın, malı olmayıp onu edinmeye kar  şı arzusu olmayan m  bted  ler ve dünyalık hazları kalbinden atabilen tahkik ehli z  hidlerden ayrıştığı nokta, dünyanın değersizliğini tam olarak bilmekle birlikte onunla irtibatlı hiçbir şeye de aynı şekilde değer vermemeleridir. Serr  c, bu grubu şöyle tarif eder: *“Bu grupta yer alanlar, şunu yak  nen bilen insanlardır: Dünyanın tamamı kendi m   kleri olsa, bundan dolayı   hirette herhangi bir sualle kar  şılaşmayacaklar ve Allah nezdinde kendilerine ayrılan ecirden de bir eksilme olmayacak.”*⁴⁰ Burada istiğnanın anlamı daha çok, ki şinin d    ncesini fakirlik veya zenginlikten arındırması ve bunlara yönelik yargılardan kurtulmasını ifade eder. Serr  c'ın, Şibli'nin *“Zühd ile meşgul olmak gaflettir. Çünkü dünya hi tirdir. Hi ten zühd etmeye çalışmak ise gaflettir.”*⁴¹ sözüne atıf yapması da bu anlama bir işaret sayılabilir.

İstiğnanın bu yönüne S  lem  'nin de fakirlik üzerinden dikkat çektiğini söyleyebiliriz. O, s  f  lerin edeplerini konu ettiği kitabında, onların fakirliği gerekli gördüklerinden bahsettikten sonra İbrahim b. Fat  k'in (  . ?) fakirlik tanımını zikreder: *“Fakirlik dediğimiz şudur: Yoklukta huzurlu olmak, varlıkta bolca vermek ve başkalarını kendisine tercih etmek.”*⁴² Bu tanımda fakirliğin üç temel boyutu ortaya konsa da asıl dikkatimizi çeken nokta, “dünyanın terk edilmesi” anlamında zühdün fakirlik ve zenginliği içine alacak şekilde geniş bir anlama kavuşturulmasıdır. Diğer bir deyişle burada, yoklukta huzurlu olmak nasıl fakirliği açıklarken aynı zamanda istiğnayı da açıklıyorsa, bollukta çokça infak etmek de zenginliğin olduğu kadar fakirliğin de bir gereği olmaktadır.

Diğer yandan Serr  c, istiğnayı fakirlik ve zenginlik tanımlarına daha farklı bir boyut getirmenin aracı olarak görür. Ona göre istiğna ile asıl fakir ve asıl zengin kim olduğu daha iyi bir şekilde ortaya çıkar. Onun Hz. Peygamber'in *“Zenginlik mal*

⁴⁰ A.e., s. 46.

⁴¹ A.e., s. 46.

⁴² Eb   Abdurrahman es-S  lem  , **S  f  lerin Edepleri**,   ev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2017, s. 21.

çokluğu değildir. Gerçek zenginlik, gönül ve kalp zenginliğidir.” hadisine atıf yaparak, gönül zenginliğine ulaşanların dünya malı yönünden fakir olsalar da zenginlerden daha zengin olduğunu, zira onların zenginliğinin ve istiğnasının Allah ile olduğunu söylemekle bu konuda istiğna sahibi olmanın önemine dikkat çekmektedir.⁴³ Bu yaklaşımı kuvvetlendiren hususlardan birisi, Serrâc’ın malı olmadığı halde mallarından infak ederek sevap kazananların derecesine ermek isteyenler için mal infakının yerine sözle ve fiille infakı koymasındır. İnsanlarla iyi geçinmeyi, onlara yardımcı olmayı, güler yüz göstermeyi birer sadaka olarak zikreden bir hadise atıf yaparak infakın anlamını geniş bir çerçevede ele alan Serrâc,⁴⁴ böylece zenginliği mal infakı üzerinden yücelten anlayışa karşı çıkararak infakı fakirliğe çekmekte ve bunu da istiğnanın temel dayanaklarından birisi yapmaktadır.

Genel olarak baktığımızda, istiğnanın sûfiler nazarında üç temel boyutta geliştiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, fakr ve muhtaçlık arasındaki ilişkide istemek fiilini ortadan kaldırmaya yönelik bir yaklaşımı içeren boyuttur. İkinci boyut, fakr ile istiğna arasındaki anlam farkını ortadan kaldırarak bu iki kavramı birleştiren, dolayısıyla fakirlik-zenginlik gibi bir ayrışmaya gitmeden sûfinin dünyayı terk etme anlayışını tesis eden bir yaklaşımdır. Üçüncü boyut ise, fakirliğin hor görülmesini reddeden bir anlayışın tezahürü olarak fakirliğin üstünlüğünü zenginlik söylemi üzerinden ortaya koyan yaklaşımdır. Birinci ve ikinci boyutta gelişen istiğna anlayışı, daha çok sûfilerin fakr konusunda kendi aralarındaki görüş ayrılıklarına dayanırken, üçüncü boyuttaki istiğna anlayışı sûfilerin toplumun diğer kesimleri ile olan fakirlik-zenginliğe dair tartışmalarının sonucu şekillenmiştir.

1.2. Fakirliğin ve Zenginliğin Ortak İki Kavramı: Sabır ve Şükür

Sûfilerin fakirlik-zenginlik tartışmalarında ortaya koydukları yaklaşımları izleyebileceğimiz iki ana kavram, sabır ve şükürdür. Sabır fakirliğin şükür ise zenginliğin taşıyıcı kavramı olurken bu ikisi üzerinden yapılan değerlendirmeler sonuç olarak fakirlik ve zenginlik mukayesesine dönüşmektedir. Genel olarak baktığımızda böyle bir tespiti yapmamız mümkün olsa da meseleyi sadece bu mukayese ile

⁴³ Serrâc, *Lüma*’, s. 181.

⁴⁴ *A.e.*, s. 182.

sınırlamanın yanlış olacağını da söylemeliyiz. Zira sabır birçok sūfinin nazarında fakirliğin bir unsuru olarak kabul edilse de sūfilerden bir kısmının onunla zenginliği veya istiğnayı açıkladığı görülmektedir. Mesela sabrın bir çeşidini “*maîşet alanını fakirlik istila ettiği zaman zengin görünmek*”⁴⁵ şeklinde tarif eden Zünnûn el-Mısırî’nin sabırla istiğna arasında bir bağ kurduğunu söylememiz mümkündür. Burada sabır, fakirliği zenginliğe çeviren bir araç olarak önümüze çıkmakta ve istiğna ehlinin önemli bir vasfı olarak sunulmaktadır.

Haddizatında sabır, bela ve musibetler gibi hayatın birçok cephesinde insanın karşılaşabileceği olay ve durumlara karşı gösterilen bir tutum veya davranıştır. Bu anlamda insanın karşılaştığı bir hastalık, yakınının kaybetme vb. musibetlere karşı gösterdiği tutum sabır olarak adlandırılabilirse, ibadetleri yaparken karşılaştığı zorluklara katlanması, nefsinin arzularına karşı gösterdiği direnç de sabır olarak telakki edilebilir. Sūfî müelliflerin sabrı ele aldıkları yerlerde sabrın bu geniş anlam çerçevesini bulmak mümkün olmakla birlikte, onun fakirliğe bakan yönünü öne çıkararak buradan bir fakr anlayışı ortaya koyan isim Mekkî’dir. Diğer müelliflerin, Mekkî kadar bu meseleyi ayrıntıları ile ele almadıklarını veya en azından önceki sūfilerden farklı bir şekilde sabır-şükür üzerinden bir fakirlik-zenginlik yorumu çıkarmadıklarını söyleyebiliriz.

Mekkî, sabır ve şükür arasında -onları makam olarak değerlendirerek- bir tercih yapmanın mümkün olmadığını belirtse de⁴⁶ genel olarak sabrın şükürden daha üstün olduğu kanısındadır. Bu görüşünü tespit etmemizi kolaylaştıran unsur ise, onun fakirlik ve zenginlik arasında yaptığı mukayeselerde fakirliği her zaman zenginlikten üstün tutmasıdır. O şöyle der:

“Sabır ehli bir arif, şükür ehli ariften daha faziletlidir. Çünkü sabır fakr hali, şükür de zenginlik halidir. Mana itibarı ile şükrü sabırdan üstün sayan kimse, sanki zenginliği fakirlikten üstün yapmış olur ki, önceki büyüklerden hiçbirinin görüşü böyle değildir. Bu ancak, dünya ehli alimlerin yolu ve görüşüdür. Onlar, bu tür bir anlayışla kendileri için yol açtılar. Halk da kendilerine bundan bir pay çıkarıp zengin olma yoluna girdiler.”⁴⁷

⁴⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 267.

⁴⁶ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, C. II, s. 262.

⁴⁷ A.e., C. II, s. 262.

Bu pasajda görüldüğü gibi, onun zenginliği hiçbir şekilde fakirliğin önüne geçirecek bir yoruma müsaadesi yoktur. Bu bakımdan fakr haline işaret eden sabır, zenginlik haline işaret eden şükürden daha üstün sayılmaktadır. Bunun aksini düşünmemiz durumunda, ona göre, dünyaya rağbet edenlerin ve zenginlerin zâhid ve fakirlere, yani dünya ehlinin âhîret ehline üstün olduğu sonucu çıkar ki bu doğru değildir.⁴⁸

Mekkî'nin sabır ve şükürle ilgili yorumlarında dikkat çeken başka bir husus, onun bu iki kavramı zenginlik ve fakirlik için birlikte kullanmasıdır. Diğer bir deyişle o, sabrı sadece fakirlik için kullanmadığı gibi şükürü de sadece zenginlik için kullanmaz. Bu sayede sabır ve şükür arasında yapılacak mukayese, kişinin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak değişkenlik gösterirken iki kavram arasındaki anlam farklılıkları da azalır. Mesela o, şükürün sabırdan daha üstün olabileceği durumu fakirliğin bela ve sıkıntılarına şükürle açıklar.⁴⁹ Benzer şekilde, nefsin kötü arzularına harcamadan zenginlik haline sabretmeyi ve isyana kullanmadan nimetlere sabretmeyi de sabrın bir çeşidi olarak gören Mekkî, bu durumlarda gösterilmesi gereken sabrın da aynı fakirlik, darlık ve zorluk karşısında gösterilmesi gereken sabır gibi bir ihtiyaç olduğunu ileri sürer.⁵⁰ Bununla birlikte onun, bela ve fakirliğe sabrı mü'minlere, afiyet ve nimetlere sabrı da siddîklara izafe ederek bir anlamda zenginlik halindeki sabrı daha üstün tuttuğu söylenebilir.⁵¹ Bunu onun şu sözünden teyit etmemiz mümkündür: *“Şu halde kim, afiyet, zenginlik, evlat ve diğer nimetlerden oluşan genişlik haline sabreder ve her birini yerli yerinde kullanarak haklarını verirse o, şükreden sabır ehlinen olur ki, bela ve fakirliğe mübtela olup sabredenler, bu kimseden üstün değildir.”*⁵²

Mekkî, şükürü insanı Allah'a ulaştıran bir yol olarak kabul edip onun faziletine dair birtakım delilleri ortaya koysa da⁵³ onun şükre yaklaşımında öne çıkan husus, şükürü kemiyete bağlı kılmamasıdır. Diğer bir deyişle onun bu konudaki yaklaşımı, şükürü sadece zenginliğin bahis konusu edildiği bir yerden alıp fakirliğin alanına dahil etmektir. Bunu açık bir şekilde gösteren nokta ise, onun şükürde nimetin çokluğunu

⁴⁸ A.e., C. II, s. 262.

⁴⁹ A.e., C. II, s. 265.

⁵⁰ A.e., C. II, s. 253.

⁵¹ A.e., C. II, s. 253.

⁵² A.e., C. II, s. 255.

⁵³ A.e., C. II, s. 276.

değil şükürün çokluğunu öne çıkarmasıdır. Bu anlamda o şöyle der: “Çok şükreden kimse, az nimete şükreden, sahip olduğu tek bir nimet için devamlı şükür ve sena eden kimsedir.”⁵⁴ Burada nimetin değil şükür fiilinin önemsenmesi ve bunun da az bir nimete karşılık gerçekleşebileceğinin söylenmesi, nimetlere şükürün zengin fakir herkes tarafından yapılabileceğine bir işarettir. Mekkî, şükürü fakirlik tarafına çekerken diğer yandan nimet anlayışını da buna yönelik olarak tesis eder. Özellikle zenginlik çerçevesinde düşünülebilecek dünyalıkların fazla olması gibi bir durum onun nazarında “nimet” değildir. Bu anlamda o, kişiye verilmeyen fazla dünya malının şükür isteyen gizli nimetlerden birisi olduğunu, zira bu durumdaki kişinin meşguliyetinin ve dünyalıklarla ilgilenme derdinin ve hesabının da daha az olacağını söylemektedir.⁵⁵

Mekkî, sabır ve şükür arasında yaptığı mukayeselerde kişinin durumuna göre ikisinden birine üstünlük atfediyor olsa da buradan onun sabreden ve şükreden arasında bir üstünlük ilişkisi kurduğunu söylememiz zordur. Zira bizzat bu noktaya temas eden Mekkî’ye göre, yakîn ve müşahedelerinin farklı oluşundan dolayı sabır ve şükür ehlinde birini diğerinden daha faziletli görmek doğru değildir, zira üstünlük hallerinin ve makamlarının durumundan kaynaklanabilir.⁵⁶ Yalnız burada o, sabır ve şükürle ilgili görüşlerini, en azından onları fakirlik veya zenginlik üzerinden yorumlamadığı bir çerçevede ortaya koymaktadır. Zira onun meseleyi bu düzleme çektiğinde ana yaklaşımı, hiçbir şüphe duymadan, kişinin zorluklara ve nefse ağır gelen şeylere sabretmesini nimetlere ve rahatlığa şükretmekten daha üstün görmesidir.⁵⁷ Bu bakımdan, Mekkî’nin sabır ve şükür mukayesesinde belirleyici olan unsur, fakirlikte olduğu gibi, sabrın zorluk ve sıkıntılarla ilişkili olmasıdır. İnsan tabiatına ve nefsin arzularına hoş gelen nimetlere karşılık bunlara zor gelen sıkıntılar ve güçlükler, ona göre, insan için daha iyidir.⁵⁸

1.3. Zenginlik Ahlâkını Tesis Etmenin Aracı Olarak İnfak

Fakirlik-zenginlik tartışmalarında sûfî müelliflerin zenginlik karşıtlığını yumuşatan tavırlarını görebileceğimiz diğer bir alan, onların zenginliğin gereklilikleri

⁵⁴ A.e., C. II, s. 277.

⁵⁵ A.e., C. II, s. 292.

⁵⁶ A.e., C. II, s. 307.

⁵⁷ A.e., C. II, s. 308.

⁵⁸ A.e., C. II, s. 265, 266.

üzerinden ortaya koydukları yaklaşımlardır. Zenginliği tümünden reddetmemeyi salık veren bu yaklaşımları onu tamamen reddeden anlayıştan ayıştıran nokta ise, zenginliğe dair bir ahlâk oluşturma çabasıdır. Büyük ölçüde infak temelinde şekillenen bu ahlâkın, zengin bir müslüman için malla ilgili yükümlülüklerini yerine getirmesinin ötesinde malı ile kuracağı ilişkiyi de etkileyecek şekilde infakın boyutunu genişletmeye yönelik bir yaklaşımı içerdiği görülmektedir. Bu anlamda sûfi müelliflerin nazarında infak iki açıdan öne çıkmaktadır: keyfiyet ve kemiyet. Böylece onlar, infakın ne olduğuna dair ileri sürdükleri görüşlerin yanında onun miktarına yönelik ortaya koydukları yaklaşımlarla infakı ahlâk temelinde yorumlamışlardır.

1.3.1. İnfakın Niteliği: Veren El - Alan El İlişkisinin Yeniden Tesis Edilmesi

Sûfi müelliflerin infakın keyfiyetine dair görüşleri temel olarak, infak eden ile infak alan arasında görülen seviye farklılığını ortadan kaldırmayı esas alır. Burada meselenin ana noktası, veren el ile alan el arasında tesis edilmiş olan üstünlük ilişkisini yeniden kurmak veya onu daha farklı bir zemine çekerek yorumlamaktır. Sûfi müellifler, infakta ilk anlaşılan mânânın aksine, fazladan aza veya yukarıdan aşağıya seyreden eylemi tersine döndürerek onu azdan çoğa veya aşağıdan yukarıya ele almışlar ve neticede infakı alan tarafın varlığına bağlamışlardır. Dolayısıyla bu yaklaşım, infakta alan eli üstün gören bir anlayışı ortaya çıkarmıştır.

Bu anlayışın içerdiği diğer bir anlam ise fakirliğin üstün görülmesidir. Sûfiler nazarında, eğer infak zengin bir kimsenin ahlâkına dair bir işaret olarak bahis konusu edilecekse, burada bunun bir gerekliliği olarak fakirliği bir sorun olmaktan çıkarmak ve onun konumunu tespit etmek öncelikli olmaktadır. Onun için bir zenginin, infak eylemini gerçekleştiresin veya gerçekleştirmesin temelde fakirliğin üstünlüğüne dair bu ön kabule sahip olması gerekir. Bu anlayışa sahip olmayan bir zengin için infakın bir ahlâkî eyleme dönüşmesinden bahsetmek ise zordur. Bu anlamda sûfi müellifler, alan eli üstün gören anlayışı infakı ahlâka dönüştürmenin önemli esaslarından birisi yapmışlardır.

Serrâc, sûfilerin zekât konusundaki âdâbından bahsederken onlara zekâtın farz kılınmadığını, zira Allah'ın onlara kendilerine zekât veya sadaka vermelerini

gerektirecek kadar dünya malı vermediğini söyler.⁵⁹ Sûfilerin bu durumunu onlar açısından bir eksiklik olarak görmeyen Serrâc, bunun üzerinden onları zekât verenlerden daha üstün sayan bir tavır benimser. Ona göre, sûfilerin zekât konusunda yükümlü olmamalarının sebepleri iki bakımdan değerlendirilebilir. Birincisi, sûfilerin genelinin mal edinmemeyi mal edinmekten daha değerli görmüş olmalarıdır. İkincisi ise, bazı sûfilerin mal edinseler dahi kendilerine zekât farz olmadan mallarını infak etmeleridir.⁶⁰

Serrâc'ın sûfilerin zekât âdâbına dair anlattıkları, çoğunlukla zekâtın alınması meselesini içermektedir. Diğer bir deyişle o, bir sûfinin nasıl zekât vermesi gerektiğinden ziyade zekâtı hangi durumlarda alabileceğini veya almaması gerektiğine dair meseleleri tartışır.⁶¹ Bu anlamda onun, zekât ve sadaka gibi infakla ilgili meseleleri ele aldığı yerlerde sûfileri veren taraftan ziyade alan tarafta konumlandırması, infakta onları bir taraf olarak görmenin ötesinde onların diğer insanlar içindeki üstün konumunu belirginleştirmeye yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Mekkî'nin ise zekât konusunda özellikle üzerinde durduğu hususlardan birisi, zekât veren kişinin zekâtı alandan daha üstün sayılmamasıdır. Onun bu yaklaşımı sadece zekâtla sınırlamayıp tüm infak davranışları için temel bir ilke olarak tespit ettiğini söylememiz mümkündür. Mesela Mekkî, edep sahibi kimselerin fakirlere bir şey verecekleri zaman ellerini açarak verdiklerini söyler ve bunun sebebini ise, fakirin elinin kendi ellerinin üstünde olmasını sağlamak ve böylece onun kendilerinden daha üstün olduğunu göstermek olarak zikreder.⁶² Ona göre zekât veren kişi, zekâtını verdiği kişiyi kendisinden daha hayırlı görmeli ve onu küçük düşürmekten sakınmalıdır. Burada fakirin zengine üstünlüğüne dair genel yaklaşımını izleyebileceğimiz Mekkî, diğer yandan fakiri zengin için mânevî bir temizlik, yükselme ve âhirette derece elde etme sebebi sayarken zengini de fakir için bir hizmetçi ve onun dünyasını mamur etmekle görevli bir memur olarak görür.⁶³

⁵⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 178.

⁶⁰ **A.e.**, s. 179. Mesela o, Ebû Ali Meştulî'nin (ö. ?) Mısır tüccarlarını hayrette bırakacak şekilde çok miktarda sûfilere infak ettiği halde kendisine zekâtın farz olmadığını nakleder.

⁶¹ **A.e.**, s. 180-181.

⁶² Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, C. III, s. 460.

⁶³ **A.e.**, C. III, s. 453.

Dolayısıyla onun nazarında zenginin, fakire yaptığı hayırdan dolayı dua ve teşekkür gibi bir karşılığı hak ettiği söylenemez, zira zengin kendisine farz kılınan bir ibadeti yaparken aynı zamanda Allah tarafından takdir edilen rızkı fakire ulaştırmaktadır.⁶⁴

Zekâtın alınması konusunda Hücûrî'nin de Serrâc ve Mekki'nin yaklaşımını sürdürdüğü söylenebilir. O, meseleyi “veren el” ve “alan el” karşıtlığı üzerinden değerlendirerek neden bazı sûfilerin zekât aldıkları üzerinde durmaktadır. Ona göre zekâtı alan kişiler, onu almak gerektiği için değil fakat din kardeşinin üzerine farz olan zekât borcunun kalkmasını istedikleri için alırlarsa en üstün el onların eli olur. Zira böyle yapmakla Allah'ın hakkı olan ve kendilerine verilmesi gereken bir şeyi almış olurlar.⁶⁵ Bu yaklaşım fakirleri zenginlerden üstün gören anlayışın bir parçası olmakla birlikte, aynı zamanda zekât vermek üzerine farz olmayan veya fakir olan sûfilerin zenginlerden aşağı görülmesini reddeden bir görüş ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Mekki, infakı tek taraflı bir eylem olarak sadece zenginden fakire doğru gerçekleşen bir davranış olarak nitelemez. Onun bu yaklaşımını, “*Onların işi aralarında ortaklaşa görülür ve onlar kendilerine verdiğimiz rızıktan başkasına infak ederler.*”⁶⁶ âyetine yaptığı yorumda izlememiz mümkündür. O, bu âyette geçen “verdiğimiz rızıklardan infak ederler” cümlesini, “*mallarını karışık kullanırlar, kimse şu benim şu senin ayrımı yapmaz, malda da ortaklırlar*” anlamında yorumlamaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla bu yaklaşım infakı, infak eden ve infakı alan arasındaki eylem birlikteliği ile açıklarken aynı zamanda taraflar arasındaki mertebe farkını da ortadan kaldıran bir anlayış ortaya koymaktadır.

İnfakta alan eli üstün gören anlayış, genel olarak fakirleri üstün gören bir yaklaşım getirse de burada sûfilerin ön plana çıkarıldığını söylememiz gerekir. Diğer bir deyişle bu anlayışa göre, fakirliği sabredilen bir durum olarak görmeyip onu bilinçli bir şekilde tercih eden sûfiler diğer fakirlerden ayrı değerlendirilmelidir. Mekki, zekât verecek kişinin halini gizleyen ve halk tarafından bilinmemeyi tercih eden tasavvuf ehlini arayıp bulmasını faziletli görür. Zira onlar fakirlik, geçim darlığı gibi sebeplerin yanı sıra kalplerini ıslah etmekle meşgul olmalarından veya imkânsızlıklardan dolayı

⁶⁴ A.e., C. III, s. 459.

⁶⁵ Hücûrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 378.

⁶⁶ Kur'an, 42/Şûrâ, 53.

⁶⁷ Mekki, *Kûtu'l-kulûb*, C. IV, s. 347.

ticaret için gezip dolaşamadıklarından kendilerini âhiret yoluna adanmış, devamlı ibadetle meşgul kimselerdir.⁶⁸ Onun bu noktada daha çok ön plana çıkardığı husus, vassettiği tasavvuf ehlinin maddî imkânsızlıkları ve bundan dolayı karşılaştıkları mahrumiyetlerdir. Fakat bununla birlikte o, bu kişilerin hallerini başkalarına belli etmemiş olmalarını veya başkaları tarafından bilinmemelerini ayırt edici bir vasıf olarak vurgular.⁶⁹ Fakirlere yapılan iyiliği hayrın en faziletlisi olarak gören Mekki'nin,⁷⁰ genel itibarıyla fakirlerin mahrumiyetlerini veya ihtiyaçlarını gidermeye yönelik yardımlaşmayı oldukça önemseydiği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan Mekki, verilişindeki fazileti bakımından zekât verilecek gruplar arasında öncelik sıralaması yaparken başta Allah'ı bilen ilim ehlini, amel ehli salihleri ve Allah rızası için dünyayı terk eden, dünya ticaretini bırakıp âhiret ticareti ile meşgul olan dindar kişileri zikretmektedir.⁷¹ Mekki'nin, dünyadan gönlünü çeken ve dünya malı toplamaktan uzak duran kişileri “âhiret alimleri” olarak kabul ettiğini⁷² dikkate alırsak, yaptığı sıralamada ilk iki grup dahil hepsini sâfilers grubu içinde değerlendirmemiz mümkündür. O, sadaka ve zekâtını özellikle sâfilersin fakirlerine veren bir zatın, bu tercihinin sebebini şöyle açıkladığını nakleder: “Çünkü onların bütün derdi Allahu Teala'dır. Onlardan birisinin başına bir sıkıntı geldiğinde, bu onun düşünce ve gönlünü dağıtabilir. Onlardan birisinin düşüncesini Allahu Teala'ya çevirmem benim için, onların dışında düşüncesi dünya olan bin kişiye hayır yapmaktan daha sevimlidir.”⁷³ Mekki'nin sâfilersin neden zekât verilecek kişiler arasında önceliğe sahip olmaları gerektiğine dair yaklaşımının ana hatlarını bu cevapta bulmamız mümkündür.

1.3.2. İnfakın Niceliği: İnfak ve Biriktirmek İle İlgili Sınırların Belirlenmesi

Sâfilersin infakı bir zenginlik ahlâkına dönüştürme sürecinin ikinci boyutu, infakın miktarı ile ilgilidir. Aslında burada kemiyet, infaka söz konusu malın ne kadar olduğu ile irtibatlı bir mesele olmaktan ziyade kişinin ona atfettiği değeri öne

⁶⁸ A.e., C. III, s. 462.

⁶⁹ A.e., C. III, s. 462-463.

⁷⁰ A.e., C. III, s. 463.

⁷¹ A.e., C. III, s. 472.

⁷² A.e., C. III, s. 476.

⁷³ A.e., C. III, s. 476.

çıkarmaktadır. Bu anlamda çok infakta bulunmak, kişinin sahip olduğu malla olan irtibatına dair bir işaret olarak değerlendirilirken ondan ne ölçüde vazgeçebildiğinin de bir göstergesi olmaktadır. İnfakı ahlâk olma sürecine dahil eden de işte budur: Bir kişi ne kadar çok malından infak edebiliyorsa o oranda ahlâkî bakımdan yetkinleşebilir.

Mekkî, önceki devirlerde yaşayan salihlerin zekâtı yüzlerle, sadakayı ise binlerle ifade edilecek miktarlarda verdiklerini; zekâtla o fakirin tüm zaruri ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte çoğu zaman da fakirin elinde ihtiyacının üstünde para kaldığından bahsederken⁷⁴ infakın ne kadar yapılması gerektiğine atıf yapmış olmalıdır. Burada infakın miktarı çokluğu ifade eden bir meblağa işaret etmektedir. Şeriatın zekât için koyduğu sınırın ötesindeki bir miktarda infakta bulunmayı bu “çokluk” çerçevesinde değerlendirmemiz mümkün olsa da aslolanın, fakir kişinin tüm ihtiyaçlarını gidererek onu bir anlamda zenginleştirecek miktarı infak edebilmek olduğu anlaşılmaktadır. Yine Mekkî, selef-i sâlihînden bir zatın bir zamanlar binlerce dirhem infak eden arkadaşları varken şu an yaşadığı toplumda yardımların miktarının onlarla ifade edilecek sayılara düştüğünü ve bunun daha da azalmasından korktuğunu nakletmektedir.⁷⁵ Onun verdiği bu iki örnek üzerinden şu sonuca varmamız mümkündür: Sûfilere göre, eğer kişinin imkânı varsa zekâtın miktarı konusunda şeriatın koyduğu sınırla bağlı kalmayıp bunun çok ötesinde infakta bulunmalıdır. Bu miktarın son sınırı ise kişiyi fakirleştirecek miktara kadar çekilebilir. Dolayısıyla infak hususunda sûfilerin benimsediği yaklaşım, kişiyi zenginlikten uzaklaştırıp fakirliğe yaklaştıracak derecede infakta bulunmak olmuştur.⁷⁶

Zekâtın hakikatini, “*nimetin cinsinden olmak üzere nimetin şükrünü eda etmek*” olarak açıklayan Hücvîrî, nimetlerin hadsiz ve hesapsız olduğu bilinirse bu nimetlerin zekâtı için de kişiye hadsiz ve hesapsız şükrün vacip olacağını söyler.⁷⁷ Bu görüş aynı zamanda, kişinin malından zekât verirken bir alt sınır gözetmeksizin veya

⁷⁴ A.e., C. III, s. 468.

⁷⁵ A.e., C. III, s. 473.

⁷⁶ Mekkî, Tevbe sûresinde geçen, imkânları olmadıkları için Allah yolunda infak edememelerinden dolayı üzülen sahabilerin üzüntülerinin asıl sebebinin daha çok infak edebilmek için zengin olmak istemeleri olduğunu söylerken aynı zamanda onların imkân bulup hepsini infak ederek yine fakirliklerini sürdürmek istediklerini ileri sürmektedir. Mekkî, sahabe üzerinden yorumladığı bu olayla fakirliğin her durumda zenginlikten daha üstün olduğunu gösterirken kişi için her durumda en üstün halin de fakirlik olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Bkz. Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. II, s. 421.

⁷⁷ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 376.

herhangi bir hesap kaygısı gütmeksizin vermesinin gerekliliğini ifade eder. Diğer taraftan Hücûrî, sûfilere göre zekâtın övülmeye değer bir şey olmadığını söylerken bu tespitini cimrilik üzerinden yorumlar.⁷⁸ Ona göre, iki yüz dirhemi biriktiren ve bu miktarı bir sene zarfında tasarrufu altında tutan kişinin tam bir cimrilik halinde bulunması icap eder ki o takdirde bu tutardan beş dirhem zekât vermesi gerekir. Kerem sahibi kişilerin yolu ise mallarını çekinmeden feda etmek ve cömertçe harcamak olduğu için zekât onlara vacip olmaz.⁷⁹ Onun bu yaklaşımı aynı zamanda sûfilerin mülk anlayışına atıf yapar: “İmdi kerem sahiplerinin malı sebildir, harcanmıştır. Kanları hederdir, canları feda edilmiştir. Bu sebeple, onlar ne mal konusunda cimrilik yaparlar ne de kan üzerine husumet edip düşmanlık güderler. Çünkü onların mülkü yoktur.”⁸⁰ Diğer bir deyişle, ona göre sûfiler mal ve mülk konusunda sahiplik ileri sürmedikleri için cimrilik yapmalarına neden olacak veya kendilerine zekât vermelerini gerektirecek miktarda mal biriktirmekten uzak dururlar.

Sûfilerin infak konusunda benimsedikleri diğer bir yaklaşım, kişinin elde ettiği malı kendisinin ve ailesinin ihtiyaçlarına yetecek kadarını ayırıp kalanını infak etmek şeklindedir. Malın hepsini infak edebilmeyi bir istisna olarak kabul eden bu yaklaşım, böyle bir davranışı sûfî olmayan birisi açısından değerlendirmez. Dolayısıyla infaktaki harcama sınırı kişinin kendi durumuna bağlı olarak değişkenlik gösterebileceği gibi sınırsız bir infak da herkes için bir anlam ifade etmeyebilir. Bunu gösteren örneklerden birisi, Serrâc’ın Cüneyd-i Bağdâdî’den naklettiği şu olaydır: Bütün malını mülkünü elinden çıkararak fakr üzere Cüneyd ile bulunmak isteyen bir kişiye onun tavsiyesi; kendisine yetecek miktarı ayırıp fazlasını vermek ve kendisine ayırdığı miktarla azık yapıp helâl rızık peşinde koşmak olmuştur.⁸¹

Kişinin sahip olduğu malın ne kadarını harcayacağı meselesi, diğer taraftan o kişinin malını biriktirme sınırını da belirlemeye yönelik bir yaklaşım ortaya koyar. Zira infak ederken onun ölçüsünü tayin etmek, aynı zamanda infak edilecek malın biriktirilmesi ile ilgili de birtakım esasların belirlenmesi anlamına gelir. Bu bakımdan

⁷⁸ A.e., s. 376.

⁷⁹ A.e., s. 376.

⁸⁰ A.e., s. 377.

⁸¹ Cüneyd, malın tümünü infak etmemeyi tavsiye etmesinin sebebini ise o kişinin nefsinin kendisinden bu konuda istekte bulunmayacağından emin olmaması olarak zikretmektedir. Serrâc, *Lüma*, s. 236. Diğer bir deyişle Cüneyd, o kişinin malının tümünü bağışlayarak fakr üzere sabredemeyeceğini düşünmekte ve böyle bir davranışın herkes tarafından yapılamayacağına işaret etmektedir.

infakın bir zenginlik ahlâkına dönüşmesi süreci, sûfiler nazarında, infak edebilmek için mal biriktirmenin sınırlarını veya bunun hangi durumlarda yapılabileceğinin tespitini de gerekli kılmıştır. Burada infak edecek kişi için temel alınan kıtas ise, mal biriktirmeyi infakın önüne geçirmemek olmuştur.

Serrâc, sûfilerin zenginlik konusunda Hz. Osman üzerinden yaptıkları yorumlara atıfta bulunarak zenginliğin hangi durumlarda bir sûfî için kabul edilebilir olduğunu ele alır. Buna göre refah içinde olan bir siddîkın eşya ile beraber olup ondan ayrı kalması mümkündür, fakat onun bolluğa dalması doğru değildir. Eğer o kişi eşyaya dahil olacaksa kendisi için değil başkaları için bunu yapabilir.⁸² Yani zenginlik, ancak başkalarını düşünmenin diğer bir anlamı olan infakı içerdiği sürece kabul edilebilir. Hz. Osman'ın *“İslam'da açılan bir gediği kendisiyle kapamaya yarayacağını bilmesem bu malı biriktirmezdim.”* sözüne atıf yapan Serrâc, infakı malı biriktirip tutmaktan daha çok sevmesini Hz. Osman'ın farklı zenginlik anlayışının bir tezahürü olarak görmektedir.⁸³

Diğer yandan Serrâc, her ne kadar infakı biriktirmenin önüne almış olsa da infaka konu olacak malı tutmanın da bir hikmete mebni yapılabileceğine işaret etmektedir. O, malın ne kadarının tutulabileceği ve ne kadarının infak edilmesi gerektiği üzerinde durarak bu konuda Sehl b. Abdullah'ın şu sözünü nakleder:

“Refah ve bolluğa dalmak ancak izn-i ilâhiden haberdar olanlar için sahihtir. Böyleleri eğer Allah kendisine infak izni verirse, Allah'ın izin verdiği ölçüde infak eder. Eğer malı dağıtmayıp tutacak olursa Allah'ın kendisine izin verdiği ölçüde tutar. Allah'ın kendisi için cem' ettiği mallardaki kullanımı hak ikâmesi içindir, nefsin hazzı için değil. Bu durumda olan kul, mal sahibinin izniyle malı, mâlikî gibi tasarruf eden vekile benzer. Bu zor bir makamdır. Halkın çoğu bunun hâl olduğu iddiasıyla yanılmıştır. Bunlar dünya-perestlerdir.”⁸⁴

Bu söz, sûfiler nazarında zenginliği mutlak anlamda üstün görmeyi engelleyen bir düşüncüyü ortaya koyduğu gibi biriktirmeyi infakın önüne geçirmeyen bir yaklaşımı da içermektedir. Buna göre kişiyi zenginlik sınırına taşıyacak şekilde mal biriktirmek ve sonrasında bu malı elde tutmak, Allah'ın bu hususlardaki izni dahilinde hareket edebilmeyi gerektirmektedir ki bunu yapabilenlerin çok az sayıda oldukları söylenebilir. Burada bu iznin keyfiyetini tam olarak izah edemesek de bunun,

⁸² A.e., s. 146.

⁸³ A.e., s. 146-147.

⁸⁴ A.e., s. 147.

kendilerine infak edilecek kimselerin bilgisi yanı sıra infakın miktarı ile ilişkili olduğunu düşünebiliriz. İnfakın ve biriktirmenin miktarı belirli seçkin bir grup için Allah'ın izin verdiği ölçü ile sınırlandırılırken, malı biriktirirken veya elde tutarken şahsî arzulardan arınmış olmak bu ölçünün belirleyici bir esası yapılmaktadır.

Mekkî, mal-mülk biriktirmenin zâhidlerin faziletini zühdün hakikatini engelleyecek derecede noksanlaştıracakını ifade ederek,⁸⁵ kişinin ihtiyacından fazlasına ulaşma arzusu ile yapacağı biriktirmeye karşı çıkmaktadır. Onun aktardığına göre, önceki devirlerde yaşayan salih insanların birçoğu, yeni bir elbise veya yeni bir eşya aldığı zaman eskisini elinden çıkarır ve her şeyden sadece bir adet kullanırlardı. Bu tutumu zühdün hakikatiyle ve tevekkül ehlinin faziletiyle bağdaştıran Mekkî'nin,⁸⁶ zühd ile biriktirme arasında çizdiği sınırı insanın ihtiyaç fazlasına yönelik arzuları ile belirginleştirdiği söylenebilir.

Mal biriktirmeyi terk etmenin ümidi kısa tutmak makamına ait bir hal olduğunu söyleyen Mekkî, uzun yaşama beklentisi ile birlikte tevekkül sahibi olmayı da mümkün görmektedir. Fakat bunun sınırını ise, kişinin dünyada yaşama arzusunun bir eğlence veya haz almaya değil Allah'a itaat ve ibadet etme gayesine yönelik olması şeklinde çizmektedir.⁸⁷ Bu bakımdan onun zühdden hiçbir şekilde taviz vermediği görülür. Kişinin zühdüne zarar verecek herhangi bir şeyin onun tevekkülüne de zarar vereceğini düşünen Mekkî'ye göre her tevekkül ehli zâhiddir, fakat her zâhid tevekkül ehli olmayabilir.⁸⁸ Tevekkül ehli için uzun yaşama beklentisini de bir veya iki ay olarak kabul eden Mekkî, bu süre için mal biriktirmenin caiz görülebileceğini belirtirken kırk günden fazlası için mal biriktirmeyi hoş görmediğini dile getirmektedir.⁸⁹

Kişi kalbini ıslah etmek, nefsinin sakinleştirmek, insanlara el açmamak için belirli bir geçim yolu tutarak mal biriktiriyorsa bunun kendisi için iyi olacağını

⁸⁵ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. III, s. 90.

⁸⁶ A.e., C. III, s. 91.

⁸⁷ A.e., C. III, s. 87.

⁸⁸ A.e., C. III, s. 88. Bunun sebebini zühdün bir hal, tevekkülün ise bir makam olduğunu ileri sürerek açıklayan Mekkî, zühdü tevekkülün hususî şartlarından saymaktadır. "...zühdü artıran şey, aynı oranda tevekkülü artırmaz; çünkü zühd, tevekkülün hususî şartlarındandır; fakat tevekkül, zühdün umumi şartlarından biri değildir. Buna göre, makam sahibi her tevekkül ehli, aynı zamanda zahittir de; fakat bir makamda bulunan her zahid, tevekkül ehli değildir; çünkü tevekkül bir makamdır; zühd ise bir haldir."

⁸⁹ A.e., C. III, s. 88.

söyleyen Mekkî, diğer taraftan ailesinin huzur bulması, Allah'tan razı olmaları, kendi üzerindeki haklarını yerine getirmek ve kendisini tamamen ibadete verebilmek için mal biriktiren kişinin de faziletli bir kimse olduğuna işaret ederek bu konuda ittifak edildiğini ileri sürmektedir.⁹⁰ Mekkî'nin mal biriktirmenin sınırı ile ilgili vardığı sonuç, bunun ariflerin müşahede derecelerine göre daralıp genişleyeceğidir. Zira İslâm dini ruhsatları ve azimetleri birlikte getirmiştir; kuvvetli ve tahammüllü kişiler için azimetler, zayıf ve sıradan insanlar için ise ruhsatlar bir tercih yolu olabilir.⁹¹

2. Tevekkül-Kesb Tartışmalarında Ara Yolum Bulunması

İlk sûfilerden bir kısmının, tevekküle zıt buldukları için çalışmayı bıraktıklarını veya en azından benimsedikleri çalışma karşıtlığını tevekkülle irtibatlandırdıklarını görmüştük. Onların bu tutumu müslüman toplum içinde bazı tepkilere neden olmuş ve özellikle İslâm ilim geleneği içinde fıkıh alanından gelen eleştiriler bu konuyu önemli bir tartışmaya dönüştürmüştü. Ayrıca çalışmamalarını tevekküle bağlayan kişilerin müslümanlar arasında artmaya başlaması, önüne geçilmesi gereken bir sorun olmaya başlamıştı. Bu sorunu engellemeye yönelik teşebbüsleri, konu hakkında yazılan eserler üzerinden görmeye çalışmıştık.

İlk sûfileri takip eden iki asırda ise, onların tevekkül anlayışlarını derleyen sûfi müellifler, bu anlayışlara karşı ortaya konulan argümanların da farkında olarak, tevekkül-kesb tartışmalarını daha farklı bir zemine çekmeye çalıştılar. Bu zeminde bir yandan sûfiler tartışmanın içinde kendi konumlarını koruyup sağlamlaştırırken diğer yandan tartışmayı sonlandıracak birtakım adımlar attılar. Diğer bir deyişle, mesele iki açıdan gelişim gösterdi: Birincisi, sûfilerin tevekkül anlayışlarını kendilerine has kılıp bu konuda taviz vermeden kesb tartışmasını devam ettirmek. İkincisi ise, sûfilerin geneli için, toplumsal hayattaki varlıklarını devam ettirebilecek şekilde kesbi insan hayatının herhangi doğal bir gerekliliği olarak kabul edip onu tevekkülün önünde bir engel olmaktan çıkarmak ve bu anlamda onun tevekkülle bağını kesmek.

2.1. Tevekkül ve Rıza: Anlayışların Tashih Edilmesi

Sûfi müellifler arasında tevekkül konusunu en çok ele alan ve tevekkülün kesble irtibatına dair meseleleri en çok tartışan kişi Mekkî'dir. Onun meseleleri ele alış

⁹⁰ A.e., C. III, s. 88.

⁹¹ A.e., C. III, s. 89.

tarzı ise, çoğu zaman aradaki farklılıkları takip etmek zor olsa da derecelendirme esasına dayanır. Yani bir konuyu işlerken onun birçok boyutunu dikkate alarak meseleyi ortaya koymaya çalışır. Mekkî'nin tevekkül konusundaki yaklaşımı da genel olarak, tevekkül ve kesb arasında kurulan menfi ilişkiyi, sûfiler arasında bir derecelendirme yaparak onların en üst kademesindeki seçilmiş şahıslar üzerinde devam ettirirken sûfilerin geneli açısından bu ilişkiyi olumlu yöne çekmeye yöneliktir.

Mekkî'nin Cüneyd'in dönemine dair naklettiği bir anekdot, ilk sûfilerle ticaret ehli arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini ve bunun yol açtığı sorunları göstermesi açısından oldukça önemlidir: Mekkî, bir arkadaşının Ebû Cafer el-Fergânî'den şöyle dediğini nakleder: *“Cüneyd-i Bağdadi'nin (rah) yanında bulunuyorduk. Bu sırada mescitlerde oturup kendilerini sufilere benzetmeye çalışanların bahsi geçti. Bunlar mescitlerde oturanların uyması gereken hususlarda kusurlu davrandıkları gibi, çarşı-pazara giden insanları da ayıplıyorlardı.”*⁹² Bu örnekte, çarşı pazara gidip ticari hayatın içinde giren insanları ayıplamanın sûfilerin değil fakat onlara benzemeye çalışan diğer birtakım grupların yaklaşımı olduğu ileri sürülerek bu yaklaşım eleştirilmektedir. Dolayısıyla Mekkî, sûfilere çalışmayı -ve bununla irtibatlı olarak çalışan kesimleri- tevekkül veya herhangi bir sebeple sorunlu gören diğer zühd gruplarından ayırmakta ve müslümanlar arasında ortaya çıkan kesb sorunun kaynağına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle ona göre, kesbin tahkir edilmesi sûfilerin değil, ancak sûfi olmayıp onlara benzemeye çalışan kişilerin bir yaklaşımı olabilir.

Mekkî, kesbe yönelik menfi söylemi büyük ölçüde, kesb ve tevekkül arasında zıtlık gören yaklaşımları tashih ederek gidermeye çalışır. Bazı sûfilerin tevekküle engel olması açısından çalışıp kazanmaya takındıkları tavrı doğru bulmayan Mekkî, bu hususta şöyle der: *“İnsan, sırf belirli bir kazancı ve geçim sebebi olmadığı için faziletli olmaz. Aynı şekilde, sırf çalışmayı terk ettiği için de üstünlük kazanmaz. O ancak, bulunduğu makama uygun davranmakla fazileti ele geçirir.”*⁹³ Böylece o, çalışıp kazanmamanın başlı başına bir fazilet göstergesi olmayacağını ifade ederek bu şekilde düşünen bazı sûfilere karşı çıkmaktadır. Ona göre, kişinin çalışıp çalışmaması ile ilgili yapılacak değerlendirmeler, ilk başta o kişinin bulunduğu makamı göz önünde tutmayı gerektirir. Mesela gerçek tevekkül haline ulaşan bir kişi, nefsinin arzularını

⁹² A.e., C. IV, s. 502.

⁹³ A.e., C. III, s. 84.

tatmin etmek için değil de Allah yolunda harcamak niyetinde ise, mal biriktirmesi ona zarar vermez. Bu anlamda Mekkî, Allah'ın haklarını yerine getirmenin kişinin makamına bir noksanlık getirmeyeceğini, bilakis onu yükselteceğini ileri sürmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla o, kesb ile tevekkül arasında zıt bir ilişki tesis etmeyi doğru bulmamaktadır.

Mekkî, geçimi sağlamak için çalışıp kazanmanın gerçek anlamda tevekkül eden bir kimseye zarar vermeyeceğini, onun makamını zedelemeyeceğini veya haline bir noksanlık getirmeyeceğini ileri sürerken bu görüşünü kesbe teşvik eden veya en azından onu mubah gören bazı âyet ve hadislerle teyit etmeye çalışır.⁹⁵ Böylece o, kesbe mutlak anlamda karşı çıkan anlayışı benimsemediğini gösterirken kesbin insanın dindarlığı açısından bir engel görülmemesi gerektiğine dair bir yaklaşım ortaya koyar. Onun bu yaklaşımını aynı zamanda bazı sahâbîlerin çalışıp kazanma tutumlarına dair yaptığı yorumlarda izlememiz de mümkündür. Mesela onun çalışmayı tevekkül açısından bir engel kabul etmemesini gösteren örneklerden birisi, Abdurrahman b. Avf ile ilgili yorumudur. Hz. Peygamber'in kendisini kardeş yaptığı Sa'd b. Rebi'nin ona yapmak istediği yardımı kabul etmeyip kendisine çarşının yolunu göstermesini isteyen ve gidip çarşıda ticaretle geçimini temin etmeye başlayan Abdurrahman b. Avf'ın bu davranışı, çalışıp kazanmanın tevekkül açısından bir kusur olmadığına işaret etmektedir. Çarşıda çalışmak tevekkülde bir kusur olsaydı onun bunu tercih etmeyeceğini söyleyen Mekkî, onun rahatlıktan kaçınarak geçimi için çalışma zorluğuna girmesini önemsemektedir.⁹⁶

Mekkî'nin kesb anlayışında en dikkat çeken noktalardan birisi, tevekkülü tek başına ele almayıp onu kesbin içinde değerlendirmiş olmasıdır. Bu anlamda onun, çalışmayıp tevekkül eden bir şahıs ile çalışıp tevekkül eden bir şahıs arasında ayrım gözetmiş olması önemlidir.

“Eğer tevekkül edenin hâli, yaptığı işlerde Allahu Teala'nın kendisine yönelttiği şeye uymak, bu işlerde sebepleri yaratana nazar ederek sebeplere sarılmak, işinde O'na dayanmak ve güvenmek, Mevlasının içine daldırdığı sebeplere yapışmak, önüne gelen

⁹⁴ A.e., C. III, s. 85-86.

⁹⁵ “Gündüzü de maişetleri kazanma zamanı yaptık.” (Kur'an, 78/Nebe, 11). “Sizin için orada geçim vasıtaları yarattık, ama buna karşılık çok az şükrediyorsunuz.” (Kur'an 7/A'raf, 10). “Kulun yediği en helal kazanç, elinin emeği ile kazandığı ve dürüst bir alışverişten elde ettiği kazançtır.” A.e., C. III, s. 72.

⁹⁶ A.e., C. III, s. 78-79.

bu sebepleri kullanarak yaşantısını sürdürmek ise, yine bu tevekkül sahibi, Allahu Teala'nın eşyaya birtakım menfaatler koyduğunu, onun hikmetinin hazinesi, rızkının anahtarı yaptığını bilirse, ayrıca sünnete ve salihlerin yoluna uyarsa lüks ve rahatlığı terk ederse, bu haliyle o, bu çalışma ve kazanma içinde, çalışmadan tevekkül eden, bu esnada kendisine birtakım hastalıklar ve bozuk anlayışlar bulaşan ve o halde kalan kimseden daha faziletlidir.⁹⁷

Bu pasaj, tevekkül edip çalışan bir kimsenin bazı şartları yerine getirdiğinde çalışmayıp tevekkül eden bazı kimselerden üstün olabileceğini ifade etmektedir. Burada dikkat çeken nokta, tevekkül eden ve çalışıp kazanan kişinin tevekkül eden fakat çalışmayan kişiye karşı üstünlüğünün bir şartla sınırlanmasıdır ki o da tevekkül edip çalışmayan kişinin tevekkül anlayışındaki bozukluk veya eksikliktir. Bunu başkalarına yük olan veya diğer insanlardan isteme durumuna düşen bir kişinin veya böyle bir durumda kendisini çalışanlara karşı üstün sayan kişinin hali ile ilişkilendirebiliriz.⁹⁸ O halde Mekkî, geçimini temin etmek amacıyla Allah'ın kendisine sunduğu sebeplere başvurarak çalışıp kazanan, bunu yaparken Allah'a güvenip dayanan ve nefsi arzularını tatmin ederek rahat içinde yaşama niyeti olmayan bir kişinin tevekkül halini, tevekkül ettiği söyleyip çalışmayan fakat başkalarından isteme konusunda kendisini tutamayan kişinin tevekkül halinden daha üstün görmektedir.⁹⁹

Mekkî'ye göre, çalışmayı bıraktığı zaman başına olumsuzluklar gelen kişilerin hemen çalışmaya tekrar başlamaları gerekir. Zira çalışmak, başkalarına yük olmaktan ve dilenciliği âdet haline getirmekten daha hayırlıdır.¹⁰⁰ O, geçim sebeplerini bulamayınca kalbi zayıflayan veya onları elde edince kalbi daha fazla rahat eden kimseler için çalışmaktan geri kalmalarını uygun görmemekte;¹⁰¹ çalışmayı bıraktıktan sonra sıkıntıya düşen, rızkı konusunda endişelenen veya halinden şikâyet

⁹⁷ A.e., C. III, s. 72-73.

⁹⁸ Mekkî'nin rivayet ettiği bir olay buna bir işaret olabilir: Bize, alimlerden birisinin şu hali anlatıldı: Bu alim, ayakları ile bir şeyler öğütürken görüldü. Halbuki o, kırk sene bu tür dünya işlerinde çalışmayı terk etmişti. Kendisine: "Çalışmayı terk ettikten sonra neden tekrar başladınız?" diye soruldu. O şu cevabı verdi: "Ey dostum! Tevekkülün izzetini kaybettiğimizde, başkasından bir şey bekleme zilletine sabredermedik." A.e., C. III, s. 73.

⁹⁹ Onun dilencilik hususunda tutumu gayet keskindir: "Bir kulun dilencilik yapmasında büyük bir zillet ve dünyaya karşı aşırı bir hırs vardır. Çünkü kulun bir başkasına el açması, istenmemesi gereken yerden istemesi, Allah'tan başkasından beklenti içine girmesi, evlere kapısından değil de başka bir yerden girmek gibi yanlış bir iştir." A.e., C. III, s. 77.

¹⁰⁰ A.e., C. III, s. 73. Mekkî burada, yakini imana ermiş ve başkalarına muhtaç olmayan kimselerin çalışmayı bırakabileceğini ileri sürerek bir anlamda onları istisna kabul etmektedir. Yani o, tam anlamıyla tevekkül edebilen bir kişi için çalışmamayı bir sorun olarak görmemektedir.

¹⁰¹ A.e., C. III, s. 74.

etme durumuna gelen bir kişi için çalışmanın daha hayırlı olacağını ifade etmektedir.¹⁰²

Mekkî, çalışıp kazanmanın fazilete dönüşebileceği durumları şu şekilde tespit eder: İbadet için kuvvet bulmak, Allah yolunda koşmak, iyilik ve takvada yardımlaşmak. Bunun aksine çalışıp kazanmanın zarara dönüşebileceği durumlar ise şunlardır: şehvet için yiyip içmek veya nefsin keyfini yerine getirmek. Bu hallerin tevekkül için bir noksanlık getireceğini ve kişiyi tevekkülün hakikatinden uzaklaştıracağını söyleyen Mekkî, bununla birlikte dünyaya dalmanın bir alameti olan bu hallerin harama bulaşılmadığı sürece mubah olduğunu da belirtmektedir.¹⁰³

Ona göre tevekkülü zedeleyen durumlar şunlardır: İhtiyaç fazlası dünya malına yönelmek, eldekine kanaat etmemek, âdet olan şeylerin peşine düşmek, bir şeyi zamanı gelmeden önce istemek veya takdir olunan zamanına kadar beklemeyi hoş görmemek, bilinmeyen bir rızkın peşine düşmek, rızkı verene tam yönelmemek.¹⁰⁴ Onun saydığı bu davranışları tek bir mesele etrafında toplarsak, bunu kişinin nefsi arzularını gerçekleştirmek için mal biriktirmesi ve bu yolda hırslanması olarak tespit edebiliriz. Diğer bir deyişle, kişiyi tevekkül halinden çıkaran en önemli şey, onu ihtiyaçlarının ötesindekilere ulaşma noktasında hırsa sürükleyen mal biriktirme arzusudur. Kalbi mal ile sakin olup huzur bulan kişilerin aslında malına tevekkül ettiğini söyleyen Mekkî, bu kişilerin fakir olurlarsa rızıklarının kesileceğini düşündüklerini, o yüzden mallarında cimrilik yaptıklarını ileri sürmektedir.¹⁰⁵

Mekkî tevekkül-kesb arasında kurulan menfiliği birçok bakımdan yumuşatmış olsa da diğer taraftan, sũfiler arasında yaptığı derecelendirme üzerinden bir istisna grup oluşturarak bu menfi ilişkiyi devam ettirmektedir. Tevekkül eden kulların çalışıp yorulmaksızın Allah'ın yine kulları iinden seçtiği özel kimselerin eli üzerinden rızıklarını kolayca elde ettiklerini, diğer insanların ise birçok zorluk ve meşakkat

¹⁰² A.e., C. III, s. 114.

¹⁰³ A.e., C. III, s. 114.

¹⁰⁴ A.e., C. III, s. 156. Mekkî, başka bir yerde, tevekkül ehlinin halini zedeleyen ve onu tevekkül dairesinden çıkaran şeyleri şu şekilde sıralar: “Malını artırmak için şüpheli işlere bulaşmak. Kenarda ihtiyaç fazlası mal biriktirmek. Övünmek için kazanç peşinde koşmak. İlmin/dinin yasakladığı şeyleri ele geçirmeye çalışmak. Alması kendisine uygun olmayan malın peşine düşmek. Düşündüğü şeyler kendisine verilmeyince ilahi takdire kızmak. Kendisiyle iş yaptığı kimselere karşı samimi olmayıp onlara hile yapmak ve onun zararına çalışmak. Halkın elindekine göz dikmek yahut herhangi bir rızık sebebine aşırı tamah etmek. Yahut geçim için alıştığı bir kula kalbini bağlamak.” A.e., C. III, s. 80.

¹⁰⁵ A.e., C. III, s. 81.

içinde rızıklarına ulaştıklarını söyleyen Ebû Yakub es-Sûsî'nin görüşüne katılan Mekkî, bu görüşü yorumlayarak meseleyi daha farklı bir boyuta taşır. Ona göre, rızıklarını sıkıntı ve zorluk içinde kazananlar zanaat ehli iken rızıklarını beklenti içinde yiyenler tüccarlardır ki bu kişiler mallarını satmanın ve müşteriye bekleminin sıkıntısını çekerler. Bunlara karşın, rızıklarını bir zorluk çekmeden, beklentiye girmeden ve zillete düşmeden yiyenler ise sûfiler arasındaki velîlerdir.¹⁰⁶ Mekkî'nin bu yaklaşımı, çalışıp kazanarak rızkını temin etme hususunda sûfiler arasında bir ayrıma gittiğini gösterdiği kadar tevekkül hususunda da onları sınıflandırıdığına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, sûfilerden geçimini çalışıp kazanarak temin edenler olabilir; fakat onlardan daha üstün olan seçilmiş velîler, hakiki mânada tevekkül edenlerin birer temsilcisi olarak, çalışıp kazanmadan rızka ulaşabilen kişilerdir.

Diğer yandan Mekkî'nin, çalışmamayı sûfiler içinde sayıları az olan belirli bir gruba has kılması, meseleyi sadece tevekkül boyutu ile sınırlamadığını göstermektedir. Tevekkül-kesb ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde, çalışıp kazanmayı tevekküle bir engel olarak görmediği anlaşılan Mekkî'nin, rızka ulaşma noktasında onu bir zorunluluk olarak kabul etmediğini de söylemeliyiz. Bu yaklaşımıyla onun, rızkı sadece belirli bir kazanç yoluna bağlamanın yanlışlığına dikkat çektiğini ileri sürebiliriz. Ona göre, söz konusu seçilmiş kulların rızkını taşıyan kimseler vardır ve bu kişiler onlara rızkın ulaşmasında yardımcı olmak bakımından övgüyü hak ederler. Bu anlamda Mekkî, ismini vermediği bir alimin, Hz. Peygamber'in "*İnsanlar Allah'ın ailesi gibidir; onların Allah'a en sevimlisi, O'nun ailesine en yararlı olanıdır.*" hadisi hakkındaki yorumuna atıf yaparak ona katıldığını beyan eder. İnsanları tüccarlar, işçiler, zanaat ehli ve ziraat ehli olmak üzere dört gruba ayıran o alim, bu gruplara girmeyenleri Allah'ın özel ailesinden saymakta ve insanların Allah'a en sevimlisinin de bu kimselere en yararlı olanlar olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷ Allah'ın ticaret ve zanaatla uğraşmayan kimseleri özel yakınlığına alarak onların geçimlerini ticaret ve

¹⁰⁶ A.e., C. III, s. 24-25. Burada onun zilletten kastı, muhtemelen başkalarına el açarak veya onlardan umarak rızık peşinde koşmaktır. Zira bu grupları saydıktan hemen sonra, devlet yöneticilerine yaltaklanarak rızıklarını temin edenlere yönelik ağır sözler söyleyen Mekkî, bu şahısları açık bir zillet içinde saymaktadır. A.e., C. III, s. 25.

¹⁰⁷ A.e., C. III, s. 25.

zanaat ehline yüklediğini ileri süren Mekkî, çalışmayı onlar için bir gereklilik olarak görmemektedir.¹⁰⁸

Mekkî, Allah'ın seçkin kullarının asıl meşguliyetlerinin âhiret işleri ile meşgul olmak, geçmişte kaçırdıkları ibadetleri telafi etmeye çalışmak ve Allah'ın kendilerine havale ettiği hizmetlerde koşmak olduğu için bu şahısların çalışıp kazanarak kendi rızıklarını temin etmelerinin mümkün olmadığına işaret eder. Bu şahıslar kendilerine verilen işleri yetine getirmedikleri takdirde, onlar yerine bu işleri yapacak birileri olmayacağı için onların bu işleri bırakmamaları adına diğer insanlar onların dünya işlerini üstlenirler.¹⁰⁹ Burada o, yaptığı iş bölümünde diğer insanların çalışmalarını ikinci plana koyarken, asıl önemli ve değerli işlerle meşgul olarak vassettiği seçkin kulları öne çıkarmaktadır. Bunu görebileceğimiz diğer bir yer, onun Allah'ın muhabbetini her şeyden öncelikli ve tercihe şayan olması gerektiğini belirtirken vurguladığı husustur: “... O, böylece muttaki kullarını şereflendirmiş ve onları basit dünya işlerinden uzak tutmuştur.”¹¹⁰

Sûfilerle diğer insanlar arasında çalışma üzerinden kurulan bu mukayesenin tevekkülle olan bağına Mekkî çok temas etmese de Sülemî'nin kesb yaklaşımında bunun izlerini görmemiz mümkündür. Sûfilerin edeplerinden birisi olarak çalışıp kazanmaktan geri kalmamayı sayan Sülemî, bunu bir istisna durum ile sınırlar ki o da gerçekten tevekkül edebilmektir.¹¹¹ O, bu yaklaşımını İbrahim el-Havvâs'ın şu sözüne dayandırır:

“Sûfinin kazancı bırakıp oturması doğru olmaz. Meğer ki yaşadığı hâl onu kazanmaktan alıkoyan ve o hâli dolayısıyla kazanmayı terk etmesi istenen bir kişi ola. İhtiyacı varsa ve çalışmasına mani bir hâl de yoksa, çalışıp kazanması gerekir. Çalışmayı bırakıp oturmak doğru değildir.”¹¹²

Burada bir sûfinin çalışıp kazanması onun içinde bulunduğu hale bağlanırken, Sülemî tevekkül haline ulaşan bir sûfinin kesbi terk etmesini olağan bir durum olarak görür. Bu doğrultuda sûfilerin arasında bir derecelendirmenin ortaya çıktığı görülmektedir. Zira bir yandan kazanç sûfilerin genelinin yaptığı bir uğraşı olarak ve

¹⁰⁸ A.e., C. III, s. 26.

¹⁰⁹ A.e., C. III, s. 41.

¹¹⁰ A.e., C. III, s. 44.

¹¹¹ Sülemî, *Sûfilerin Edepleri*, s. 30.

¹¹² A.e., s. 30. Ayrıca bkz. A.e., s. 57.

onların bir edebi olarak kabul edilirken, diğer yandan tevekkülü başarabilen daha seçkin bir topluluğa atıf yapılarak onların kazançtan uzak kalmalarının nedeni ortaya konulmaktadır. Sülemî'nin bu yaklaşımının, Mekkî'nin sûfiler arasında tespit ettiği seçkin zümre ve onların çalışmama durumlarına dair yaklaşımı ile benzeştiğini ileri sürebiliriz. Bununla birlikte Sülemî, tevekkülü çalışmaya engel gören bir anlayış ortaya koymadığı gibi bunun tersi bir anlayışı da dillendirmemektedir. Dolayısıyla onun bu hususta Mekkî kadar açık olmadığını söylememiz gerekir.

Sülemî'nin tevekkül-kesb ilişkisini ele alırken vurguladığı en önemli meselelerden birisi tedbirdir. Çalışıp kazanmayı sûfilerin edeplerinden sayan Sülemî, tedbiri ve rızık peşinde koşmayı terk edip her durumda kaderin getirdiği ve Allah'ın verdiği garantiye güvenmeyi de onların edeplerinden sayar.¹¹³ Birbirine zıt görünen iki davranışı sûfiler üzerinde birleştiren Sülemî'nin, tedbirin terk edilmesi anlamını içeren tevekkülü çalışmayı terk etmenin bir sebebi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda onun, her iki durumda sûfilerden bahsetse de tevekkül eden sûfileri çalışan sûfilerden daha üstün tuttuğunu söyleyebiliriz.

Mekkî'nin tevekkülle ilgili yorumunu kendisine has kılan yönlerinden birisi, tedbiri terk etmekle ilgili ortaya koyduğu anlayıştır. Tevekkülü “tedbiri terk etmek” olarak tanımlayan bir alimin bu görüşüne katılan Mekkî, bunun gerekçesini şöyle açıklar:

“Zira bütün tedbirlerin arkasında dünyaya karşı arzu ve istek vardır. Arzu ve isteklerin temelinde ise tul-i emel vardır. Tul-i emel, bir bakıma dünyada ebedi kalma arzusudur. Bu beklenti içerisine giren kimse Allahu Teala'nın beka sıfatına ortak koşma noktasında olduğundan şirke düşmüştür.”¹¹⁴

Burada tul-i emelin terk edilmesini zühdün önemli bir gereği olarak düşünersek, tedbirin terk edilmesini aynı zamanda zühdle irtibatlandırma imkânımız olabilir. “*Gerçek zühd, tedbiri terk etmektir.*” şeklindeki zühd tanımına katılan Mekkî, gerçek zâhidin sebeplerin gerekliliğine inanmayan ve onları terk eden kişi olduğunu ileri sürmektedir. Böyle bir zâhidin tedbiri ise ona göre şu olabilir: İyiyi ve kötüyü birbirinden ayırmak, kendisinden istenen ilahi hükümleri hakkıyla yerine getirmek ve

¹¹³ A.e., s. 43.

¹¹⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. III, s. 31.

eşyayı layık olduğu yere koymak.¹¹⁵ Tedbiri bu üç davranışla sınırlamak, tevekkül-çalışma ilişkisindeki menfiliği yumuşatıcı bir tavra işaret etmektedir. Bu anlamda kişinin dünyalık işlerini, ona yönelik arzularının tatmin edilmesi şeklinde değil kendisine yüklenen sorumluluğun bilincinde olarak yürütmesi, tevekkül meselesinde çalışmaya bir yer açabilir.

Yukarıdaki pasajda tedbirle iman arasında zıt bir ilişki kurulması, ilk bakışta tedbirle ilgili olumlu bir görüş ortaya koymanın imkânsız olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Fakat Mekkî bu noktada tedbirin mahiyetinden ziyade onu terk etmenin anlamına odaklanarak meseleyi farklı bir açıdan yorumlar. Ona göre tedbirin terk edilmesi, insandan yapılması istenilen ve kendisine mubah sayılan işlerde çalışmayı ve tasarrufu terk etmek değildir. Onun bu hususta dayanak noktası ise yine aynı alime¹¹⁶ atfettiği şu sözdür: “*Rızkını temin etmek için çalışmayı terk eden, sünneti tenkit etmiş olur. Çalışarak kazanmayı tenkit eden de tevhid anlayışını tenkit etmiş olur.*”¹¹⁷ Buna göre, çalışıp kazanmayı bir tedbir olarak değerlendirmemiz durumunda onunla iman arasında zıt bir ilişki kurmanın anlamı yoktur.

Tedbirin terk edilmesini, boş temenniye terk etmek olarak anlayan Mekkî, tedbiri ele alırken onun daha çok geleceğe yönelik anlamını öne çıkarmaktadır. Ona göre insan, kalbini ve aklını geleceğe yönelik planlarla meşgul etmemeli; kendisini yaşadığı zamanda yapması gereken işlere vermelidir. Bu bakımdan insana düşen, kendisine emredilen işleri yapmak, sonucunu bilmesee dahi Allah’ın takdirine razı olmaktır.¹¹⁸ Bu noktada meselenin bir yönüyle rızık endişesine dayandığı görülmektedir. Gerçekten tevekkül eden bir kişinin Rabbinden yarının rızıkını istemeyeceğini ifade eden Mekkî’ye göre, Allah’ın zatına yemin ederek rızıkların göklerde olduğunu beyan etmesi; rızık hususunda insanların kalplerinin rahat etmesini, aradaki vasıtalara takılmamalarını, rızık ve ilâhî hükümler hakkındaki şüphelerin ortadan kalkmasını sağlamak istemesindendir.¹¹⁹ “*Kim yarının rızıkı bugünden elinde olduğu halde yarın ne yiyeceğim diye endişe etse, amel defterine günah olarak yazılır.*”

¹¹⁵ A.e., C. III, s. 33.

¹¹⁶ Sehl b. Abdullah.

¹¹⁷ Beyhakî’nin nakline göre bu söz Sehl b. Abdullah’a aittir. Bkz. Beyhakî, *Şuabu’l-îmân (Trc.)*, C. II, s. 293. Ancak burada son cümle: “Tevekkülü tenkit eden, tevhidi tenkit etmiş olur.” şeklindedir.

¹¹⁸ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, C. III, s. 32.

¹¹⁹ A.e., C. III, s. 39.

denildiğini aktaran Mekkî, geleceğe dönük rızık endişesi taşımayı doğru bulmamaktadır. Bu anlamda onun, ilk dönem zâhidlerinden itibaren örneklerini görebileceğimiz günlük rızık anlayışını büyük ölçüde benimsediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, tevekkül eden kişinin rızkını beklemesini tevekkülünde bir noksanlık sebebi olarak saymaz. İnsanın zayıf ve muhtaç olarak yaratıldığına işaret eden Mekkî, Allah katında kendisine takdir edilen rızka yönelen kimsenin aslında bu rızkı taksim edene yöneldiğini ileri sürmektedir.¹²⁰

Mekkî gerçek tevekkül ehlinin halini açıklarken, bu kimselerin diğer insanlardan herhangi bir beklenti içinde olmadan, onların ellerindekilere tamah edip sıkıntıya girmeden kalp sükûnetini sağladıklarından bahseder.¹²¹ Böyle bir tavrın açıkça işaret ettiği anlam ise, takdire rıza göstermektir. Bunun sağlanabildiği bir durumda Mekkî, çalışmayı tevekküle engel görmez. Ona göre, tevekkül ehlinin ticaretle veya herhangi bir meslekle iştigal etmesinin önünde bir engel yoktur. O, böyle bir kimsenin, işlerinde sürekli Allah’a nazar ettiği için kendi bildiği sanatla bir şey artırmaya çalışmayacağını; rızkın, fayda ve zararın sadece Allah’tan geldiğini kesin olarak bilen birisi olarak, insanların rahat ettiği basit şeylerle onun huzur ve sükûn bulmayacağını ifade eder.¹²²

Mekkî’ye göre, sebeplere sarılan tevekkül ehlinin en önde gelen özelliklerinden birisi, rızık için çalışıp çabalarken kendisine takdir edilen rızka razı olma bilinci ile hareket edip rızkı hususunda kanaat sahibi olmasıdır. Böyle bir kişi rızkına sebep yapılan yolda önüne gelen işlerde çalışarak, içinde bulunduğu halde yapmak durumunda olduğu şeylere razı olur.¹²³ O, takdire razı olmayı tevekkül eden bir şahıs için gerekli görürken, diğer taraftan onun Allah’tan dünyasını güzelleştirecek ve âhirette kendisine yüksek dereceler kazandıracak şeyleri istemesini tevekkülü için bir engel olarak görmez. Bunun sebebi ise, ona göre, bütün işlerini Allah’a havale eden o kişinin bu isteğiyle Allah’ın rızasından başka bir şey düşünmemesidir.¹²⁴

Mekkî’nin tevekkül ve kesb ilişkisinde zıtlığı ortadan kaldıracak yukarıdaki yaklaşımını, zahirde hareketle meşgul olmanın kalpteki tevekküle zıt

¹²⁰ A.e., C. III, s. 156.

¹²¹ A.e., C. III, s. 27.

¹²² A.e., C. III, s. 28.

¹²³ A.e., C. III, s. 80.

¹²⁴ A.e., C. III, s. 155.

olmadığını söyleyen Kuşeyrî’de¹²⁵ de takip etmemiz mümkündür. Ona göre, bu durumdaki bir kişi eğer takdirin Allah’tan olduğunun bilinci ile hareket ediyorsa, bir şeyi elde edemediği zaman buna rıza gösterirken elde ettiği zaman bunu Allah’ın bir lütfu olarak görür.¹²⁶ Tevekkül-kesb ilişkisini takdire rıza üzerinden yorumlayan bu yaklaşım, Mekkî’nin ortaya koyduğu yaklaşım ile büyük oranda benzerlik göstermektedir.

Diğer taraftan Mekkî, takdire rızanın esas alınması halinde çalışmayı tevekküle engel görmeyen anlayışın sağlamasını yapmayı da ihmal etmez. Ona göre, takdir edilmiş rızkın değişmeyeceğini bilen bir kişi, bu rızkın bir acizlik veya tembellik ile noksanlaşmayacağını da bilir.¹²⁷ Bu düşüncenin diğer bir ifadesi, çalışıp kazanmanın rızkı artırmayacağını kabul etmektir. Bu yaklaşımın dayanak noktası, rızkın sebep ve vasıtalarını temel olarak iki yolda toplamasıdır: Birincisi, rızkın insana hareket etmeyip oturduğu halde gelmesi, yani bir anlamda sebebe başvurmadan rızka ulaşmaktır. İkincisi ise, insanın rızkı elde etmek için hareket edip onun peşine düşmesi, yani sebeplere sarılarak rızka ulaşmaktır. İki durumda da rızkın ve rızkı verenin bir; hareket edip rızkın peşinde koşan ile sakin halde oturana rızık veren kudret ve hikmetin aynı olduğunu, sadece hükümlerin farklılaştığını ifade eden Mekkî’ye¹²⁸ göre sebeplere sarılma veya sarılmama arasında rızka ulaşma noktasında herhangi bir farkın olmadığı söylenebilir. Aynı düşüncüyü Sülemî de fakiri tanımlarken şu şekilde dile getirir: “*Fakirin hükmü, gökten ineni bekleyerek rızayla oturmasıdır. Yaşamı kolaydır. Halinden memnundur. Kesb ve hareketin kulun rızkını artırmadığını, onları bırakmanın da rızkı azaltmadığını bilir. Çünkü rızıklar, kulların dilemesiyle değil, Mabud’un dilemesiyledir.*”¹²⁹

Rızıkla ilgili meselelerde insanların bazı tutumlarını eleştiren Mekkî’nin, özellikle fakir görünümlü veya çalışıp kazanmadığı anlaşılan kişilere yönelik onların geçim yollarını sorgulayıcı tavırlardan hoşlanmadığı görülmektedir.¹³⁰ Karşısındaki şahsın çalışmadığını düşünerek onun geçimini nereden temin ettiğini merak etmek,

¹²⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 249.

¹²⁶ A.e., s. 249.

¹²⁷ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, C. III, s. 34.

¹²⁸ A.e., C. IV, s. 233.

¹²⁹ Sülemî, *Tasavvufa Giriş*, s. 90.

¹³⁰ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, C. III, s. 69.

onun nazarında, o kişinin Allah'ın rızık veren olduğuna iman etse dahi bunun hakikatini anlamamasının bir göstergesi olmalıdır. Bu tür insanların günlük ihtiyaçlarını alıştıkları yerlerden karşılamayı veya bu rızıkları kendilerinin tercihine uygun şekilde akıl ve mantık ölçüleri içinde elde etmeyi arzu ettiklerini söyleyen Mekkî, Allah'ın takdir ve tedbirine rıza göstererek kendilerini dilediği gibi ve dilediği kişiler üzerinden rızıklandırmasına razı olmadıklarını, yani işlerini Allah'a havale etmediklerini ileri sürmektedir. Ona göre, elde edecekleri mal ile övünmeyi, gururlanmayı ve insanlarla yarış yapmayı amaçlarken tevazu sahibi olmaya, fakirliğe ve miskinliğe de yanaşmayan bu insanların, rızık vasıtalarına verdikleri önemden dolayı tevhid anlayışları noksan ve yakînleri zayıftır.¹³¹

Tevekkülün takdire rıza ile birlikte ele alınması, takdir edilenin zenginlik veya fakirlik olması durumunda kişinin nasıl hareket edeceğinin de belirlenmesini gerektirmektedir. Buraya kadar gördüğümüz kadarıyla Mekkî, tevekkül ehlinin tutum ve davranışlarını ele alırken rızayı, zengin olmaya karşı bir etken olarak ortaya koymuştu. Fakat onun, rızayı tevekkülün bağlamından çıkardığı zaman onu daha farklı şekilde yorumladığı veya en azından sadece fakirlikle sınırlamadığı görülmektedir.

Mekkî, rızayı yorumlarken İbn Mes'ud'un şu sözüne atıf yapar: “*Fakirlik ile zenginlik kulu Rabbine götüren iki binektir. Ben onlardan hangisine bineceğime aldırış etmem. Eğer önüme fakirlik gelirse sabrederim, zenginlik gelirse onun da bir bedeli vardır (ki o da şükür ve cömertliktir).*”¹³² Bu söz kısaca, fakirlik ve zenginlik arasındaki tartışmayı rıza üzerinden bitirebilecek bir anlayışa işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, rızanın fakirlikten zenginliğe taşınabilirliğini kabul etmek, aynı zamanda fakirlik ve zenginlik arasındaki menfi ilişkinin ortadan kalkmasına olanak sağlayabilir.

Kuşeyrî de Mekkî'nin bu konu ile ilgili yaklaşımını sürdürmektedir. O, rızayı ele alırken sahabeden bir rivayete yer verir: Ebû Zer'in “*Benim için fakirlik zenginlikten daha çok sevimlidir; hastalık sıhhaten daha fazla arzuya şayandır.*” sözünü kendisine soranlara Hz. Hüseyin'in yorumu, Allah'ın kendisi için yaptığı tercihe güvenenlerin yine O'nun kendisi için irade ettiği şeyden başkasını temenni etmeyecekleri şeklinde olmuştur.¹³³ Kuşeyrî, rızayı sadece fakirlik durumu ile

¹³¹ A.e., C. III, s. 70.

¹³² A.e., C. III, s. 169.

¹³³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 278.

sınırlamayan ve onu zenginlik açısından da ele alan bu görüşü zikrederek, bir anlamda zenginliğin küçümsendiği anlayışa eleştirel bir bakış getirmiştir.

Bununla birlikte zenginlikte rıza sahibi olmanın kolay olmadığı, Mekkî'nin bu konuya dair uyarılarından anlaşılmaktadır: Rızayı zenginlikte mümkün görmek, zenginliğin tehlikelerinden uzak durabilen kişiler için geçerli sayılabilir. Mekkî bu hususta, haline rıza göstermeyi sahip olduğu cimriliğe bir delil olarak kullanan veya dünya işlerine fazlaca dalmayı ve zenginliği fakirliğe tercih etmeye bir sebep gören insanları örnek vererek rıza ile zenginlik arasında bir sınır koymaya çalışır. Diğer bir deyişle o, insanı bolca infak etmekten, başkalarını nefesine tercih etmekten, sahip olduğu maldan gönlünü çekmekten ve onu elden çıkarmaktan kendisini alıkoyan hali “rıza” olarak gören insanların bu anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre gerçek rıza hali, bol nimet ve mal biriktirmek hoş görülmediğinden dolayı, kişiye mala sıkıca sarılmayı ve fazla mal edinmeyi emretmez.¹³⁴ Rızayı başlı başına güzel bir haslet olarak değerlendirmeyen Mekkî, onu ancak sabrın ve şükrün yerine getirildiği durumlarla sınırlamaktadır. Bu anlamda o, bir kişinin dinî yönden noksanlık içinde iken dünyevi bakımdan fazla mala sahip oluşuna rıza göstermesini, onun amellerinin en kötüsü olarak saymaktadır.¹³⁵

2.2. Kesb Sorununun Çözüm Noktası: Aile Yükümlülüğü

Sûfî müelliflerin tevekkülü müstakil bir mesele olarak ele aldıkları yerlerde, onu bir şekilde kesble ilişkilendirse de “çalışmama” problemini çok dikkate almadıkları görülmektedir. Bunun muhtemel bir nedeni, tevekkülün daha çok kişinin bireysel yaşamına yönelik bir anlayış olarak sunulması veya onun toplumsal hayata bakan yönünün öne çıkarılmamasıdır. Bu anlamda, tevekkülü sûfinin bireysel yaşamı üzerinden yorumlamak tevekkül-kesb sorununu çözmeye yönelik teşebbüsleri kendi içinde barındırsa dahi çözüme ulaşmada yeterli olmamaktadır. Dolayısıyla, tevekkül-kesb tartışmasını ister sûfîlerle toplumun diğer kesimleri arasında isterse tasavvufla diğer din bilimleri arasında görelim, tevekkülün toplumsal hayata bakan yönünü ele almadan bu tartışmayı nihayete erdirmenin imkânı yoktur. Kanaatimizce çalışmama sorununun kilitlendiği yer de burasıdır. Sûfî müellifler, işte bu noktada sûfîlerin

¹³⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. III, s. 193.

¹³⁵ A.e., C. III, s. 194.

uzlaşmaya açık yaklaşımlarını ortaya koyarak aile sorumluluğu üzerinden tevekkül ve kesb arasındaki menfi ilişkiyi yumuşatmaya çalışmışlardır.

Sûfî müellifler, kesbi tevekküle engel gören anlayışa karşı bazı sınırlar çizerek kesb ve tevekkül arasında mutlak bir zıtlık ilişkisi kurmanın doğru olmadığını ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda onlar, tevekkül-kesb tartışmasında büyük ölçüde fikhın belirleyici rolünü benimseyerek onun toplum hayatına yönelik ortaya koyduğu kuralları veya görüşleri dikkate almışlardır. Bu tartışmada sûfî müelliflerin üzerinde durdukları en belirgin sınır ise aile yükümlülüğü olmuştur. Bu anlamda onlar, ailesi olan ve onlara bakmakla yükümlü bulunan bir şahsın çalışması gerektiği fikri üzerinden kesb-tevekkül ilişkisini yeniden yorumlamışlardır.

Kelâbâzî *Ta'arruf*'ta, çalışıp kazanmanın hükmüne dair sûfîlerin bazı görüşlerini ele alırken şöyle der: "*Sûfîlere göre, bakmakla mükellef olduğu kimselerin geçimini sağlamak durumunda bulunan kimseler için para kazanmak farzdır.*"¹³⁶ Bu ifade öncelikle, onun sûfîler arasında bu konuda bir görüş ayrılığı olmadığına inandığının bir işareti olarak değerlendirilebilir. O, Cüneyd-i Bağdâdî'nin çalışmayı nafile bir ibadet olarak gördüğünü aktardıktan sonra, diğer sûfîlerin tek başına yaşayan bir şahıs için çalışıp kazanmayı mubah gördüklerini zikreder.¹³⁷ Burada çalışmanın hükmündeki farklılaşmayı ortaya çıkaran unsur evlilik veya aile sorumluluğudur. Dolayısıyla sûfîleri çalışıp kazanmaya zorlayan en önemli etkenin aile yükümlülüğü olduğu anlaşılmaktadır.

Serrâc evli bir kimsenin aile fertlerini Allah'a ısmarlayıp ihmal etmesinin âdâbdan olmadığını, onların her birisine ait görevleri yerine getirmesi gerektiğini söylerken¹³⁸ bu durumdaki bir sûfinin ailesinin geçimi için çalışıp kazanmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Serrâc'a göre bir sûfî, aile sorumluluğunu artıracak şekilde tercihlerde bulunmaktan kaçınmalıdır. Mesela böyle bir tercih, zengin bir kadınla evlenmek olabilir. Bu durumdaki bir sûfinin, zengin hanımının istekleri için daha çok çalışıp kazanması icap edebilir. Ona göre, bir sûfinin

¹³⁶ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 127.

¹³⁷ *A.e.* s. 127.

¹³⁸ Serrâc, *Lüma'*, s. 236.

varlıklı bir kadınla evlenmesi ve onun himayesine girmesi uygun değildir; aksine evliliğin âdâbı, yoksul bir kadınla evlenip ona adalet ve insafla muamele etmektir.¹³⁹

Ebû Tâlib el-Mekkî kendi yaşadığı devirde, nefesine hâkim olan, evlilik yüzünden günaha düşme tehlikesi bulunmayan ve fitneye düşmekten emin olan mürit için evliliği terk etmenin daha faziletli olacağını ifade etse de¹⁴⁰ onun genel yaklaşımı, evliliği bekârlığa üstün tutmak şeklindedir.¹⁴¹ Bu yaklaşımını, evliliğin sünnet oluşu bağlamından hareketle ona teşvik edici tarzda sunduğu delillerde izlememiz mümkün olmakla birlikte tüm bunların özetini onun şu ifadesinde görebiliriz: “Ailesi ve çocukları kişiyi Allahu Teala’ya kulluktan alıkoymuyor ise, bu kişi çoluk çocuk sahibi olmayan kimseden daha üstündür.”¹⁴² Bununla birlikte bu genel yaklaşımın sûfiler söz konusu olduğunda daha farklı bir hale büründüğünü de söylemeliyiz. “Himmetinin yüceliğinden dolayı evlilik düşüncesi kendisini meşgul etmeyen mutmain bir nefse, Rabbine karşı huşu ile dolu bir göze, haşyet ve sükûnet dolu bir kalbe sahip olan kimselerin evliliği terk etmeleri daha güzel olur.”¹⁴³ Onun evlilikle ilgili bu görüşlerinde çoğunlukla insanların içinde bulunduğu halleri dikkate aldığı, evlilik ve bekârlık arasında kurulacak herhangi bir üstünlük ilişkisini ise bu doğrultuda yorumladığı görülmektedir.

Mekkî, bekârlığın tercih edilme sebeplerini zikrederken bunları çoğunlukla bir temel etken üzerinden ele alır, o da kişinin aile sorumluluğunu yerine getirememesi ihtimalidir. Burada ise sorumluluk daha çok ailenin geçimi ile ilgilidir. Bu anlamda o, bekârlığın tercih edilme sebeplerinden birisi olarak kazanç yollarının bozulmuş olmasını sayar.¹⁴⁴ Bîşr b. Hâris’in “Eğer bakmakla yükümlü olduğum ailem bulunsaydı, maişet derdiyle köprüyü tutup cellatlık yapmaktan korkardım!”¹⁴⁵ dediğini nakleden Mekkî, geçimi helâl yollardan temin etmenin oldukça zorlaştığı bir duruma işaret ederek bekârlığı bu noktada geçim sıkıntısını hafifletmenin bir yolu olarak görür. Ayrıca o, fakirlere karşı yükümlülüklerini yerine getirmeyen zenginlerin tutumuna da dikkat çekerek evli olan fakirlerin zenginlerin ihmalinden dolayı geçim sıkıntısına

¹³⁹ A.e., s. 236.

¹⁴⁰ Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, C. IV, s. 403.

¹⁴¹ A.e., C. IV, s. 412-425.

¹⁴² A.e., C. IV, s. 445.

¹⁴³ A.e., C. IV, s. 446.

¹⁴⁴ A.e., C. IV, s. 404.

¹⁴⁵ A.e., C. IV, s. 407. Ayrıca bkz. A.e., C. IV, s. 403.

düşüklerini ve bunun da bazı kişiler için evlilikten kaçınmanın bir sebebi olabileceğini ifade eder.¹⁴⁶ Dolayısıyla maişetini helâl yollardan temin etmekte zorlanan ve kendisine yardımda bulunulmayan bir kişi, ailesi olması durumunda onların maişetini temin etmekte daha fazla zorlanacağından dolayı sûfilerden bir kısmının bu duruma düşmemek için evlenmediği anlaşılmaktadır.

Bekârlık konusundaki görüşlerini çoğunlukla sûfilerin belirli bir kesimine yönelik ve mahdud bir alanda dillendiren Mekkî, evlilik veya aile söz konusu olduğunda ise meseleleri daha geniş bir çerçevede ele almaktadır. Bu noktada onun, ailevî münasebetlerin bir sûfinin dindarlığı için eksiklikten ziyade bir artışa sebep olabileceği şeklinde bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Sabrın çeşitlerinden birisini, çoluk çocuğun maişetini kazanırken, onlara infak ederken ve onlardan gelen sıkıntılara katlanırken gösterilen sabır olarak zikreden Mekkî, evlat ve ailede Allah'a götüren birçok sebeplerin olduğunu ve bunların en üst seviyesinin ise Allah'ın takdirine rıza gösterip O'na tevekkül etmek olduğunu söylemektedir.¹⁴⁷ Ayrıca o, kişinin bakımıyla yükümlü olduğu kimseler için çalışıp kazanmasının, onun Allah katındaki derecesinden bir şey eksiltmeyeceğini, aksine bu gayretinden dolayı sevabının ve derecesinin artacağını ileri sürmektedir.¹⁴⁸ Diğer bir deyişle Mekkî, sabır ve tevekkül konusunda evli kişileri bekârlardan farklı bir şekilde değerlendirirken onların aileleri için katlandıkları zorlukları sabrın bir çeşidi olarak övmekte, çalışıp kazanmalarının ise tevekkül için bir engel teşkil etmeyeceğini ifade etmektedir.

Kişinin ailesinin geçimi için çalışıp kazanması ile ilişkili olan önemli meselelerden birisi mal biriktirmektir. İlk dönem zâhidlerinde ve onları takip eden yakın asırlarda sûfilerin çoğunlukla kısa emel sahibi olmalarının bir gereği olarak günlük rızık anlayışına sahip olduklarını ve bunun da bir yönden onların tevekkül anlayışı ile ilgili olduğunu görmüştük. Bu bakımdan ailesi olmayan bir sûfinin günlük rızıkını elde ederek yaşamına devam etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Fakat ailesi olan bir sûfi için bu anlayışı sürdürmenin imkânı ne olacaktır? Uzun yaşama beklentisiyle birlikte tevekkül sahibi olmanın sahih olduğunu dile getiren Mekkî, tevekkül ehli için böyle bir beklentinin sınırını kırk gün olarak çizirken aynı zamanda bunu mal

¹⁴⁶ A.e., C. IV, s. 404.

¹⁴⁷ A.e., C. II, s. 258.

¹⁴⁸ A.e., C. III, s. 78.

biriktirmenin sınırı olarak da belirlemektedir.¹⁴⁹ Bununla birlikte o, mal biriktirmenin normal karşılanabileceği bazı durumlardan bahsederek kişinin ailesinin ihtiyaçlarının ötesinde ileriye dönük mal biriktirebileceği ile ilgili olumlu bir tavır gösterir. Bunu onun şu sözünden çıkarmamız mümkündür:

“Ailesinin kalben huzur bulması, Allah’tan razı olmaları, ailesinin kendi üzerindeki haklarını yerine getirmek ve kendini tamamen Rabbine ibadete verebilmek için kenarda mal biriktiren de faziletli bir kimsedir. Bu konuda ittifak edilmiştir; çünkü o, bu durumda Rabbinin hükmünü yerine getirirken sorumlu olduğu kimselerin ihtiyaçlarını da yerine getirmektedir.”¹⁵⁰

Mekkî bu yorumunu, Hz. Peygamber’in kendi ailesi için bir senelik yiyecek biriktirmesine ve bununla insanlara yol açıp kendilerine uymasını sağlamak istemesine dayandırırken, Hz. Peygamber’in bazı sahâbîlere yarın için bir şey biriktirmeyi yasaklamış olmasını da yüksek makam sahiplerinin kendisine uymasını sağlamak istemesine dayandırmaktadır.¹⁵¹ Diğer bir deyişle, onun mal biriktirmeyi ve emel sahibi olmayı herhangi bir kıstasa tâbi tutmadan menfi bulmak yerine bir sınır dahilinde insan hayatında onlara yer açmış olması önemlidir. Bu tutumu, onun meseleleri ele alırken ruhsat-azimet ayrımını¹⁵² ve insanların farklı durumlarını göz önünde tuttuğunu gösterirken, sûfilere yönelik tevekkül üzerinden getirilen eleştirilere de bir cevap niteliğinde olduğu söylenebilir.

Hücvîrî’nin evlilik konusundaki yaklaşımı ise diğer müelliflere göre daha farklıdır. O, kendi yaşadığı zamanda bir sûfinin lüzumsuz fazlalıklara arzusu olmayan bir aile bulmasının imkânı olmadığından bahsederek bundan dolayı sûfilerden bir grubun bekârlığı tercih ettiğini söyler.¹⁵³ Yani mesele, aile sorumluluğunu üstüne alacak sûfinin aslında zorunluluktan ziyade daha birçok farklı yükün altına girecek olma ihtimalidir. Bir sûfinin kendisi gibi riyazeti esas alacak ve dünyalıklara karşı arzusu olmayacak bir aile efradına sahip olabilmesinin zorluğunu bu açıdan değerlendirebiliriz. Dolayısıyla böyle bir durumda aile sorumluluğunu almaktan

¹⁴⁹ A.e., C. III, s. 87-88.

¹⁵⁰ A.e., C. III, s. 83.

¹⁵¹ A.e., C. III, s. 83.

¹⁵² “İşte bütün bunlar gösteriyor ki, mal biriktirmenin sınırı, ariflerin müşahade derecelerine göre daralır veya genişler; çünkü dinimiz ruhsatları ve azimetleri beraberce getirmiştir. Dindeki azimetler, kuvvetli ve tahammül edebilenler için konmuştur; ruhsatlar da zayıf ve sıradan insanlar içindir.” A.e., C. III, s. 89.

¹⁵³ Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, s. 424.

kaçınmak bir sûfî için daha tercih edilebilir bir yol olarak görülmektedir. Evlenen sûfilerin işlerinin değiştiğini ve hallerinin başkalaştığını söyleyen Hücvîrî, tasavvuf yolunun temelinin bekârlık üzerine kurulduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁴ Bu yaklaşımıyla Hücvîrî, sûfî müellifler arasında kesb sorununa karşı uzlaşmaya yanaşmayan tek müellif olarak dikkat çekmektedir.

2.3. Azimet ve Ruhsat Arasında: Kesbin Hükmünde Uzlaşının Sağlanması

Sûfî müelliflerin kesb-tevekkül tartışmalarında ara yolu bulmaya yönelik teşebbüslerini açık bir şekilde onların kesbin hükmüne dair ileri sürdükleri görüşlerde takip etmemiz mümkündür. Esas itibarıyla çalışmama sorununu sûfilerle ilişkilendiren yaklaşımlara cevap verme üzerinden gelişen bu görüşlerin iki boyutta şekillendiğini görmekteyiz: Birincisi, kesbin fikhî açıdan hükmü üzerinde bir görüş birliği sağlayarak sûfilere onu mutlak mânada haram sayan gruplardan ayırtmak ve bununla irtibatlı olarak da kesbin tevekküle engel olmadığını ortaya koymak. İkincisi ise, kesbin hükmüne dair meselelerde fazilet bakımından bir derecelendirmeye giderek sûfilere diğer insanlardan ayırtmak.

Kelâbâzî, sûfilerin kazanırken uyanık olmak, araştırmak ve şüpheli şeylerden kaçınmak şartıyla ziraat, ticaret ve sanat gibi şeriatın mubah kıldığı yollardan kazanç sağlamanın helâl olduğu konusunda görüş birliği içinde olduklarını söyler.¹⁵⁵ Onun bu söyleminin, ilk bakışta, kazancı haram gören bazı zümrelerle sûfilere ayırttırmaya yönelik olduğu açıktır. Diğer yandan bunu, kazanca yönelik menfi tutum ile onu haram gören anlayış arasındaki farkı ortaya çıkarmaya çalışan bir yaklaşım olarak görmemiz de mümkündür. Bu bakımdan Kelâbâzî, sûfilere kazancın hükmü konusunda ortak bir paydada buluşturmaya çalışmaktadır ki o da belirli şartların sağlanması halinde kesbin helâl olmasıdır.

Kesbi haram gören grupların bu kanıya varmalarında etken olan hususlardan birisi, kazanç yollarındaki bozulma ve bununla irtibatlı olarak helâl kazanca ulaşmanın imkânsızlığı düşüncesidir. Burada sûfilere bu gruplardan ayıran taraf ise, onların helâl kazancın imkânsızlığına değil zorluğuna kâni olmalarıdır. Sûfilerden bir kısmının bu

¹⁵⁴ A.e., s. 425.

¹⁵⁵ Kelâbâzî, Ta'arruf, s. 126.

düşünce ile çalışmayı terk ettiklerini görmüştük. Sûfî müellifler bu farka dikkat ederek sûfîleri kesbi haram gören gruplardan ayırmaya çalışmışlardır. Mesela Mekkî, helâl kazancı aramak insanlara farz kılındığı için onun mevcudiyetinden söz edilebileceğini; fakat helâl rızık yolları dar ve bu yollarda rızık elde etmek çok meşakkatli olduğundan helâl yoldan rızka ulaşmanın yorucu, neticede insanın eline geçenin ise az olacağını ifade eder.¹⁵⁶ Bu yaklaşım aynı zamanda helâl rızık yollarındaki zorluğa binaen helâl kazancı imkânsız görenlere yönelik bir eleştiri içeriyor olabilir. Bu bakımdan Mekkî'nin, zorluklara rağmen helâl kazancı imkân dahilinde görmesi ve bu yolda çalışmayı önemsemesi dikkat çekicidir.

Çalışıp kazanmanın aslında farz olmadığını söyleyen Mekkî, ancak iki durumda bunun farz olabileceğini belirtir. Birincisi, kişinin nafakası olmayan bir ailesinin olması; ikincisi ise, çalışıp kazanmama halinde zayıf düşerek farzları yerine getirmekten aciz kalmaktır.¹⁵⁷ Bu iki şartın sağlanmaması halinde çalışmanın bir zorunluluk olarak telakki edilmesi düşünülemez. Diğer bir deyişle, sûfîleri bu iki şartın dışında çalışmaya zorlayan herhangi bir şartın olmadığı söylenebilir. Kelâbâzî kesbin farziyeti hususuna açık bir şekilde değinmese de evli sûfîler için ailelerine bakmakla yükümlü olmalarından dolayı kesbin kendilerine farz olacağına işaret ederken, bekâr sûfîler için ise çalışıp kazanmanın mubah bir amel olduğunu kabul eder.¹⁵⁸ Burada Mekkî ve Kelâbâzî'nin yaklaşımı, kesbi temelde mubah bir eylem olarak kabul etmekle birlikte farz olabileceği durumları ortaya koyarak kesbin hükmü ile ilgili sınırları tespit etmektir.

Serrâc *Lüma*'da, sûfîlerin kesb ve sebeplere sarılma adabına dair bölümde önceki sûfîlerin kesble ilgili bazı yorumlarını ele alırken bunlar arasında bir değerlendirme yapmamaktadır. Onun sûfîlerden naklettiği örneklerin birkaç konu başlığı altında toplanması mümkün olmakla birlikte, genel olarak bunların kesin bir hüküm veya düşünceye yönelik olmadığını da söylememiz gerekir. İlgili bölümde bir tarafta kesbin mubah ve tabîî bir eylem olduğu ve buna karşı çıkmanın doğru olmadığına dair rivayetleri bulabilirken, diğer tarafta çalışıp kazanmayı terk eden sûfîlerle ilgili örnekler verilmektedir. Yine aynı kısımda, çalışıp kazanan bazı sûfîlerin

¹⁵⁶ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. IV, s. 603.

¹⁵⁷ A.e., C. III, s. 82-83.

¹⁵⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 127.

günlük geçimlerini elde ettikten sonra o günkü çalışmalarını bıraktıklarını zikreden rivayetlerin yanı sıra, helâl kazanç ve aile efradının nafakasını temin etmek için çalışmanın teşvik edildiği bir rivayete ve çalışıp kazanan bazı sûfilerin infakına dair birkaç örneğe de yer verilmektedir.¹⁵⁹ Serrâc'ın kesb konusunda sûfilere ait birçok farklı uygulamayı ve yaklaşımı bir arada sunup bunlar arasında bir üstünlük veya fazilet açısından herhangi bir yorumda bulunmaması, onun kesbin hükmü hususunda tek bir görüşe bağlı kalmadığını göstermektedir.

Kesbe yönelik menfî söylem, onun haram oluşu üzerinden geliştiği kadar, dindarlık açısından bir engel olarak telakki edilmesi üzerinden de gelişmiştir. Bunun farkında olan sûfî müellifler, kesbin tevekküle ve bununla irtibatlı olarak dindarlığa menfî etkisi olmadığı üzerine birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda onlar, kesbi haram görmeye karşı çıkan anlayışın bir uzantısı olarak, çalışıp kazanmayı herhangi bir ailevî sorumluluğu gerektirmese dahi, yapılmasında sakınca olmayan bir eylem olarak görmüşler ve bunun bir sûfinin dindarlığına etki etmediği düşüncesini savunmuşlardır. Mesela Kelâbâzî, kesbi bekâr sûfilerin tevekkülü ve dindarlığı açısından bir kusur olarak görmemektedir.¹⁶⁰ Bu yaklaşımıyla o, kesbi haram gören zümreleri sûfilerden ayırmanın yanında sûfileri kesb-tevekkül-dindarlık söylemi ile irtibatlandırdığı ve onlar açısından meseleyi çözmeye çalıştığı söylenebilir. Diğer bir deyişle o, sûfiler arasında kesbe menfî yaklaşanlara eleştirel bir tavır ortaya koyarak en azından kesb-tevekkül tartışmasını bitirmeye yönelik bir tutum sergilemektedir.

Sûfî müelliflerin kesbin hükmüne dair değerlendirmeleri, genel olarak, İslâm ilim geleneğinde fıkıh ilmi ile uzlaşmanın birer göstergesi olarak yorumlanabilir. Onların sûfileri öncelikle kesbi haram sayan görüşlerden uzaklaştırıp bazı sûfiler tarafından kesb-tevekkül arasında kurulan menfî ilişkiyi de yumuşatmaya dönük gayretleri, çalışmama sorunu temelinde gelişen kesb meselesini doğrudan fıkıhın belirleyici olduğu bir çerçevede ele almalarına sebep olmuştur. Böylece kesb üzerinden de olsa, en azından sûfilerin bu konuda “İslâm dışı” bir hareketi temsil etmedikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat sûfî müelliflerin, sûfileri kendisine “Ehl-i sünnet” diyebileceğimiz ve müslümanların çoğunluğunu temsil eden bir grupla uzlaştıran ve onların içinde konumlandıran bu yaklaşımı daha farklı bir boyuta

¹⁵⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 223-224.

¹⁶⁰ Kelâbâzî, **Ta'arruf**, s. 127.

taşıdıklarını söylemeliyiz. Bu boyut ise, kesbin hükmüne dair meselelerde müslümanlar arasındaki farklılıkları dikkate alarak onları derecelendirmek ve böylece sûfileri diğer müslümanlardan ayrı bir yerde konumlandırmaktır. Meselenin bu boyutu, sûfilerin kendi aralarında çalışmama problemini nasıl çözdüklerine dair ipuçlarını barındıran yerdir.

Kelâbâzî, her ne kadar belirli şartlar dahilinde çalışıp kazanmayı helâl bir eylem olarak görüp bunu dindarlık veya tevekkül açısından bir engel olarak telakki etmese de gerçek anlamda tevekkül edebilen bir kişi için çalışmaktansa Allah'ın kendisine yüklediği diğer vazifelerle meşgul olmasını daha doğru bulmaktadır.¹⁶¹ Onun kesb-tevekkül ilişkisine dair yaklaşımı, haramlık-helâllik noktasından ziyade bu ilişkinin tevekkül boyutunda kişinin göstereceği doğruluğa dayandığı görülmektedir. Yani o, tam anlamıyla tevekkül edebilen bir sûfî için çalışmanın gerekliliğini ortadan kaldıran bir görüşü dillendirmektedir.

Serrâc'ın kesbin hükmüne dair yaklaşımı da onun mubahlığı noktasındandır. Fakat burada mubahlık anlayışı, kazancı haram görmenin zıddı bir durumdan ziyade onu bir ruhsat olarak telakki etmeyi ifade etmektedir. Buna göre, çalışıp kazanmak ve mal biriktirmek haram olmasa da bir sûfî için ruhsatın ötesinde değerlendirilemez. Serrâc'ın, çalışıp kazanma ve biriktirmeye dair Allah'ın mubah ve ruhsat şeklindeki lütuf ve genişliği olmasaydı insanların helâk olacaklarını, zira Allah'ın insanları mal toplamaya, üretime ve ticarete çağırmadığını, sadece onların bu konudaki zaafılarını bildiği için onlara ruhsat ve izin verdiğini söylemesi, onun bu husustaki yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.¹⁶² Kişinin ruhsatlarla ilgisinin onun imanındaki zaaf ve nefsinin dünya hazlarına meyli sebebiyle olduğunu ileri süren Serrâc, kendileri için kaçınılmaz bir görev olan sabır ve kanaatin acı yükünü taşımanın zorluğu karşısında zorlanan bu kişiler için ruhsatın bir yol olabileceğine işaret etmektedir.¹⁶³

Serrâc'ın bu noktada kaçınılmaz olarak vardığı yer ise, azimetlerle ve ruhsatlarla amel eden insanlar arasında bir ayrıma gitmesidir. Allah'ın azimetlerle amel etmeyi sevdiği gibi duruma göre ruhsatlarla amel etmeyi de sevdiğini ifade eden

¹⁶¹ A.e., s. 127.

¹⁶² Serrâc, **Lüma'**, s. 112.

¹⁶³ A.e., s. 113.

Serrâc,¹⁶⁴ bu görüşünü sûfiler dışındaki kişilerle sınırlamaya çalışır. Zira ona göre bu kişilerin ruhsatlarla amel etmelerini gerektirecek bazı engelleri ve meşguliyetleri olabileceğinden dolayı onlar bu konuda mazurdurlar.¹⁶⁵ Ruhsatlara bağlanmayı âvâmın yolu olarak gören Serrâc, sûfilerin âdâbını ise “*farzlarda en ihtiyatlı olan hükme yapışmak, şeriat ilminde en sağlam olana sarılmak*” şeklinde ifade eder.¹⁶⁶ Bu anlamda o, kesb meselesini azimet-ruhsat çerçevesinde yorumlayarak sûfileri bu bakımdan diğer insanlardan ayırtırmaya çalışmaktadır.

Sûfiler böyle bir anlayışı benimseler dahi ruhsatların en azından bir kısmını uygulama noktasında bazı istisnaları kabul etmişlerdir. Mesela Serrâc’ın tasavvufun üç esası ile ilgili yorumu, sûfilerin ruhsatların sınırını nasıl belirlediklerine dair bir işaret olarak değerlendirilebilir. Büyük ve küçük tüm haramlardan sakınmayı, kolay ve zor bütün farzları işlemeyi, hayatın devamı için gerekli olanlar müstesna dünyayı ehl-i dünyaya bırakmayı tasavvufun üç esası sayan Serrâc, Hz. Peygamber’in dünyalık olarak saymadığı dört şey -açlığı giderecek lokma, avret mahallini örtecek giysi, başını sokacak bir yuva ve salih bir eş- haricinde mal biriktirmeyi, başkalarına vermemeyi, dünyalıkları artırmaya düşkünlük göstermeyi ve mal ile övünmek gibi şeyleri insanın Allah ile ilişkisini kesen perdeler olarak görmektedir.¹⁶⁷

Diğer yandan Serrâc, çalışıp kazanma konusunda kişilerin kendi özel durum ve hallerini dikkate almaktadır. Mesela Hz. Ömer’in mescidde oturan bir topluluğa çalışıp kazanmalarını emretmiş olması, onların orada oturmalarının muhtemel sebebinin acizlik, tembellik ve insanlardan bir şeyler ummak olduğunu düşünmesinden dolayıdır. Buna karşın onun ashâb-ı suffanın mescidde oturmalarına karşı çıkmamasını ve onlara çalışıp kazanmalarını emretmediğini aktaran Serrâc,¹⁶⁸ çalışıp kazanmanın mutlak anlamda herkes için aynı şekilde değerlendirilemeyeceğine işaret etmektedir. Zira onun verdiği örnekler, çalışmama sebebinin farklılaştığı bir durumda onunla ilgili yaklaşımın da değişebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla ona göre, bir sûfiyi çalışmadığı için eleştirmek onun halini bilmeyen birisi için doğru bir davranış değildir.

¹⁶⁴ A.e., s. 166.

¹⁶⁵ A.e., s. 166.

¹⁶⁶ A.e., s. 189.

¹⁶⁷ A.e., s. 492-493.

¹⁶⁸ A.e., s. 146. Ayrıca o, her ne kadar ashâb-ı suffa bazen Hz. Peygamber’e kendi hallerinden şikâyetle bulunsa da Hz. Peygamber’in onlara maiyetlerini temin etmek için kazanç ve ticaret yollarına sevk etmediğini zikretmektedir. Bkz. A.e., s. 153.

Serrâc, bazı sûfîlerin zühd ve aza kanaat hususundaki tutumlarını eleştirerek onların birtakım yanlışlarına dikkat çeker. Ona göre basit giyinip az yemeyi alışkanlık haline getiren bu kişiler, nefislerine yumuşak davranan, mubahları işleyen, yiyeceklerin temizlerini yiyen kimselerin hallerini illetli görüp bu durumu manevi menzilden düşüş zannederler. Az ile yetinmeyi ve bolluktan kaçınmanın âdete bağlı olabileceğini ifade eden Serrâc, nefsi terbiye etmek haricinde bu konuda kişinin kendisini zorlamasını illetli bulmaktadır.¹⁶⁹ Buradan, mubahlarla iştigal etmenin zühd açısından menfi bir durumu iktiza etmeyeceğini benimseyen bir anlayışa varılabilir.

Bununla birlikte onun, sûfîlerin zühdle ilgili yanlışlarını ele alırken kesb konusunda onu ruhsat olarak görmenin ötesinde bir yaklaşım getirmediğini söylemeliyiz. Azıklarının çalışıp kazanmaya bağlayan ve buna güvenerek kendileri gibi kesb ile meşgul olmayanlara karşı çıkanların yanlışlığını söyleyen Serrâc; bu kişilerin halin sıhhat bulmasını yenilen gıdanın temizliğine bağlı sayan ve bunun da ancak çalışıp kazanarak sağlanabileceğine dair zanlarının doğru olmadığını ileri sürmektedir. O, kesbin tevekküle gücü yetmeyenler için ruhsat olduğunu söyleyerek bu hususta Sehl b. Abdullah'ın anlayışını tam anlamıyla sürdürmekte ve aslolanın tevekkül olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷⁰

Serrâc'ın bu yaklaşımında kesbin ruhsat olarak sayılması, bir sûfî nazarında kesbi tercih bakımından arka plana atabilir. Fakat bu, kesbin aşağılanması veya reddedilmesi gibi bir anlama mı gelmektedir? Bunu tam olarak doğrulamamız mümkün değildir. Zira o, sûfîler arasında kesb ile uğraşanları ta'n eden, hallerine güvenerek oturan ve zenginlerin kendilerini araştırıp bulmasını bekleyerek bunu da "hal" olarak gören bir grubun olduğundan bahsederek bunları eleştirmektedir. Çalışıp kazanmadan geri durmanın ancak yakîn ve sabır ile olabileceğini söyleyen Serrâc, bahsettiği kişilerin bu anlamda zayıf olduklarına işaret etmektedir. O, rızık talebini mubah görmesine rağmen iman gücüyle rızık endişesini terk etmenin daha sağlam ve faziletli bir yol olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷¹

Mekkî, bazı âriflerin belirli bir maaşı ve geçim sebebi olmayan kimseleri maaşı veya kazancı olan kimselerden daha faziletli gördüklerini; zira onların çalışmayı belirli

¹⁶⁹ A.e., s. 497-498.

¹⁷⁰ A.e., s. 498.

¹⁷¹ A.e., s. 498-499.

bir rızka bağlanmak olarak görüp kişinin maaş veya kazancına güvenerek kalbinin bunlarla huzur bulmasını bir hastalık olarak saydıklarını ifade eder.¹⁷² Çalışıp kazanmayı terk etmenin daha faziletli olduğunu düşünen bu âriflerin yaklaşımlarının temelinde tevekkül anlayışları vardır; buna göre belirli bir rızka bağlanmak tevekkülle bağdaştırılamadığı veya onun önünde bir engel olarak görüldüğü için çalışma terk edilebilir. Mekkî'ye göre kişi, belirli bir geçim sebebine dayanmadan huzurlu olabiliyorsa, yokluk halinde düşüncesini toplayabiliyorsa ve diğer insanların ellerindeki mallardan tamahını kesebiliyorsa, bu tevekkülde bir makamdır.¹⁷³ Mekkî, çalışmayı bıraktıktan sonra açlığa sabredebilen, az mala ve fakirliğe rıza gösterebilen bir kişinin kuvvetli bir sabra, güzel bir rıza haline, nefis sükûnetine ve kalp huzuruna ihtiyacı olduğunu, bunları yapabilen bir kişinin gerçek tevekkülü elde ettiği için çalışmayı terk etmesinin daha faziletli olduğunu ileri sürmektedir. Böyle bir kişi, çalışmasa da boş durmayıp neticede kendisi için daha faydalı ve faziletli işlerle meşgul olacağı için Mekkî'nin nazarında makbul bir kişidir.¹⁷⁴

Mekkî, önceki alimlerin zâhid kimseleri, helâl kazanıp Allah yolunda harcayan insanlardan daha faziletli gördüklerini aktardıktan sonra bunun bazı sebeplerinden bahseder. Bu sebeplerin çerçevesi ise büyük oranda rızkın takdir edilmiş olması meselesi üzerinden çizilmektedir. Buna göre, kendisine takdir edilen rızkın belli ve değişmeyecek olduğunun bilincinde olan bir kişi himmetini mal ve mülke değil âhirete yöeltebilir.¹⁷⁵ Böyle birisi rızkını kendi elleriyle kazanabileceği gibi -ki Mekkî bunu Allah'ın ona bahşetmiş olduğu hazinelerden birisi olarak saymaktadır- başkasının elleri ile de rızkı kendisine ulaştırılabilir.¹⁷⁶ Ona göre, Allah'ın seçkin kullarının nazarında rızkın bir kişinin kendi çabası ve çalışmasıyla gelmesi ile başkasının çalışması ile gelmesi arasında bir fark olmadığını; zira rızkı verenin tek olduğunu, bütün iyilik ve ihsanların da tek bir rızık olarak görülebileceğini, bu rızkı yerine ulaştırın ellerin de ilâhî ihsanın kabı durumunda olduğunu söylemektedir.¹⁷⁷ Burada rızık için çalışıp kazanmanın tercih açısından kişi için bir önceliğinin olmayacağına

¹⁷² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. III, s. 83-84.

¹⁷³ A.e., C. III, s. 84.

¹⁷⁴ A.e., C. III, s. 114.

¹⁷⁵ A.e., C. III, s. 121-124.

¹⁷⁶ A.e., C. III, s. 124-125.

¹⁷⁷ A.e., C. III, s. 115.

dair bir görüş ortaya konulsa da diğer yandan Mekkî, çalışıp kazanmayı terk etmenin başlı başına bir fazilet olarak görülemeyeceğini düşünmektedir. O şöyle der: *“İnsanların en faziletlisi, Allah’a karşı en çok takva sahibi olandır. En takvalı kimse ise, ister bizzat çalışsın, ister çalışmayı terk etmiş olsun, O’nu en iyi tanıyan kimsedir. Bu konuda söylenecek en doğru söz budur.”*¹⁷⁸

Bu tespit her ne kadar çalışan ve çalışmayan arasında bir üstünlük ilişkisi kurmayı zorlaştırsa da Mekkî, kişilerin davranış ve tutumlarına bağlı olarak böyle bir ilişkiyi kurar. Mesela ona göre, çarşıda çalışıp kazanmayı terk eden bir kimse, günlük ihtiyaçlarını giderebilen sabırlı ve kanaat ehli birisi ise, harama bulaşmadan geçinilemeyeceğini düşünen veya hıyanet ederek insanları aldatıp şüpheli işlere dalan ticaret erbabından daha üstün ve iyi bir haldedir.¹⁷⁹ Ayrıca o, ticaretle uğraşan kişilerin, rızıklarına sebep olacak işlerin peşinde koşarken kazançlarına fesat bulaşabileceğinden dolayı ilmin gerekliliklerini yerine getirmelerinin zor olacağını düşünmektedir.¹⁸⁰ Yani ticari hayatta kişinin dini bakımından aleyhine olup kazancı açısından lehine olan durumlarla karşılaşma ihtimalinin olması, çalışıp kazanmayı terk etmeyi meşrulaştırabilecek bir durumdur.

İnsanların Allah ile olan muamelelerinde iki durum tespit eden Mekkî, bunlardan ilkini Allah’a ibadet olarak tanımlarken ikincisini ise geçim için çalışma yolunu tutmak olarak açıklar. Bu tasnife göre, Allah için ibadet edenlerin öne çıkan yönü rızık konusunda rahat olmaları ve rızık peşinde koşmamalarıdır. Zira Allah bu kişilere garanti ettiği rızıkını istediği şekilde ve dilediği zamanda vermektedir. İnsanların genelinin ikinci grupta olduğunu söyleyen Mekkî, rızık için çalışmanın övülen bir davranış olduğunu belirtmekle birlikte çalışmaları sebebiyle Allah’ın kendilerine rızıklarını verdiği bu kimselerin bir kısmının dünyanın kulu, bir kısmının heva ve heveslerinin kölesi olduklarını ifade etmektedir.¹⁸¹ Ona göre, Allah’ın seçkin kulları bir lütuf olarak ikinci durumdan uzak tutulmuşlardır. Zira Allah onlardan çalışmalarını istememiş, onları kendilerine ve diğer yaratıklara hizmetten alıkoyarak kendi zatına hizmetle meşgul etmiştir. Allah’ın, onların günlük rızıklarına kefil

¹⁷⁸ A.e., C. III, s. 125.

¹⁷⁹ A.e., C. III, s. 82.

¹⁸⁰ A.e., C. III, s. 82.

¹⁸¹ A.e., C. III, s. 127.

olduğunu söyleyen Mekkî, diğer insanlar gibi onları kendi hallerine bırakmadığını söyleyerek bu kişilerin rızık konusunda geleceğe dair herhangi bir endişe taşımadıklarına işaret etmekte ve bu yönüyle diğer insanlardan ayrıştıklarını îma etmektedir.¹⁸²

Mekkî'nin “insanların geneli” ve “seçilmiş insanlar” şeklinde ortaya koyduğu ikili tasnif, onun zühd anlayışının temelini oluşturan unsurlardan birisi olarak görülebilir. Hz. Âdem'in cennette ağacın meyvesinden yiyerek işlemiş olduğu günahın dünyanın imarı için sebep kılındığına dair bir rivayete¹⁸³ atıf yapan Mekkî, buradan şöyle bir yoruma varır: “... Allah'a itaat, dünyanın harap olmasına sebep yapılmıştır. Bu da dünyadan gönlü çekmektir ki ona zühd denir.”¹⁸⁴ Bu konu ile irtibatlı olarak Hz. Peygamber'in “Dünya sevgisi her kötülüğün başıdır.” hadisini de zikreden ve bütün hataların temelini dünya sevgisinde gören Mekkî, zühd sahiplerini insanların geneli içinde bir istisna olarak kabul ederek dünyanın neden harap olmadığını açıklar. Ona göre zühd sahibi seçkin kulların sayısı azdır, dolayısıyla dünyanın imarına noksanlık getirmezler: “Asıl önemli olan, dünyanın kendi ehli tarafından imar edilmesidir.”¹⁸⁵ Neticede onun, zühdü insanların geneli için değil fakat sadece sınırlı sayıda seçkin kimseler için söz konusu etmesi, kesbin hükmü ile ilgili yaklaşımlarında derecelendirmeyi esas alan görüşü benimsediğini göstermektedir.

3. Çalışma Hayatında Sûfiler

Sûfî müellifler, zühdü yeniden tanımlayıp tevekkül ve kesb arasında bir uzlaş sağlarken aynı zamanda sûfilerin çalışma hayatında benimseyecekleri birtakım esasları da ortaya koydular. Bir sûfinin çalışma hayatı içinde nasıl ve hangi ölçüler dahilinde bulunabileceği meselesi, doğrudan zühd ve çalışma ahlâkı arasında kurulan bir ilişkiyi ortaya çıkardı. Bu anlamda sûfî müellifler, “çalışma âdâbı” da diyebileceğimiz üç temel alanı öne çıkararak sûfilerin çalışma esaslarını belirlediler.

3.1. Çalışma Âdâbının Esasları

3.1.1. Kanaat

¹⁸² A.e., C. III, s. 128.

¹⁸³ Yüce Allah Davud *aleyhisselam*'a şöyle vahyetti: “Neden Adem'i o ağaçtan yemekle imtihan ettiğim, biliyor musun? Çünkü onun bu günahını dünyanın imarı için sebep kıldım.” A.e., C. II, s. 462.

¹⁸⁴ A.e., C. II, s. 462.

¹⁸⁵ A.e., C. II, s. 462.

Sûfî müelliflerin ticari hayatta sûfiler için tespit ettikleri esasların başında kanaat gelmektedir. İnsanın dünyalıklarla olan ilişkisinde belirleyici rolü olan kanaatin bir edep olarak sûfilerce benimsenmesi gerektiği düşüncesi, sûfî müellifler tarafından zühdü ticari hayata taşımanın önemli bir aracı yapılmıştır. Bu anlamda onlar, dünyalıklara karşı zühd sahibi olmayı ve yaşama arzusunu azaltmayı salık veren iki temel kanaat yaklaşımını öne çıkararak kesbin sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır.

Mekkî, kişinin nefsinin haz aldığı dünya malıyla sevinmemesini ve onun elden çıkmasına üzülmemesini, herhangi bir şeyi ancak ihtiyaç duyduğunda ve muhtaç olduğu kadar almasını, ihtiyacı olmadan da hiçbir şeyi talep etmemesini zühdün gerekliliklerinden sayar.¹⁸⁶ Bu gerekliliklerin ortak paydasının ise kanaat olduğu söylenebilir. Mekkî'ye göre bir insanın sahip olduğu malla sevinmesi, onun mala karşı hırs sahibi olduğunu gösterir ki böyle birisi ilâhî rahmetten mahrumdur.¹⁸⁷ Kanaati mala karşı hırs sahibi olmanın zıddı olarak kabul edersek, zikredilen mahrumiyetin bir sebebi de kanaatsizlik olmaktadır. Diğer yandan o, mal talep etmeyi -talep edilen mal mubah olsa da- faydasız ve dünyaya ait bir şey olarak görürken kişi için en faziletli olanın, nefis ve şeytanla mücadele ederek kendisini dünya malı peşine düşmekten alıkoyması olduğunu söyler. Bunun sebebinin ise mal talebinin kişinin kalbinde oluşturacağı gaflete bağlar.¹⁸⁸ Neticede Mekkî'nin, kişinin ihtiyaçlarından fazlasını kazanmasına neden olabilecek kesbi kanaat ile sınırlandırmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Mekkî ticaret amacıyla yapılan yolculukları mubah olarak görürken,¹⁸⁹ Serrâc rızık aramak için sefere çıkmayı sûfilerin adabına uygun bulmamaktadır.¹⁹⁰ Serrâc bu yaklaşımının nedenini açıklamasa da muhtemelen kanaatsizliği içermesi yönüyle böyle bir davranışı uygun bulmamaktadır. Diğer bir deyişle, bir sûfinin kendi memleketinde rızkını aramayıp başka beldelelerde rızık talebinde bulunması, rızkına kanaat etmemesi veya daha çok kazanmak arzusu nedeniyle olabilir. Dolayısıyla kanaat, bir sûfinin nazarında çalışmanın sınırlarını belirleyen önemli bir esas olarak düşünülebilir.

¹⁸⁶ A.e., C. II, s. 445.

¹⁸⁷ A.e., C. II, s. 447.

¹⁸⁸ A.e., C. I, s. 489-490.

¹⁸⁹ A.e., C. IV, s. 279.

¹⁹⁰ Serrâc, *Lüma'*, s. 216.

İnsanın temel ihtiyaçlarını birer zaruret olması dolayısıyla “dünya” olarak görmeyen Mekkî, dünyaya yaklaşımında hevayı esas almaktadır. Ona göre dünya, nefsin heva ve hevesine itaat etme anlamında kullanılabileceği gibi, zühd de kişinin nefsinin bütün kötü arzulardan alıkoyması şeklinde anlaşılabilir.¹⁹¹ Bu noktada onun heva ile dünya arasında kurduğu ilişki şöyle bir sonucu gerektirmektedir: Kişinin nefsinin isteklerine uyması, dünyada daha fazla kalma arzusunun bir sonucudur. Yani dünyada yaşama arzusu bulunan birisinin hevasını tercih ettiği söylenebilir. Zâhid ise bunun aksine davranabilen bir insandır. Mekkî şöyle der:

“Yaşama arzusunu en az seviyede taşıyan insan, en zahid insandır. Öyle ki bu kimse yarını için gereksiz herhangi bir şey biriktirmez. Çünkü o, yarına çıkıp çıkmayacağını bilmez. En çok dünyayı isteyen ise, en uzun emele sahip insandır. Çünkü onların dünyaya karşı rağbeti artmış ve hırsı çoğalmıştır. Bu insan dünyada hep uzun emeller peşinden koşar. Çünkü eğer emelleri yarın kadar kısa olmuş olsaydı, fakirliği tercih ederdi. İşte zühd budur.”¹⁹²

Böyle bir zühd anlayışının çalışma hayatına bakan yönü, dünyada uzun süre kalacağını hesaplayarak geleceğin rızkı için hırs yapmamak ve bu anlamda kanaat sahibi olmayı tercih etmek olabilir. Burada Mekkî’nin hırs ve kanaat zıtlığı üzerinden yaptığı zühd yorumu, uzun emelli olmamak ile kanaat sahibi olmak arasındaki ilişkiyi öne çıkardığı kadar, çalışırken kanaatkâr olan bir kişinin zenginliği değil fakirliği tercih etmesi gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla ona göre, kişiyi zenginliğe ulaştıracak değil fakirliğini devam ettirecek bir çalışma makbul olabilir.

Kuşeyrî’nin zühd anlayışı ise, insanın içinde bulunduğu duruma göre zoraki davranışlardan kaçınarak fakirlikte sabretmesi zenginlikte ise şükretmesi şeklinde özetlenebilir.¹⁹³ Böyle bir anlayışta, insanın mala karşı zühdü, fakirlikte haline sabretmesi ve kendisine yetecek kadar olanın dışında daha fazla mal talep etmemesi olurken, zenginlikte ise haline şükretmesi ve helâl malı terk etmemesi şeklinde olmaktadır. “*Elinizden çıkana üzülmeysiniz, size verdiği de sevinmeyezsiniz diye...*”¹⁹⁴ âyetini zühdün kaynağı olarak tespit eden yaklaşıma katıldığı anlaşılan Kuşeyrî, zâhidi “*elinde mevcut olan dünyalığa sevinmeyen ve elden çıkan için de*

¹⁹¹ Mekkî, **Kûtu’l-kulûb**, C. II, s. 432-433.

¹⁹² **A.e.**, C. II, s. 437.

¹⁹³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 208.

¹⁹⁴ Kur’an, 57/Hadîd, 23.

hayıflanmayan kimse” olarak tanımlar.¹⁹⁵ O zühdün bu yönüne dikkat çekmekle birlikte zühdü kasr-ı emel veya kanaat olarak gören sûfilere katılmamaktadır. Ona göre kanaatkâr olmak zühd değil, fakat zühdün bir emaresi veya gerekliliği olabilir.¹⁹⁶

Kanaatin sûfiler için diğer bir anlamı, onları iktisadi bakımdan özgür kılması ile ilgilidir. Suya düşen sebze yapraklarını toplayıp yiyen bir hakîme, padişaha hizmet etseydi bunu yapmaya mecbur kalmayacağını söyleyen bir şahsa o hakîmin “*Sen buna kanaat etseydin, padişaha hizmetçilik yapmak zorunda kalmazdın.*” dediğini nakleden Kuşeyrî,¹⁹⁷ aslında sûfilerin kanaat konusundaki yaklaşımlarını da özgürlük çerçevesinde ortaya koymaktadır. Bu tavır şöyle bir anlama işaret edebilir: Bir sûfi için, çalışma hayatının içinde bulunmadan ve diğer insanlarla herhangi bir bağ kurmadan bir şekilde geçimini sağlayabilmek, kendisini refah içinde yaşatmakla birlikte geçimi hususunda diğer insanlara bağlayacak geçim yollarına yönelmekten daha iyidir. Bu bakımdan bazı sûfilerin devlet kademelerinde çalışmamalarını ve başka yollardan geçimlerini temin etmelerini onların kanaat anlayışlarında aramamız mümkündür.

3.1.2. Cömertlik

Sûfi müelliflerin ticari hayata dair yaklaşımlarını şekillendiren unsurların ikincisi, infakın temelini oluşturan cömertliktir. Sûfiler nazarında zühd ile ticari hayat arasında kurulan ilişkiyi olumlu yöne çeviren etkenlerin genelde cömertlik üzerinden geliştiği söylenebilir. Kanaat gibi cömertlik de bir sûfinin mal biriktirmesini ve uzun emelli olmasını engelleyen bir ahlâk olarak zühd anlayışının önemli bir unsuru olarak görülmüştür. Bu bakımdan sûfi müelliflerin kesb anlayışlarında kanaat ve cömertliği birbirini tamamlayan iki kavram olarak görmemiz mümkündür.

Kelâbâzî, sûfiler açısından kesbin hangi amaçla yapılabileceğini ele alırken, açık bir şekilde ifade etmese de cömertliği merkeze alan bir değerlendirme yapar. O, sûfilere göre çalışıp kazanmanın gayesini; yardımlaşmak, diğer insanların mallarına tamah etme hissini gidermek, parayı halk için harcamaya niyet etmek ve komşulara acıma duygusuna sahip olmak şeklinde ifade eder.¹⁹⁸ Yani o, sûfilerin çalışmalarının

¹⁹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 209.

¹⁹⁶ A.e., s. 209.

¹⁹⁷ A.e., s. 247.

¹⁹⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 126.

aslında tek bir amaca matuf olduğunu ileri sürmektedir ki o da kazançta kendi ihtiyaçlarının ötesinde diğer insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir niyete sahip olmaktır. Çalışıp kazanmayı mubah bir eylem olarak kabul eden Kelâbâzî'nin, burada kesbi geçimi temin etmekle ilişkilendirmemesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla onun kesb anlayışında, infaka yönelik amacın daha çok öne çıktığını ileri sürebiliriz.

Buna benzer bir yaklaşımı Mekkî'de de izlememiz mümkündür. O, *“Harcayacak bir şey bulamadıklarından dolayı üzüntüden ağlayarak geri döndüler.”*¹⁹⁹ âyetini delil getirerek zenginlerin fakirlerden üstün olduğunu ileri sürenlere karşı çıkarken, âyette söz konusu edilen fakirlerin üzüntülerinin Allah yolunda daha çok infak edebilmek için zengin olmak istemelerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre bu fakirler, imkân bulup elde ettikleri malların hepsini infak ederek yine fakirliklerini sürdürmek istiyorlardı. Diğer bir deyişle, onların üzüntülerinin sebebi mal toplamayı ve kenarda biriktirmeyi içeren bir zenginlik arzusu değil, infak ederek gerçek fakirliğe ulaşamamaktı.²⁰⁰ Mekkî'nin bu yaklaşımını doğrudan kesb ile ilişkilendirirsek şöyle bir yoruma gitmemiz mümkün olabilir: Bir sûfî için çalışıp kazanmanın gayesi, zengin olmaktan ziyade kişiyi fakirleştiren cömertliğin esas alınması ile anlam bulabilir.

Mekkî'nin infak ve fakirlik arasında kurduğu bağ, aynı zamanda zühd ile cömertlik arasında kurduğu ilişkide kendini gösterir. Cömertliği zâhidin önemli bir vasfı olarak gören Mekkî'ye göre, nasıl cimrilik kişinin hırsının ve dünyaya rağbetinin bir göstergesi ise cömertlik de onun zühdünün bir işareti sayılabilir.²⁰¹ Yine ona göre, zühdün başlangıçcı cömert olmaktır ve cömert olmayan bir kişi zühd sahibi olamaz.²⁰² Burada cömertliği zühdün bir unsuru yapmak, onu aynı zamanda kanaatle irtibatlandırmayı gerektirir: Cömertliğin bizzat kendisini zühd olarak gören Mekkî, kanaati cömertliğin bir alameti sayar ve onu zühdün bir kapısı olarak niteler.²⁰³ Böylece kanaat ve cömertlik, onun zühd anlayışında birbiri ile doğrudan ilişkili iki kavram olarak belirmektedir.

¹⁹⁹ Kur'an, 9/Tevbe, 92.

²⁰⁰ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. II, s. 420.

²⁰¹ A.e., C. II, s. 442, 451.

²⁰² A.e., C. I, s. 442.

²⁰³ A.e., C. II, s. 451.

Dünya malından gönlünü tamamen çekemeyen kişiyi Allah'ın sevmeyeceğini ileri süren Mekkî'ye göre bu kişiler Allah'ın buğz ettiğine muhabbet beslemişler, O'nun ahlâkı ile kulluk yapamamışlar ve rızasına uygun hareket edememişler, böylece Allah'ın sıfat ve tecellîlerini müşahade etmekten mahrum bırakılmışlardır.²⁰⁴ Burada onun, Allah'a izafe ettiği ahlâk ise cömertliktir. Cömertliği Allah'ın bir ahlâkı olarak ele alıp bunun temelinde insanın cömertliğini yorumlayan Mekkî, Kerîm ve Cevvâd olan Allah'ın, ancak kendi ahlâkında olan kimselerden mallarını, canlarını ve her şeylerini istediğini ileri sürerek bunun sebebinin şöyle açıklar:

“Çünkü kulda başkasına ait hiçbir şey kalmadığı zaman, sevgilisi onu, her şeyi ile birlikte ister. Kul kin ve hased ile dolu olduğunda ve kalbinde fani eşya büyük bir yer tuttuğunda Allah ondan hiçbir şey istemez. Kulun nefsinde hiçbir arzu ve hiçbir mülk bağı kalmayınca Allah Teala, kendisi için feda edilen mal ve cana karşılık kuluna kendisini (yani rızasını) verir.”²⁰⁵

Cömert olmayanın zühd sahibi olamayacağını söylemek cömert kişilerin zâhid olabileceğini kabul etmek anlamına gelirken, aynı zamanda zenginliğin de bu ahlâk temelinde kabul edilebilir olduğu anlamına mı gelir? Mekkî, ârifin elinde mal varken de zâhid olabileceğini söyler ve bunun şartı olarak, malını kendi mülkü olarak görmeyip keyfi için elinde tutmamayı, aksine malı Allah'ın mülkü olarak görüp kendisini onu yerine ulaştıracak bir emanetçi olarak görmeyi sayar. Bu anlamda kişinin zühd sahibi olmasının alameti; onun nazarında malın varlığı ile yokluğunun eşit olması, Allah'ın o mal ile ilgili emrini hemen yerine getirmesi, o mala kendisinin değil fakat başka din kardeşlerinin malı gibi bakması ve onu Allah yolunda harcamasıdır.²⁰⁶ Böyle bir yaklaşımın içinde barındırdığı başka bir anlam ise, kesb ile zühd arasında kurulan menfî ilişkinin cömertlik ile giderilebileceğidir. Bu anlamda cömertliği esas alan bir kesb anlayışı, zühde zıt olmanın aksine onu tamamlayan bir unsur haline gelebilir.

Kişinin mal hususunda cimri davranmasının altında yatan sebeplerden birisinin onun rıza hakkındaki yanlış algısı olduğunu ileri süren Mekkî'ye göre, dünya işlerine fazla dalan ve zenginliği fakirliğe tercih eden bazı kişilerin infak etmekten, başkalarını kendilerine tercih etmekten sakınmalarının ve ellerindeki mallardan gönüllerini

²⁰⁴ A.e., C. I, s. 442.

²⁰⁵ A.e., C. I, s. 442.

²⁰⁶ A.e., C. II, s. 444.

çekememelerinin sebebi, içinde bulundukları hale rıza göstermeleridir. Fakat böyle bir rızanın kabul edilemez olduğunu ileri süren Mekkî, gerçek rıza halinin -fazla nimet ve mal biriktirme hoş görülmediği için- sahibine mala sıkı sıkıya sarılmasını ve fazla mal edinmesini emretmeyeceğini, böyle bir halin ancak imanın emredeceği şeyleri gerektireceğini ifade etmektedir.²⁰⁷ Bu anlayışa göre, çalışıp kazanmanın kabul edilebileceği zeminin sınırını cömertlik oluşturmaktadır. Yani sonucunda kişiyi cömertliğe götürmeyen herhangi bir kazancın Mekkî'nin nazarında faziletli bir tarafı yoktur.

Kuşeyrî'nin cömertliğe yaklaşımı da diğer iki müellifte gördüğümüz gibi, cömertliğin zühd ile irtibatına vurgu yapar. Meseleyi daha çok kavramsal çerçevede ele alan Kuşeyrî, cûdun hakikatini kısaca, “*insana para ve mal harcamanın zor gelmemesi*” olarak açıklar ve sûfilere göre cömertliğin sehâ, cûd ve îsar olmak üzere üç derecesi olduğunu söyler: Malının bir kısmını verip bir kısmını kendisine bırakan sehavet sahibi, malının çoğunu harcıyıp kendisine bir miktar bırakan cûd sahibi, zarar ve sıkıntılara katlanarak kendisine yetecek kadar olan maişetine başkalarını tercih eden ise îsar sahibidir.²⁰⁸ Burada cömertliğin en yüksek derecesi olarak sayılan îsar, infakın çok veya az oluşuna izafe edilmeden sadece onun muhatabını önemseyen bir anlayış temelinde ele alınırken aynı zamanda sûfilere has bir cömertlik anlayışı olarak sunulmaktadır. Kesbin amacını tespit ederken cömertliği başkalarını düşünmek üzerinden öne çıkaran yaklaşım ile îsarı birlikte değerlendirdiğimizde, sûfilerin niceliği değil doğrudan onun muhatabı olan kişileri dikkate alan cömertlik anlayışını çalışıp kazanmanın bir esası yaptıkları söylenebilir.

3.1.3. Fütüvvet

Sûfilerin çalışma âdâbının üçüncü unsuru olan fütüvvet ise, kanaat ve cömertliği birlikte içeren fakat bu ikisinden daha geniş anlama sahip bir ahlâktır. Kanaat kişinin daha çok bireysel davranışlarında belirginleşirken, cömertlikte kişinin diğer insanlarla olan ilişkilerine dair bir boyut ortaya çıkmaktadır. Fütüvvet ise insanın hem bireysel hem de toplumsal yönünü içeren birtakım ahlâkî kurallar çerçevesinde

²⁰⁷ A.e., C. III, s. 193.

²⁰⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 336.

gelişmiştir. Bu bakımdan fütüvveti genel mânada sûfîlerin benimsedikleri ahlâkın temeli olarak sayabiliriz.

Sûfî müelliflerin fütüvveti ele aldıkları bağlam, temelde üç boyutta şekillenmektedir. Birincisi, fütüvveti daha çok cömertlik üzerinden değerlendirmek ve onu cömertliğin bir ileri merhalesi olarak ortaya koymaktır. Böylece cömertlik, sadece malla ilişkili bir ahlâk olmaktan çıkarak kişinin hayatı boyunca fedakârlık yapması gereken tüm durumları kapsayacak bir ahlâk haline gelir. Burada cömertliğin yapılacağı şey, basit anlamda bir mal-mülk değil, kişinin en değerli varlığı olarak bizzat kendi hayatı olmaktadır. Bu doğrultuda Serrâc, Ebû Abdullah Subeyhî'nin (ö. 320/932) müridlerinden bir grubun kendisine şöyle dediğini aktarır:

“Derviş, mal ve mülkten geçmedikçe onun fakrı/dervişliği sağlam olmaz. Derviş, mal ve mülkten geçince kendisine bundan bir makam ve itibar doğar. Dervişin bu itibarını da kendisine ait bir makam kalmayınca kadar bezletmesi gerekir. Derviş itibarını bezledip ondan da geçince geriye nefesine ait bir gücü kalır. Onu da aynı şekilde ihvanına hizmette ve onlara lazım olan harekette harcamalıdır. İşte fakr/dervişlik o zaman, yani maldan mülkten, makam ve mansıbdan geçip nefsinin hizmet yolunda kullandıktan sonra sağlam olur.”²⁰⁹

Bu pasaj, bir sûfinin malı mülkünü ve itibarını terk etmesinin ötesinde yapması gereken daha önemli bir davranışı, kendisini başkalarına hizmete adanması olarak ortaya koyarken, aynı zamanda cömertliğin ve fedakârlığın en üst mertebesi olarak fütüvvetin de farklı bir yorumuna işaret etmektedir. Bu anlamda diğer insanlara hizmet etmek, sûfîler nazarında, çalışıp kazanmanın gayesini kişisel ihtiyaçlardan ve arzulardan uzaklaştırıp diğer insanların ihtiyaçlarını görmeye yöneltmektedir. Fütüvvetin esasını “*insanın ebedî olarak başkasının işinde çalışması*” olarak açıklayan Kuşeyrî,²¹⁰ muhtemelen insanın benlik düşüncesinden sıyrılmasını ifade eden bu anlayışa işaret etmekte ve kişinin düşüncesini çalışıp kazanmanın semeresinden uzaklaştırıcı bir yaklaşım getirmektedir.

Sûfî müelliflerin fütüvvetin ikinci boyutunu ele aldıkları yer ise onların mülkiyet anlayışlarıdır. Bu anlayış, sûfîlerin diğer insanlarla olan ilişkilerinden ziyade kendi aralarında tesis ettikleri kardeşlik bağlarının bir gereği olarak gelişmiştir. Kendi malıymış gibi kardeşinin malını rahatlıkla kullanabilmesi, sûfîlerin aralarında

²⁰⁹ Serrâc, **Lüma'**, s. 217.

²¹⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 305.

kurdukları kuvvetli kardeşlik bağlarının bir göstergesi olduğu gibi onların mülkiyet konusunda kendilerine bir öncelik tanımamayı gerekli gördüklerine işaret etmektedir. Bu anlamda Mekkî'nin şu rivayeti, onların bu husustaki yaklaşımlarının bir özeti olarak değerlendirilebilir:

“Selefin/önceki Salihlerin ahlakı bütünüyle Allah içindi. Onlardan birisi demiştir ki: “Bizim içimizde yük eşyalarını göstererek: Şu bana ait, şu da senin içindir.” diyerek mal ayırım yapan hiç kimse olmamıştır. Aksine, kimin neye ihtiyacı varsa, onu kimseye danışmadan alır kullanırdı.”²¹¹

Mekkî, “Onların işi aralarında ortaklaşa görülür ve onlar kendilerine verdiğimiz rızıktan başkasına infak ederler.”²¹² âyetine atıf yaparak mü'minlerin vasıflarının; mallarını karışık kullanmaları, kimsenin malına dair mülkiyet öne sürerek ayırım yapmaması ve malda ortak olmak olduğunu ifade etmektedir.²¹³ Burada malların ortak kullanımı bir yandan mülkiyet anlayışına atıf yaparken diğer yandan infakın temelindeki cömertlik ahlâkına işaret eder. Zira kendi malı ile kardeşinin malını birbirinden ayırmamak, ancak cömertliğin olduğu bir yerde söz konusu olabilir. Mekkî, kişinin kardeşinin malından ve yükünden bir şey alınca onun buna sevineceğini veya bundan rahatsız olmayacağını bilmesi durumunda onun izni olmasa dahi o malı almasının kendisine helâl olacağını, zira o kardeşi hakkındaki bu bilginin izin yerine geçeceğini ileri sürmektedir.²¹⁴ Bu anlamda o, sûfiler arasında herhangi bir şüpheye veya çekinceye mahal vermeden rahat bir şekilde mal tedavül edilmesini normal bir davranış olarak benimsemektedir.

Sûfî müelliflerin fütüvvetle ilgili ortaya koydukları üçüncü boyut ise, onun iktisadi hayata bakan yönü ve bununla irtibatlı olarak bir çalışma ahlâkı oluşturması ile ilgilidir. Burada meselenin çerçevesi ise büyük ölçüde, sûfilerin fakirlik yaklaşımları etrafında belirlenmektedir. Bu doğrultuda Kuşeyrî'nin fütüvvetle ilgili ilk sûfilerden yaptığı alıntıların çoğu fütüvvetin nasıl bir zenginlik yaklaşımı getirdiğine dair önemli veriler içerir. Mesela onun Cüneyd'den naklettiği, “*Fütüvvet, fakirden nefret etmemek, zengine yaranmaya çalışmamaktır.*”²¹⁵ şeklindeki fütüvvet tanımı,

²¹¹ Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, C. IV, s. 347.

²¹² Kur'an, 42/Şûra, 38.

²¹³ Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, C. IV, s. 347.

²¹⁴ **A.e.**, C. IV, s. 374.

²¹⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, s. 306-307.

fütüvvet-zenginlik ilişkisindeki menfî yönü gösterirken, benzer şekilde fütüvvete dair “*dilenci sana yöneldiği zaman kaçmamak*”, “*biriktirmemek ve özür dilememek*”²¹⁶ şeklinde naklettiği tanımlar, sûfilerin fütüvvette zenginlikten ziyade fakirliğin önceleyen bir anlayış geliştirdiklerine yorulabilir. Zikredilen bu üç tanımda ortak olan yön, zenginliği kaybetmekten veya fakirlikten korkmamaktır.

Fütüvvetin fakirlikten korkmamak ve cömertlik temelinde gelişen bu ahlâk anlayışı, fütüvvet adı altında, sûfilerin ticari hayattaki bazı uygulamaları ile birlikte anlam çerçevesini daha da genişletmiştir. Bu uygulamalar ise, sûfilerin karşılarındaki şahsın durumunu dikkate alarak onu bir bakımdan ayrıcalıklı statüde görüp ona farklı bir muamelede bulunma, kendi menfaatinden ziyade onun menfaatini düşünme esasına dayanır. Mesela Kuşeyrî, Bağdat’a esir olarak gelen Zünnûn el-Mısırî’nin orada kendisinden su aldığı sâkinin ondan ücret almadığını ve bunun sebebini de esir bir kişiden ücret almayı fütüvvetle bağdaştıramaması olarak zikreder.²¹⁷ Yine o, “*Dosttan kâr etmek fütüvvete sığmaz.*”²¹⁸ denildiğini naklettikten sonra, Ahmed b. Sehl adında bir tüccar fetanın, kendisinden aldığı kumaşa karşılık maliyeti dışında bir kâr almadığından bahseder.²¹⁹ Burada dikkat çeken nokta, Zünnûn ile Kuşeyrî arasında geçen yaklaşık iki asırda fütüvvete yüklenen anlamın büyük ölçüde korunmuş olmasıdır. Zünnûn’un zamanındaki fütüvvet anlayışını ondan yaklaşık iki asır sonra yine bir sûfî tüccarın muamelesinde görmemiz fütüvvetin ilk sûfilerden itibaren sûfilerin çalışma anlayışlarını belirleyen önemli etkenlerden birisi olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, fütüvvetin bir nevi ticaret ahlâkına karşılık geldiğini düşünürsek, sûfilerin bazı ticari davranışlarına bakmamız onların bu davranışları ile fütüvvet arasında bir ilişki kurmamızı sağlayabilir. Kuşeyrî, *Risâle*’nin ahlâkla ilgili bölümünde sûfilerin ticaret ahlâkına dair şöyle bir rivayeti nakleder: Abdullah Hayyât, diktirdiği elbiselere karşılık kendisine sahte para veren mecusî bir müşterisinin, kendisi dükkânda olmadığı bir sırada yerine bakan çırağının o müşteri geldiğinde verdiği paraları kabul etmeyip onu sağlam para vermeye mecbur etmesini hoş

²¹⁶ A.e., s. 307.

²¹⁷ A.e., s. 308-309.

²¹⁸ Hasan-ı Basrî ve Ebû Kilabe şöyle demişlerdir: “Bir kimsenin kardeşine karla mal satması mertliğe yakışmaz.” Mekki, *Kûtu’l-kulûb*, C. IV, s. 357.

²¹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 309.

karşılamamış, o paralar başkalarının eline geçmesin diye onları bir kuyuya atmıştır.²²⁰ Bu örnek, diğer insanları kendisine önceleyerek zararı üstelenmek gibi bir ahlâkı anlatmakta ve cömertliğin îsar boyutuna yani fütüvvete işaret etmektedir.

Netice olarak, sûfî müelliflerin fütüvvet ve çalışma hayatı ilişkisi bağlamında zikrettikleri sınırlı sayıdaki örnekten şu sonuca varmamız mümkündür: Fütüvvet anlayışı, bir sûfinin ticari muamelelerini etkileyen unsurların arasında kazanç sağlamanın önemini zayıflatan, bu anlamda ticaretteki kazanç arzusunu ve düşüncesini arka plana iten bir yaklaşım getirmiştir. Fütüvvet ile birlikte, kazanç bir sûfinin nazarında ticaretine veya çalışmasına yön veren bir etken olmaktan çıkarılmıştır.

3.2. Sûfilerin Ticari Hayatta Gözlemlediği Sorunlar

Sûfî müellifler ticaret âdâbını, kanaat, cömertlik ve fütüvvet esasları temelinde kurmaya çalışsalar da ticari hayatın içinde birçok meselenin onların ilgi alanı dışında kaldığını söylemeliyiz. Fakat burada bir istisna isim vardır ki o da Mekkî'dir. Kendisi, ticari hayatın içindeki bir sûfinin ticaret âdâbı yanında çalışma hayatında karşılaşacağı bazı problemlere dikkat çekerek bunları ele almıştır. Bunu yaparken bir sûfinin ticaret anlayışının nasıl olması gerektiğini de ortaya koymaya çalışan Mekkî, iktisadi hayata dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Bu doğrultuda onun, kazanç ve geçim yollarına dair *Kûtu'l-kulûb*'da aktardığı bilgiler ve bunlara dair yorumları, sûfilerin genelinin ticari hayata bakışlarının bir özeti olarak kabul edilebilir.

Mekkî'nin kazanç yollarının geneli hakkındaki kanaati, helâllik veya şüpheden uzak olması açısından kötümser bir görüşü yansıtmaktadır. Geçmişten kendi yaşadığı döneme gelinceye kadarki süreçte dinî yaşamdaki bozulmaların arttığına veya toplumdaki dindarlığın zayıfladığına dair zaman zaman atıflar yapan Mekkî'nin bu gözleminin ticari hayat için de geçerli olduğunu söylememiz mümkündür. Kendisinden yaklaşık iki yüz yıl önce yaşamış olan Şakîk-i Belhî'nin *"Bu gün kazanç yolları bozulmuştur; bütün ticaret ve sanatlar şüphelidir; içinde aldatma ve hıyanet bulunduğu için onlardan kazanılan malı çoğaltmak ve kenarda biriktirmek helal değildir. Bir müslümanın bu işlere girmesi ancak zaruret halinde uygun olur."* sözünü aktaran Mekkî, bu sözün söylendiği dönemle kendi yaşadığı dönemi karşılaştırarak, zamanında durumun daha vahim olduğuna işaret eder. Bundan dolayı muhatabını zühd

²²⁰ A.e., s. 335.

sahibi olma hususunda uyaran Mekkî, ancak kendisine yetecek miktarı talep etmesini, aksi şekilde davranıp malını çoğaltma yoluna gider ve biriktirmeye çalışırsa bunun kendisi için günah olabileceğini ileri sürmektedir.²²¹

Mekkî'ye göre, bir kazancı veya malı tamamen helâl olarak tespit edebilmenin yolları oldukça sınırlıdır. Öyle ki o, kesin olarak haram olduğuna dair bir kanıt olmayan durumlarda o malın yenilmesini helâl kabul etse de içinde bir şüphenin bulunmasından dolayı onu şüpheli olarak görür.²²² Bu şüpheyi sebep olan durumlar ise; haram yollardan kazanılan malların piyasada çokça bulunması ve askerler veya devlet yönetimi tarafından birçok bozuk kazanç yollarının ortaya çıkarılmasıdır. Ayrıca o, takvâ ehli kimselerin az bulunmasından dolayı piyasadaki temiz mülklere, ticaret mallarına ve sanata, haram yollardan kazanılan malların karışma durumu olduğuna dikkat çeker.²²³

Helâl kazancın insanlar arasında yaygınlık kazanmasını takva sahibi ve vera' ehli insanların çoğalmasına bağlayan Mekkî,²²⁴ halkın içinde helâl malın bulunmasını ise asıl itibariyle idarecilerin adaletine ve onların istikamet üzere hareket etmelerine dayandırır.²²⁵ Bu anlamda o, kendi zamanında yönetimi altında bulunduğu devletin ve ordusunun adaletine ve doğruluk üzere olmadıklarına kesin bir şekilde inanmış olmalıdır ki elde ediliş yolları bozuk ve ilâhî hükümlere uymadığı için ordunun elindeki malları haram olarak görür.²²⁶ Diğer yandan, zamanındaki tüccar ve zanaat ehlinin mallarını, Kur'an ve sünnete uygun olsa dahi şüpheli bulmaktadır. Fakat o, buradaki şüpheyi helâl tarafı ağır basan şüphe sınıfında değerlendirerek bahsettiği insanların kazançlarına doğrudan "haram" demekten kaçınır.²²⁷

Kendi zamanında ortaya çıkan ve herkes tarafından bilinmeyen yeni meslek ve kazanç yollarını şüphe ile karşılayan Mekkî, bunları selefin döneminde olmadığı için bid'at ve mekruh hükmüne gireceklerini ileri sürmektedir.²²⁸ O her ne kadar bu tür kazanç yollarından örnek vermese de bunların kişileri kolay yoldan zenginleştirecek

²²¹ Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, C. IV, s. 637.

²²² **A.e.**, C. IV, s. 628-629.

²²³ **A.e.**, C. IV, s. 629.

²²⁴ **A.e.**, C. IV, s. 507.

²²⁵ **A.e.**, C. IV, s. 632.

²²⁶ **A.e.**, C. IV, s. 643.

²²⁷ **A.e.**, C. IV, s. 643.

²²⁸ **A.e.**, C. IV, s. 511.

kazanç yolları olması muhtemeldir. Diğer bir ihtimal ise, bu kazanç yollarının geçmişte olmaması dolayısıyla helâllîği hususunda bir tartışmanın gerçekleşmemesi ve buna binaen yeni bir yoruma gidilememesi olabilir. Onun mekruh olarak gördüğü ve karşılığında elde edilen kazancı şüpheli kabul ettiği işlerden bir kısmı; eğlence için yapılan boş işler, resimler, nakışlar, fildişi oymalar, alçıdan yapılan süslemeler, göz alıcı renklerle yapılan boyamalar vb. işlerdir.²²⁹ Diğer yandan Mekkî, on meslek ile uğraşanların, sanat ehlinin hayırlıları arasında sayıldığını söyledikten sonra bunları şu şekilde sıralar: Saraçlık, ticaret, taşımacılık, terzilik, ayakkabıcılık, çamaşırcılık, mestçilik, demircilik, dokumacılık, kara ve deniz avcılığı ve kağıtçılık.²³⁰ Mekkî'nin kazanç yolları ile ilgili bu yaklaşımı, insanın temel ihtiyaçlarına yönelik işlerde çalışmayı önemserken zevk ve arzulara hitap eden işlerde çalışmayı anlamsız gördüğünü göstermektedir.

Mekkî'nin kazanç yolları ile ilgili menfi görüşlerini izleyebileceğimiz diğer bir alan, onun ticari hayatla ilgili tespitlerinde dikkat çektiği noktalardan birisi olan güvenilirlik problemidir. İnsanların geçim yollarının helâllîği hususunda gözlemlenen bozulma, benzer şekilde ticari hayatın başka alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Onun güvenilirlik sorununu önceki dönemlerle kendi dönemini karşılaştırarak ele alması, ticari hayatta gözlemlediği genel bir bozulma sürecinin varlığına işaret etmektedir. Söz gelimi, kendisinden önceki nesilde bir şahsın çarşı yöneticilerine kiminle alışveriş yapacağını sorduğu zaman belirli birkaç isim verilmesi daha önceki nesle göre bir bozulmayı ifade ettiği gibi kendisinin artık ticarete tek bir güvenilir kimsenin kalmayacağı günlerden endişe etmesi de aynı soruna işaret etmektedir.²³¹ Yine o, tüccar ve esnafın, hatalarını ve yalan sözlerini temizlemesi için çok miktarda sadaka vermeleri gerektiğini söylerken²³² de ticarete doğru sözlü olabilmenin zorluğunu ve bu hususta çoğu tüccarın hatadan uzak olmadığını îma etmekte ve genel olarak ticari hayattaki güvenilirlik sorununu dile getirmektedir.

3.3. Sûfîlerin Çalışma Hayatına Dair Ortaya Koydukları Prensipler

²²⁹ A.e., C. IV, s. 516.

²³⁰ A.e., C. IV, s. 517.

²³¹ A.e., C. IV, s. 542.

²³² A.e., C. IV, s. 531.

Mekkî bir yandan ticari hayatta kişinin geçimini sağlayabileceği yolların azlığına ve genel olarak kişiyi zorlayabilecek en önemli husus olan güvenilir kalabilme meselesine temas ederken diğer yandan, çalışma hayatında bulunan kişiler için birtakım prensipler ortaya koymaktadır. Bu prensipleri ise, sûfî olsun veya olmasın, çalışma hayatının içinde bulunan her müslüman için dillendirdiğini söylememiz mümkündür.

Mekkî ticari muamelelerde kazancın haddine dair açık bir görüş ortaya koymasa da fiyatlama hususunda serbestliği benimseyen bir yaklaşım ortaya koyarak en azından onu sınırlandırmamaktadır. Ticarete ve alışverişlerde küçük aldanmaların caiz olduğunu belirten Mekkî, bu görüşünü ticaretin karşılıklı rızanın bulunması şartıyla aldanma üzerine kurulu olmasına dayandırır.²³³ Buradaki aldanmanın ise daha çok fiyatlama hususunda olduğunu söylememiz gerekir. Zira, satıcı ürünü aldığı fiyattan daha yüksek bir fiyata satmakta ve böylece alıcısının o ürünü daha yüksek bir fiyattan almasına sebep olmaktadır. Diğer bir deyişle, satıcı kâr ederken alıcı o kâr miktarı kadar bir zarara girmiş olmaktadır. Bunun her iki tarafın da rızası dahilinde olması şartıyla ticaretin doğası gereği mümkün olduğuna işaret eden Mekkî, ticarete gerçekleşebilecek diğer aldanmalara ise karşı çıkmaktadır.

O, mal veya hizmet satan kişinin, sattığı mal veya hizmetin bütün incelikleri hakkında müşterisine bilgilendirme yapması gerektiğini; zira kazançta takva ve vera' sahibi olmanın ve bunun sayesinde de kazancın helâl ve temiz olmasının ancak böyle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.²³⁴ Bu anlamda onun, satıcılara yönelik yorumlarında özellikle dürüstlük ve samimiyeti ön plana aldığı ve alıcıyı aldatabilecek herhangi bir eylemden kaçınmayı vurguladığı ileri sürülebilir. Ayrıca onun, borcun ertelenmesini teşvik edecek mahiyetteki söylemleri²³⁵ ve ticarete taraflar arasında daha çok alıcı tarafına yardımcı olmanın müstehap görüldüğünü söylemesi,²³⁶ satıcıdan ziyade daha çok alıcı tarafında durduğunu göstermektedir.

²³³ A.e., C. IV, s. 535.

²³⁴ A.e., C. IV, s. 541.

²³⁵ O, seleften bazı şahısların bu hususta yaklaşımı hakkında şöyle der: "Ödeme tarihi geldikten sonra ertelenen her gün için borç verilen para kadar sadaka sevabı kazanacaklarını biliyordu." A.e., C. IV, s. 534.

²³⁶ A.e., C. IV, s. 533-534.

Mekkî'nin satıcı ve alıcı arasındaki ticari ilişkilerde dürüst olmanın gerekliliğine dair söylemlerini dayandırdığı yerlerden birisi rızık anlayışıdır. Zira her iki taraf için de kendi kazancını düşünerek yapılan davranışlar veya söylenen sözler, öncelikli olarak o kişilerin rızıkla ilgili anlayışını yansıtmaktadır. Satılan malı övmek veya satın alınan malı kötülemek gibi davranışları yapmanın veya yapmamanın rızık değiştirmeyeceğini ifade eden Mekkî, bunlara tevessül etmenin kişinin günahını artıracak ve dininin zayıflayacağını ileri sürmektedir.²³⁷

Mekkî'nin ticari hayattaki kişilere yönelik ortaya koyduğu bazı prensipler, kendisinden önce hiçbir sûfî tarafından dillendirilmemesi bakımından oldukça dikkate değerdir. O şöyle der:

“Sanat ehli kimseler de; yaptıkları işlerinde olabildiğince samimi ve dürüst davranmalıdır; çünkü yaptıkları işin iyi ve kötü yönlerini, ürünün ne kadar sürede bozulacağını veya ne kadar dayanabileceğini en iyi kendileri bilirler. Bu bakımdan sanatkârlar; imal ettikleri ürünü en mükemmel şekilde, sanatlarının inceliklerini yansıtarak, en uzun süre dayanabilecek şekilde, kullanıcının arzusuna uygun olarak güzel bir şekilde imal etmeleri gerekir. Diğer taraftan; kullanıcı tarafından anlaşılması mümkün olmayan ve üretilen mamulün kısa sürede bozulmasına sebep olacak hususlardan sakınması gerekir.”²³⁸

Bu pasajdaki görüşler, onun çalışma hayatı için gerekli gördüğü dürüstlük ve samimiyetin aynı zamanda yapılan işlerin mahiyetine de yansımaları gerektiğine dair düşüncesini göstermektedir. Diğer bir deyişle, ticaretteki veya üretimdeki dürüstlüğün doğrudan meydana getireceği sonuç mükemmellik olmaktadır. Bunu zamanımızdaki tabirle, “kalite anlayışı” çerçevesinde yorumlamamız da mümkündür. Onun bir ülkenin imarı ve kalkınmasının, ticaret ve üretime dair saydığı bu esaslara uyulması ile sağlanacağını ileri sürmesi,²³⁹ bir sûfî olarak iktisadi hayata dair ilgisini gösterdiği gibi sûfîlerin dünyevi meselelere bakışını da farklı bir boyuta taşımaktadır. Bu anlamda söz konusu yaklaşım, bir yandan ticaret ve üretimi belirli prensipler çerçevesinde uygulandığında kalkınmanın anahtarı sayarken, diğer yandan bu prensipleri ahlâk temelinde ortaya koyarak bir sûfinin dünya ile irtibatını yeniden yorumlamaktadır.

²³⁷ A.e., C. IV, s. 543.

²³⁸ A.e., C. IV, s. 543.

²³⁹ A.e., C. IV, s. 543.

Ayrıca Mekkî, ticaret ve üretim için mükemmelliği sağlayacak bilgi ve donanımın işin ehlerinden öğrenilerek elde edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, nasıl dinî konular bu konularda bilgi sahibi kimselerden öğreniliyorsa, ticaret ve sanat ile ilgili konular da kesinlikle bu işlerin ehline sorularak öğrenilmelidir; zira bu kişiler aklî ilimlerde belli bir birikime, dünyevi işlerde de belli bir maharete sahiptirler.²⁴⁰ Mekkî böyle kimselerin sahip oldukları bilgileri uygulayıp öğretmelerini ise bir görev ve ibadet olarak görmektedir.²⁴¹

Mekkî'nin, yapılan ürünün veya işin kaliteli ve uzun ömürlü olmasını önemsemesi, yine o işin esaslarına uygun olarak yapılması gerektiğini vurgulaması, bu süreçlerde gösterilen özveriyi dünyalık bir kaygı olarak değerlendirmedeği veya en azından zühd için bir sorun olarak görmediği şeklinde düşünülebilir mi? Bu soruyu kısmen “evet” şeklinde cevaplamamız mümkündür. Zira burada Mekkî'nin yaklaşımı, çalışıp kazanmayı nasıl zühd için bir engel olarak görmemek ise, çalışmanın ilkelerini uygulamaya yönelik gayretleri de zühd için bir sorun olarak görmemek şeklinde olabilir. Fakat onun hiçbir şekilde zühdden taviz vermek istemediğini göz önünde tutarsak, yukarıda belirttiğimiz cevabın şartlı bir cevap olduğunu da dikkate almamız gerekmektedir. Burada Mekkî'nin söylemini sınırlayan yer ise, çalışmanın miktarı meselesidir. Kişinin dürüst ve kaliteli bir şekilde çalışıyor olması, onun zühdü açısından menfi bir durum ifade etmiyor olabilir. Fakat onun ne kadar çalıştığı meselesi, doğrudan zühdü ilgilendiren bir alan olarak Mekkî'nin dikkat çektiği bir konudur. Bu anlamda onun, çalışmakla ilgili ortaya koyduğu prensipler arasında “çok çalışmak” gibi bir prensibi görmediğimiz gibi bunun aksi bir yaklaşıma vurgu yapıldığını söylememiz gerekir.

Mekkî'nin kendisinden önceki dönemlerde yaşayan salihlerin ne kadar çalıştıklarına dair verdiği örnekler, onun ibadet ve çalışma arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği ile ilgili düşüncelerini izleyebileceğimiz yerlerdir. Onun aktardığına göre, bu şahıslardan bir kısmı öğle namazından sonra, bir kısmı ise ikindi namazından sonra dükkânlarından ayrılarak günün kalan kısmını ibadete tahsis ederlerdi. Yine bazı şahıslar, herhangi bir vakitle sınırlamadan, kendisinin ve ailesinin geçimine yetecek miktarı kazandıktan sonra dükkânlarını kapatır; bazıları da bir danik

²⁴⁰ A.e., C. IV, s. 543-544.

²⁴¹ A.e., C. IV, s. 544.

veya bir kırat kazanınca dükkânlarından ayrılırlardı. Mekkî, son iki grubun bu davranışını onların kanaat ve zühd sahibi olmalarına ve dünyaya karşı hırs beslememelerine bağlamaktadır.²⁴²

Onun zikrettiği bu örnekler, kendisinden önceki zâhidlerin kesb anlayışlarını bir yönüyle ortaya koyarken aynı zamanda bu anlayışın izlerinin kendi yaşadığı zamanda kaybolmaya başladığına veya en azından kendisinin bunu göremediğine işaret etmektedir. Zira o şöyle der: “*Bunlar içinde beni en çok hayrette bırakan, Hammad b. Seleme (rah) hakkında duyduğum şu hadise olmuştur: O, önüne koyduğu sepet içinde et satar; iki kuruş kazanınca sepetini kaldırır giderdi.*”²⁴³ Zâhidlerin bu davranışlarının Mekkî’yi hayrette bırakması, ilk olarak, bu davranışları ortaya çıkaran kesb anlayışının artık ticari hayatta görülmediğinin bir göstergesi olabilir. Bu tespit, aynı zamanda zühdün ticari hayattaki etkilerinin de azalmaya başlamasının bir işareti olarak sayılabilir. Bu anlamda Mekkî’nin, kesb-kanaat ilişkisini ele aldığı yerlerde bu meseleye vurgu yaptığını söylememiz mümkündür.

Mekkî’nin çalışan bir kişinin çalışma süresi ile ilgili aktardıklarını, çok kazanç için hırs yapmamak veya kanaat sahibi olmakla ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz. Kârı az görüp satıştan kaçınmamakla ilgili sahabeden verdiği örneklerin²⁴⁴ yanı sıra Hz. Peygamber’in çarşıya sabahın ilk vakitlerinde girmeyi ve oradan son çıkan kimselerden olmayı yasakladığına dair hadisine²⁴⁵ atıf yapması, onun bu yaklaşımını açıkça göstermektedir. Bu anlamda onun çalışma anlayışını belirleyen en önemli etkenlerden birisi kanaat olurken, bunun sınırını ise hırs belirlemektedir. Dolayısıyla, çalışma hayatında dürüstlük ve işini güzel yapma üzerinden ortaya konan prensipler kanaatle birlikte ele alınarak bir sûfinin iktisadi hayata yaklaşımının sınırları çizilmektedir.

Diğer yandan Mekkî, çalışma ile ilgili ortaya koyduğu prensipleri onun miktarına bağlı kıldığı gibi mahiyetine de bağlı kılar. Mesela ticari hayatta dürüstlük ve samimiyet prensibinin uygulanmadığı durumlarda karşılaşılabilecek muhtemel sorun, kazancın şüpheli veya haram olmasıdır. Ticarete muttaki olmayı; Kur’an ve sünnetin

²⁴² A.e., C. IV, s. 545-546.

²⁴³ A.e., C. IV, s. 546.

²⁴⁴ A.e., C. IV, s. 547.

²⁴⁵ A.e., C. IV, s. 548.

hükümlerine uymak, yalan ve aldatmadan uzak durmak, bütün işlerde doğru ve samimi olmak çerçevesinde açıklayan Mekkî, ancak bu şartlara riayet edilmekle kazancın helâl olacağını ileri sürmektedir.²⁴⁶ Onun bu yaklaşımını tamamladığı alan ise vera'dır. O, helâl kazanç hususunda temel aldığı vera' anlayışını, şüpheli işlerden kaçınarak kazancı helâller çerçevesinde tutabilmenin bir aracı yapmaktadır.²⁴⁷

Vera'yı "zühdün kapısı" olarak gören Mekkî, çalışıp kazanacak kişiye bütün gücünü zorlayıp haram ve şüpheli şeylerden uzak durarak güzel kazanç peşine düşmesini tavsiye eder.²⁴⁸ Mü'minin kazanç işine girerken niyetinin Allah rızası olması ve bu doğrultuda dinini yaşama yolunu araması gerektiğini belirten Mekkî, böyle yaptığı takdirde Allah'ın o kişiye bol sevap vereceğini söyler ve önceki salihlerin çoğunun bu yolda gittiklerini ifade eder.²⁴⁹ Dolayısıyla o, vera' temelinde Allah'ın rızası niyetiyle yapılan kazancı geçmiş salihlerin amellerinden sayarken aslında sûfiler için de bunun imkânını kabul etmekte ve bu şekilde bir kazanca onları teşvik etmiş olmaktadır.

Mekkî'ye göre, ticaret yapan veya geçimini temin edecek başka işlerle uğraşan bir kimse, kendisinden istenen övülen ahlâklara sahip olur ve güzel şartları korursa, uğraşları Allah yolunda olur ve yaptıklarından sevap kazanabilir.²⁵⁰ Bununla birlikte

²⁴⁶ A.e., C. IV, s. 628.

²⁴⁷ Mekkî'nin geçim ve kazanç yolları ile ilgili görüşlerinde zühd ve vera'yı ele aldığı yerlerde kaynağı çoğunlukla Ahmed b. Hanbel'dir. Bu anlamda onun kesb düşüncelerini şekillendiren yapı, büyük oranda Hanbelî gelenektir. *Kûtu'l-kulûb*'da, kazanç yolları ile ilgili yazdığı bölümün özellikle son kısmında meseleler, Ahmed b. Hanbel'in konu ile ilgili görüşlerine ve yaklaşımlarına atıf yapılarak tartışılmaktadır. Bu kısımlarda dikkatimizi çeken bir isim ise Ebû Bekir el-Merrûzî'dir ki kendisi, *el-Has*'ın yazarı Ebû Bekir Hallâl'in hocasıdır. Hallâl'in büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'in kesb ile ilgili görüşlerini derlediği eserindeki rivayetleri kendisinden naklettiği hocası Merrûzî, Mekkî'nin kesb ile ilgili görüşlerini ortaya koyduğu yerlerde onun önemli bir kaynağı konumundadır. *el-Has*'taki rivayetler ile *Kûtu'l-kulûb*'un ilgili bölümlerindeki rivayetler arasında bir benzeşmeden söz edilebilse de Mekkî'nin konuyu daha geniş bir çerçevede ele aldığı görülmektedir. Bunu açıkça takip edebileceğimiz yerler ise, Mekkî'nin çalışıp kazanmanın gerekliliğine veya buna teşvik edecek örneklerin yanında bunlarla birlikte vera' sahibi olmanın ve helâl kazancın önemine dair verdiği örnekler ve ticari hayattaki bazı uygulamaların hükümleri ile ilgili yapılan geniş açıklamalardır. Ayrıca, *el-Has*'ta daha çok kesbe karşı çıkan kesimlere yönelik bir eleştiri temelinde kesbin gerekliliği ve buna teşviğin getirdiği zenginliğe dair olumlu yorumlar yer alırken, Mekkî'nin Hanbelî geleneğin yaklaşımını sadece bu mesele ile sınırlamadığı, zühd ve zenginlik arasındaki ilişkiyi daha çok vera' üzerinden işlediği görülmektedir. Mesela Mekkî'nin Merrûzî'den Ahmed b. Hanbel'e ait şu sözü nakletmesi önemlidir: "Ben, yanımda hiçbir şeyim olmadığı zaman sevinç duyarım! Hiçbir şey fakirliğe denk olamaz!" Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, C. IV, s. 570. Böylelikle o, kesbe dair yaklaşımların zenginliğe dair getirebileceği olumlu yönleri sınırlayan bir etkenin olduğunu göstermektedir ki o da vera' temelinde ortaya konan zühd anlayışı ve fakirliktir.

²⁴⁸ A.e., C. IV, s. 623.

²⁴⁹ A.e., C. IV, s. 624.

²⁵⁰ A.e., C. IV, s. 644.

o, Hz. Peygamber'in "*Zaruri ihtiyacınız dışında mal edinmeyin, yoksa dünyaya rağbet ve muhabbet edersiniz.*" hadisini aktarıp sonrasında, peygamberlerden birisine "*Cezayı gerektirecek şeylerin çoğaldığı bir zamanda aile ve mal edinme!*" şeklinde vahyedildiğini söyleyerek *Kûtu'l-kulûb*'u sonlandırır.²⁵¹ Aslında Mekkî, bu iki cümle ile yukarıda gördüğümüz yaklaşımının bir özetini yapmış; çalışıp kazanmayı zühdden uzaklaşmanın veya dünyaya rağbetin bir sebebi kılacak her türlü davranıştan uzak durmayı gerekli gören bir anlayışı ortaya koymuştur.

²⁵¹ A.e., C. IV, s. 646.

SONUÇ

Bu çalışmamızda, tasavvufun teşekkül döneminde kesb sorununun gelişim sürecini eleştiri, kriz ve uzlaşma olmak üzere üç aşama üzerinden ortaya koymaya çalıştık. Ulaştığımız sonuçları aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

Hicrî ilk asrın ikinci yarısından itibaren müslümanların daha önce olmadığı kadar yüz yüze geldikleri zenginlikle dinden uzaklaşmaları sorununa yönelik eleştirel bir hareket olarak ortaya çıkan zühdü tek bir anlayışına irca etmemiz mümkün olmadığı gibi tek bir zâhid tipinden bahsetmemiz de mümkün değildir. Bununla birlikte, zühdün bir eleştiri olarak, “dünyayı değersiz görmek” çerçevesinde toplum hayatının sorunlarına yönelik dile getirilen bireysel söylemlerle sınırlı kalmayıp bir tenkit hareketine dönüşmesi süreci, zâhidlerin genelinin zühd konusunda belirli esaslar üzerinde birleşmelerinin bir sonucu olarak gelişmiştir. Bu doğrultuda, zühd hareketinin gelişmesine sebep olan en önemli etken ise zenginlik karşıtlığı olmuştur. Hicrî ilk iki asırda, dünyaya değer vermenin veya onu sevmenin alameti olacak tutum ve davranışlara tepki gösteren zâhidler, “dünyanın değersizliği” düşüncesi temelinde insanın mal-mülk edinmesine yönelik bir tavır ortaya koymuşlar ve bununla irtibatlı olarak zenginlik ve refahın tahkir edildiği bir zühd anlayışı ortaya çıkmıştır.

Zâhidlerin zühd söylemini insan hayatının giyim, mesken ve yiyecek olmak üzere üç temel ihtiyaç alanına yayarak zenginlik karşıtlığını pekiştirirken ortaya koydukları yaklaşımlar, büyük ölçüde zenginlik ve dindarlık arasında kurdukları menfi ilişkiye dayanmaktadır. Bu noktada onların, eleştirel söylemlerini sadece toplumun belirli kesimlerine değil, toplumda dindarlık algısının oluşmasına etki eden alimlere de yöneltmeleri dikkat çekicidir. Böylece zâhidler, zenginliğin insan hayatında tezahür ettiği alanlarda zenginlik ve dindarlık arasında kurulan olumlu ilişkiyi tersine çevirmeye çalışarak zenginlikten kaçınmayı esas alan bir yaklaşım getirmişler ve fakirliği öne çıkarmışlardır. Zenginliğin eleştirilmesi arka planda fakirliğin övülmesini ifade ederken, bu çerçevede zâhidlerin çoğunluğu fakirliğin mutlak olarak zenginliğe üstün olduğu görüşünü savunmuşlardır. Burada da onların temel yaklaşımı, zenginliği dindarlık için engel görürken fakirliği dindarlıkla bütünleştirmektir. Bu anlamda zühd, dindarlığı koruma amacıyla zenginlikten kaçınmanın bir ifadesi olduğu kadar, dindar kalabilmenin bir yolu olarak fakirliği tercih etmenin de bir ifadesi olmaktadır.

Zâhidlerin zenginlik karşıtlığının iktisadi hayata bakan yönü ise büyük ölçüde, bir çalışma alanı olarak ticaretin tahkir edilmesi üzerinden ortaya çıkmaktadır. Fakat burada tahkir, bizzat ticaretin kendisine yönelik olmaktan ziyade insanların ona verdiği değere göre anlam kazanmaktadır. Bu bakımdan zâhidlerin, çalışmayı ve ticareti değersiz görüp tahkir ettikleri noktalarda iki farklı yaklaşım sergiledikleri söylenebilir: Birincisi, helâl kazanç yollarının az olduğu veya helâl kazancın zor elde edildiği görüşüne binaen çalışma alanını daraltıp ticarete de bu açıdan karşı çıkan yaklaşımdır. İkincisi ise, çalışmanın miktarını dikkate alarak, kişinin çok çalışıp zenginleşmesinin önüne geçmeye çalışmak ve bu bakımdan kazancı tahkir etmektir. Zâhidlerin diğer geçim yollarına nazaran kazanç potansiyeli yüksek olan ticarete yönelik menfi söylem geliştirmelerinin önemli bir sebebi de budur. Zühd-kesb arasında kurulan menfi ilişki, temelde bu ikinci yaklaşım üzerinden gelişmiştir.

Zenginlik karşıtlığı temelinde gelişen zühd söylemi, kesb meselesini kazancı sınırlayıcı bir yaklaşımla ele alırken bunun çerçevesi ise büyük ölçüde rızık anlayışı ile çizilmiştir. Bu açıdan zühd ile kesb arasında tesis edilen bağ, temelde zâhidlerin benimsedikleri rızık anlayışlarına dayanır. Burada en önemli nokta ise, zâhidlerin çoğunun rızık anlayışlarında benzerlik olmasıdır. Rızıkın takdir edilmiş veya garanti edilmiş olduğuna inanıp rızık peşinde koşmaktan veya ona ulaşma amacıyla hırs yapmaktan kaçınmayı, geleceğe dönük rızık kaygılarını gidererek rızık günlük olarak talep etmeyi, rızık konusunda azı yeterli görüp kanaat sahibi olmayı esas alan rızık anlayışı, hicrî ilk iki asır boyunca zâhidlerin zühd ve kesb ilişkisine dair ortaya koydukları çalışma anlayışlarını şekillendiren en önemli unsur olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde zâhidlerden çalışmayanların neden çalışmadıkları, az çalışanların da neden az çalıştıklarının cevabı öncelikle bu anlayışta aranmalıdır.

Zühd hareketi büyük ölçüde zenginliğin ve buna sebep olacak çok çalışıp kazanmanın eleştirisi temelinde gelişirken diğer yandan yine bu hareket içinde farklı anlayışları devam ettiren zâhidler de olmuştur. Zenginliğin dindarlık için bir yardımcı olabileceğini ileri süren bazı zâhidler, zenginliği mutlak mânada menfi bulmanın yanlışlığına dikkat çekerek, dinin korunmasına ve insanlara muhtaç olmaktan kurtulmaya vesile olduğu için zenginliği savunmuşlardır. Fakat zenginlikle ilgili bu olumlu tavrın, zâhidlerin genelinin karşı durduğu zenginlikten farklı olduğunu söylemeliyiz. Zira zenginliği savunan zâhidler, kişiye müreffeh bir hayat yaşatacak

zenginliği değil, içinde cömertliğin olduğu zenginliği savunmuşlardır. Böylece cömertlik üzerinden zenginliğin olumlu yönü öne çıkarılırken onun anlamı genişletilmiş ve zühd ile zenginlik ilişkisi de bu temelde kurulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, bazı zâhidlerin çalışıp kazanmaya teşvik edici söylemleri ve davranışları zenginliğe değil maişeti temin etmeye yönelik olmuştur. Hicrî ilk iki asırda yaşayan zâhidlerden çalışmaya teşvik eden ve çalışıp kazananların azımsanmayacak sayıda olması, kesb sorununun zâhidler arasında önemli bir ayrışmaya neden olduğunu göstermektedir.

Kaynaklarımız, zühd hareketinin teşekkül ettiği hicrî ilk iki asırda yaşayan zâhidlerin çalışma hayatı içinde ne derece bulunduklarına dair birçok veri sunmaktadır. Araştırmamız sonucu elde ettiğimiz veriler, bu dönemde yaşayan her on zâhiden birinin en azından hayatının bir bölümünde çalıştığını bize söylemektedir. Bu oranın gerçeği ne kadar yansıttığını tespit etmemiz mümkün olmasa da kaynaklarımızın zâhidlerle ilgili verdiği bilgilerde mesleklerine yönelik bilgilerin sınırlı sayıda olması, kanaatimizce bu oranın daha yüksek olduğuna işaret etmektedir. Bunu destekleyen başka bir yaklaşım şu olabilir: Zâhidlerin sayıca çok oldukları bölge ve şehirlerde, benzer oranlarda çalışan zâhidlerin de çok sayıda olması, onların yaşadıkları şehirlerde iktisadi hayata katılma potansiyellerinin de yüksek olduğunu göstermektedir. Bu dönemde çalışan zâhidlerin yarısından fazlasının ticaret ve üretim ile meşgul olması da onların ticari hayattaki yerlerine işaret eden bir tespit olabilir. Ayrıca toplumun işlerini deruhte eden devlet görevlerinde bulunarak geçimlerini sağlayan zâhidlerin sayısının da tüccar zâhidlerin sayısına yakın olması, zühd hareketinin bu dönemde çoğunlukla toplum hayatının içinde şekillendiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte, çalışmayı bırakan zâhidlerin çoğunun tüccarlar arasında olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Zenginlik karşıtlığının bir boyutunu oluşturan ticaretin tahkir edilmesi meselesi bu noktada karşımıza çıkmakta ve zâhidlerin çalışmayı terk etmelerinin en başta gelen nedeni, onu zühdün önünde bir engel olarak görmeleri olmaktadır. Bu, aynı zamanda çalışıp kazanmayı sınırlayan zühd anlayışının bir tezahürü olarak görülebilir.

Zühdün bir eleştirisi olarak müslümanlar arasında ortaya çıkışını iktisadi hayatta en belirgin şekilde görebileceğimiz yerler, zâhidlerin zühd anlayışlarını sergiledikleri ticari muameleleridir. Onların bu muamelelerini şekillendiren iki ana unsur ise,

kazancın helâl olması noktasında titizlik göstermeleri ve bununla irtibatlı olarak dürüstlükten hiçbir zaman taviz vermemeleridir. Bu doğrultuda, hicrî ilk iki asırda müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda ticaretin gelişmesine paralel şekilde zâhidlerin de ticaretin içinde bulunmaları, daha çok kazanmanın veya zengin olmanın amaçlandığı bir anlayışı veya hayatı savunmak için değil, bu tavırları eleştirerek tashih etmeye yönelik bir amaçla olmuştur. Böylece çalışan zâhidler ortaya koydukları çalışma ahlâkı ile ticari hayatın içindeki müslümanların çalışma anlayışlarını etkilemişlerdir. Zâhidlerin içindeki çalışmayan kesimin ise, en azından hicrî ikinci asrın yarısına kadar, zâhidler açısından önemli bir sorun olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Herhangi bir mesleği olmayıp çalışmayan, miras veya kira gibi gelirleri de olmayan zâhidlerin bir kısmının geçimlerini zengin müslümanların veya diğer zâhidlerin yardımları vasıtasıyla sağlamaları toplum hayatında bu sorunun büyümeden çözülmeye çalışıldığını göstermektedir.

Hicrî ikinci asrın yarısından itibaren zühd hareketinin içinde bulunan belirli gruplar, zühd söylemini ortaya çıkaran farklı zühd anlayışlarını tek bir anlayışa irca ederek bu hareketi sistematik bir yapıya kavuşturdular. Zühdün, prensipleri ve metotları olan bir hayat tarzına dönüşmesi ve müslüman coğrafyada yaygınlaşmaya başlaması, büyük ölçüde bu gruplar içinde ilk sûfilerin sayesinde oldu. İlk sûfiler, önceki zâhidlerden tevarüs ettikleri zühd anlayışlarını ve uygulamalarını fakirlik temelinde yorumlayarak fakirliği hayatlarının merkezine yerleştirdiler ve böylece tasavvufun teşekkül sürecini başlattılar. Bu bakımdan tasavvuf, zühd söyleminin insan hayatının ihtiyaç alanlarına yönelik getirdiği eleştiriye bir ileri merhaleye taşıyarak bunları bütüncül bir şekilde yorumlarken aynı zamanda zühdün en uç sınırlarını da çizmiş oldu.

İlk sûfilerin insanın hayattaki ihtiyaçlarını değersizleştirmeye veya en az seviyeye indirmeye yönelik benimsedikleri ilkeler, büyük ölçüde zenginliğin reddedildiği ve yerine fakirliğin ikame edildiği bir anlayış çerçevesinde gelişmiştir. Zühd hareketinin içinde zühdde zenginliğe yer açmaya çalışan zâhidler vardı, fakat ilk sûfilerle birlikte zenginlikle zühd arasındaki ilişkide olumlu yönlerin kaybolmaya başladığı görülmektedir. Bu durum aynı zamanda fakirlik ve zenginlik arasındaki karşıtlığın derinleştiği anlamına gelmektedir. Bu noktada fakirliğin sabredilmesi veya katlanması gereken bir durum değil aksine bilinçli olarak sûfinin tercih etmesi

gereken bir durum haline gelmesi, zühd içinde bir dindarlık formu olarak gelişen fakirlik anlayışının ilk sûfiler tarafından daha ileriye taşındığını göstermektedir. Hicrî ikinci asrın yarısından itibaren sonraki takip eden asırda sûfilerin “sûfi” vasfı kadar, belki ondan daha önce gelecek şekilde “fakir” vasfını almaları, tasavvufla fakirliğin iç içe geçtiği veya birbirinin yerini aldığı bir süreci ortaya çıkarmıştır. Böylece fakirlik, bir sûfiyi diğer insanlardan ayıran en önemli vasıf haline gelmiştir.

Tasavvuf ve fakirlik arasında kurulan bu bağın zühd ve fakirlik arasındaki ilişkiden daha ileri bir noktaya gelmesi, büyük ölçüde ilk sûfilerin zühd yaklaşımlarını üzerlerine tesis ettikleri tevekkül ve rıza anlayışları sayesinde olmuştur. Zâhidlerin özellikle rızıkla ilgili konularda benimsedikleri yaklaşımlar tevekkülü içinde barındırıyordu, fakat onlar tevekkülü ilk sûfilerde gördüğümüz şekilde ele almamışlardı. Bu anlamda ilk sûfileri zâhidlerden ayıran en önemli yönlerden birisi, onların tevekkül ve rıza anlayışları olmuştur. İlk sûfilerin önemli bir kısmı, rızıkla ilgili konuların yanında insan hayatının devamını ilgilendiren konularda sebepleri terk ederek tevekkül etmeyi esas alırken, diğer bir kısmı ise tevekkülü rızıkla ilgili endişelerin giderilmesinin bir şartı kabul ederek ve rızayı öne çıkararak onu sebeplerden bağımsız ele almıştır. Bununla birlikte onların genel uygulaması, tevekkülü ve rızayı insanın hayatta kalma sınırlarını zorlayacak seviyede tutmak olmuştur. Söz gelimi, az rızıkla kanaat etmek veya razı olmak, açlığa sabretmek veya razı olmak tevekkülle açıklanabilir; fakat bunların ne dereceye kadar uygulanabileceği ilk sûfilerin çizdikleri sınırlar çerçevesinde belirlenmiştir.

İlk sûfilerin tevekkül ve rıza anlayışlarının doğrudan ortaya çıkardığı sorun ise tevekkül ve kesb arasında kurulan zıtlık üzerinden kesbin değersizleştirilmesidir. Esas olarak bu sorun iki yönlü gelişmiştir: Birincisi, tevekkül etmenin çalışmayı gerektirmeyeceği düşünülerek çalışıp kazanmanın öneminin azaltılması; ikincisi ise, çalışmanın tevekküle engel olacağı ileri sürülerek onun tahkir edilmesi ve tevekkülün üstünlüğünün vurgulanmasıdır. Her iki yönüyle sorunun temeli, çalışmanın öneminin azaltıldığı veya yok sayıldığı bir anlayışa dayanmaktadır. İlk sûfiler tevekküle yükledikleri anlamlarla onu nasıl kendilerine has bir vasıf haline getirmişlerse, aynı şekilde tevekkül ve kesb arasında kurdukları zıtlıkla “çalışmama”yı bir vasfa dönüştürmüşlerdir. Araştırmamıza göre, çalışıp kazanmayı terk eden ilk sûfilerin bunu yapmalarının en başta gelen sebebi, kesbi tevekküle engel görmeleridir. Bundan sonra

gelen sebep ise, çalışmanın mal biriktirmeye ve dolayısıyla zenginliğe yol açmasıdır. Bu iki sebepten dolayı çalışmayı terk eden ilk sûfilerin ortak özelliği, sûfi iken değil tasavvufa yönelirken böyle bir kararda bulunmuş olmalarıdır. Bu tespit, tasavvuf-kesb tartışmalarının tevekkül-kesb çelişkisi bağlamında geliştiğini teyit etmesi bakımından önemlidir.

İlk sûfiler toplum içinde fakirlik ve tevekkül anlayışları ile ayrılmaya, aynı zamanda da toplumdan uzaklaşmaya başladıkları süreçte, kesbe yönelik menfi söylemin ve yaklaşımların taşıyıcıları olmakla kesb sorununun bir krize dönüşmesine neden olmuşlardır. Nispeten önceki dönemlerde zâhidlerin bir kısmında izleyebildiğimiz, çalışıp kazanmayı tahkir eden anlayış, önemli ölçüde ilk sûfilerin tevekkülle ilgili yaklaşımları ile birlikte gelişerek toplum içinde daha büyük bir sorun haline gelmeye başlamıştır. Neticede onların tevekkül üzerinden geliştirdikleri ve toplumda örneklerine çok rastlanılmayan uygulamaların yanı sıra çalışıp kazanmayı da önemsizleştiren eğilimleri, zamanla müslümanlar arasında yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda çalışmamak toplum içinde ilk sûfilere yönelik bir eleştiri konusu olurken, meselenin dayanak noktası ise çalışmadan geçimlerini nasıl temin ettikleri ile ilgili sorgulamalar olmuştur. Bu sorgulamaları dile getirenlerin toplumun farklı kesimlerinden insanlar olduğu ve ilk sûfilerin de bu tenkitlere karşı birtakım argümanlar ileri sürdüğü söylenebilir. Fakat kesb sorunun sadece toplumda küçük ve yüzeysel tartışmaların konusu edilmediği, aksine daha da derinleşerek büyük bir soruna dönüştüğü görülmektedir. Bu durumun en açık göstergesi ise hicrî ikinci asrın sonlarında ve özellikle üçüncü asırda kesb ile ilgili meseleleri konu edinen eserlerin yazılmaya başlanmasıdır.

Çalışmamızda ele aldığımız *Kitâbü'l-kesb*, *el-Mekâsib* ve *el-Has 'ale't-ticâre ve's-sinâ'a* ve *'l-'amel* isimli üç eser, hicrî ikinci asrın yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlayan kesb sorununun hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar gelişerek devam ettiğini ve bu sorunun kaynağında da kesbi reddeden veya tahkir eden ilk sûfilerin olduğunu göstermektedir. Süreci bu eserler üzerinden izlerken dikkatimizi çeken önemli bir husus, başlangıçta zühd-kesb ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan bu sorunun zamanla tevekkül-kesb ilişkisine doğru kaymasıdır. Diğer bir deyişle kesb sorunu, zâhidler ve ilk sûfiler arasında kesbin haramlığı gibi onun hükmüne dair tartışmaların yapıldığı ve daha çok kesb ile zühd arasında kurulan menfi ilişkiyi esas alan

düzleminden tevekkülü öne çıkararak kesbini önemini ortadan kaldıran veya onu önemsizleştiren bir düzleme doğru evrilmiştir. Ayrıca bu üç eserin kesb sorununu ele alma yaklaşımı, zühdün tasavvuf adı altında sistemleştirildiği süreçte onun sınırlarının fıkıhla belirlendiğini göstermektedir. Bu eserlerden ikisinin yazarının -Şeybânî ve Hallâl- aynı zamanda döneminin önde gelen fakihlerinden olması, diğer yandan Muhâsibî'nin bir sûfî olmasına rağmen eserinde kesb sorununu tartışırken esas aldığı alanın fıkıh olması ve görüşlerini de büyük ölçüde fıkıhla sınırlaması bu tespitimizi teyit etmektedir.

Kesbe dair yazılan bu eserlerin, kesb sorunun krize dönüşme sürecini daha çok tek yönlü olarak ortaya koydukları görülmektedir. Zira sorunun tartışıldığı bağlamda taraflardan birisi kesbi tahkir eden veya menfî bulan zâhid ve sûfî gruplar olurken, meselenin bu gruplar arasındaki tartışma boyutu çoğunlukla atlanmaktadır. Dolayısıyla kesb yaklaşımları bakımından zâhidler ve sûfiler arasındaki ayrımı netleştirmemiz zorlaşırken aynı zamanda tasavvufun teşekkül sürecine katkı sağlayan sûfilerin kesb anlayışlarını bütüncül olarak değerlendirmemiz de mümkün olmamaktadır. Bu noktada ilk sûfilere dair bilgi veren tabakat kitapları temelinde yaptığımız araştırmamız bizi şu sonuca ulaştırmıştır: Kesb sorununun şekillenmesinde ve krize dönüşmesinde ilk sûfiler arasındaki görüş farklılıklarının da etkisi olmuştur. Kesbe olumlu yaklaşan ve onu teşvik eden sûfilerin yanı sıra bizzat çalışıp kazanarak geçimini temin eden sûfileri görmemiz, en azından kesb sorununda sûfileri tek bir tarafta toplamamız gerektiğini bize göstermektedir. Bununla birlikte ilk sûfiler, büyük ölçüde önceki dönemde yaşayan zâhidlerin günlük rızık anlayışlarını ve çok kazanma karşıtı tutumlarını devam ettirmiş olsalar da onlarla mukayese ettiğimizde, ticaret yerine el emeği yoğun işlerde çalışmışlar ve ticari hayatın içinde de daha az bulunmuşlardır. Bu bakımdan, zenginlik karşıtlığı üzerinden gelişen zühd söylemini fakirlik temelinde sistemleştiren tasavvufun kesb sorununu daha da derinleştirdiğini ileri sürebiliriz.

Hicrî dördüncü asırdan itibaren tasavvufun bir ilim olarak tedvin edilmeye başlanması, tasavvufun diğer dinî ilimler arasındaki konumunu tespit etmeye ve onlarla uzlaşmaya odaklanan bir yaklaşım çerçevesinde zühd anlayışlarının yeniden yorumlandığı bir süreci ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte en önemli role sahip olan sûfî müellifler, tasavvufu konu edinen ve onun meselelerini tartışan eserler yazarak

tasavvufun ve sûfîlerin yüzleştiği kimlik problemini büyük ölçüde gidermişler ve sûfîlerin zühd anlayışlarını Ehl-i sünnet'in sınırları çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Çalışmamızda tasavvufun teşekkülünün son merhalesi olan ve "uzlaşma dönemi" olarak ele aldığımız bu dönemde kesb sorunu, sûfî müellifler tarafından temel olarak iki tartışma alanı üzerinde çözülmeye çalışılmıştır: Fakirlik-zenginlik karşıtlığı ve tevekkül-kesb çelişkisi.

Sûfî müellifler, ilk sûfîler tarafından tasavvuf ve fakirlik arasında kurulan bağ pekiştirirken, diğer yandan tasavvuf ve zenginlik arasındaki menfi ilişkiyi olumlu yöne çevirecek yaklaşımlar getirmişlerdir. Bu anlamda onlar, fakrın esas alındığı bir tasavvuf anlayışı ortaya koyarlarken aynı zamanda istiğna kavramı üzerinden de fakirliğin sebep olabileceği dilenmek vb. davranışlardan kaçınmayı salık veren görüşler ileri sürmüşlerdir. Böylece istiğna fakrın zıddı değil tamamlayıcısı olan bir kavram olarak tasavvufun önemli bir unsuru yapılırken, fakirlik ve zenginlik zühd içinde birbirlerine yakınlaştırılarak tekrar yorumlanmıştır. Benzer şekilde, sabra ve şükre yüklenen anlamların fakirlik ve zenginliği kapsayacak şekilde genişletilerek fakirliğe şükürün, zenginliğe sabrın ifade edildiği yaklaşımların geliştirilmesi, fakirlik temelinde tesis edilen tasavvufun zenginliği reddeden veya menfi bulan yaklaşımlarını yumuşatmaya yönelik birer adım olarak değerlendirilebilir.

Diğer yandan, zenginliğin gerekliliklerini esas alıp infak üzerinden bir zenginlik ahlâkı oluşturarak fakirlik ve zenginlik arasındaki karşıtlığı yumuşatmaya çalışan sûfî müellifler, öncelikle infakın niteliği üzerinde durarak, veren el ile alan el arasında kurulan üstünlük ilişkisini tersine çevirmişler ve infakı alan elin varlığına bağlamışlardır. Böylece sûfîlerin genelinin benimsediği, fakirliğin zenginliğe üstünlüğünü ileri süren anlayışı pekiştirmişlerdir. Veren el tarafında ise infakın niceliği öne çıkarılarak, şeriatin infak için çizdiği sınırların ötesinde sûfînin kendisinin ve ailesinin ihtiyaçları dışındaki malını infak etmesi vurgulanarak infakta sınırların zorlanmasını salık veren bir anlayış ortaya konmuştur. Bu noktada en belirleyici unsur ise, mal biriktirmeyi veya zenginlik arzusunu infakın önüne geçirmemek olmuştur. Bu anlamda sûfî müellifler, kişiyi zenginlikten uzaklaştırıp fakirliğe yaklaştıracak derecede infakta bulunmayı, infakı zenginlik ahlâkına dönüştüren anlayışın önemli bir esası yapmışlardır.

Kesb sorununda s  filerin uzlaşı sürecine girmelerinin ikinci boyutunu, tevekkül ve kesb arasındaki çelişkinin giderilmesine yönelik yaklaşımlar oluşturmaktadır. Bu anlamda tasavvuf-kesb tartışmalarında, tevekkülün kesbe engel olduğuna dair anlayışlar tashih edilerek sorunun tevekkül yönü ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. S  f   müellifler, kesb ile tevekkül arasında kurulan menfi ilişkiyi s  filer arasında bir seçkin grup üzerinden devam ettirirken, s  filerin geneli için bu sorunu büyük   l  de ortadan kaldıracak adımlar atmışlardır. Bu adımlar arasında, tevekkülü sadece rızka ulaşma yolunda tedbirin veya sebeplerin terk edilmesi şeklinde bir yaklaşımla sınırlamayıp onu özellikle rızık hakkında endişelerden kurtulmak ve takdire rıza göstermek üzerinden yorumlamaları sayılabilir. Bununla birlikte, çalışıp kazanmanın mutlak m  nada tevekküle engel olmadığı gibi rızka ulaşma noktasında da çok önemli bir etkiye sahip olmadığına dikkat çeken s  f   müelliflerin, kesbi rızka ulaşmanın tek sebebi gören bir anlayışın farkında olarak bunun karşısında durduklarını ileri sürebiliriz.

Tevekkül ve rıza anlayışlarının yeniden yorumlanması kesb ile tevekkül arasında menfi ilişkiyi belirli   l  de yumuşatsa da s  f   müellifler, meselenin topluma bakan yönünü dikkate alarak s  fileri ticari hayatın i  ine çekebilecek başka bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımla kesb karşıtlığını   ne çıkaran zühd anlayışının tasavvuftaki izleri, büyük   l  de s  fileri topluma bağlayan ve onlara sorumluluk yükleyen bir alan üzerinden giderilmiştir. Kısaca aile yükümlülüğü olarak tespit ettiğimiz bu alan, s  filerin neden çalışmaları gerektiğinin sebeplerinin ortaya konulduğu ve kesb sorununun da büyük oranda   oz  ld  ğ   yerdir. Böylece tevekkül, bir s  finin bireysel tecrübelerini belirleyen bir alandan ona sorumluluk yükleyen toplumsal bir alana çekilerek tevekkül-kesb arasında kurulan menfi ilişki olumlu bir yöne kaydırılmıştır.

S  f   müelliflerin kesb sorununun   oz  m  ne dair yaklaşımlarını gördüğümüz     nc   alan ise kesbin hükmü ile ilgili tartışmalardır. Öncelikle kesbi haram sayan görüşleri reddederek kesbin kişinin durumuna göre farz veya mubah olacağını ileri süren s  f   müellifler, s  fileri kesbi haram kabul eden z  hid gruplardan ayırmaya ve s  filerin Ehl-i sünnet'in kesbe dair görüşleri ile mutabık olduklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım kesb sorununun   oz  m   hususunda s  filerin müslümanların geneli ile bir uzlaşmaya gittiğini gösterse de diğer taraftan, kesbin

hükümünün azimet ve ruhsat bağlamında ele alınması sûfileri ayırtırmaya yönelik bir yaklaşımın da korunmaya çalışıldığını göstermektedir. Kesbin mubah görülmesi ve bu bakımdan bir ruhsat olarak değerlendirilmesi sûfileri diğer müslümanlarla bir noktada buluşturmaktadır. Fakat onların ruhsat yerine azimetini tercih eden genel yaklaşımları, sûfileri diğer müslümanlardan ayırdığı gibi kesbi onlar için önemli bir sorun olmaktan da çıkarmaktadır. Zira tevekkül-kesb ilişkisini azimet-ruhsat ilişkisi çerçevesinde ele almak, tevekkülün kesbe üstünlüğünü kabul eden anlayışın tezahürü olarak tevekküle nazaran kesbe verilen önemi azaltmaktadır. Dolayısıyla sûfî müellifler, kesb-tevekkül ilişkisine dair bu yaklaşımlarıyla, kesbin hükmüne dair tartışmalarda çoğu zaman tevekkülü paranteze alan bir söylemi benimsemişlerdir.

Tasavvufun teşekkül sürecinin son merhalesi diyebileceğimiz ve zühdün yeniden yorumlandığı bu uzlaşî dönemi bize açık bir şekilde şunu göstermiştir: Tasavvufun bir dinî ilim olarak teşekkül ettiği dönemde kesb sorununun çözümü, tasavvufun özellikle fıkıhla uzlaşması ve onun sınırları ile kendisini sınırlaması sayesinde sağlanmıştır. Bunun sonucu olarak, sûfîlerin kesb anlayışları müslümanların genelinin kesb anlayışları ile benzerlik gösterecek seviyeye gelmiştir. Fakat bu noktada sûfî müellifler, tasavvufun bu uzlaşî tarafını bir yana bırakıp seçkin ve az sayıdaki bir sûfî zümre üzerinden hem tasavvufun diğer dinî ilimlere hem de sûfîlerin diğer insanlara olan üstünlüğüne dair yaklaşımları pekiştirerek devam ettirmişlerdir. Diğer bir deyişle kesb, sûfîlerin diğer insanlarla olan ilişkilerinde veya toplumsal bir yönü olması itibarıyla sorun olarak bir uzlaşının konusu olurken, tasavvufun içinde bir fazilet konusu olduğu zaman zühdün ve tevekkülün ardında bırakılarak bir sorun olmaktan çıkarılmıştır.

Sûfî müelliflerin eserlerinde kesble irtibatlı olan meseleleri ele aldıkları yerler, genel olarak sûfîlerin çalışma anlayışlarına dair birtakım esaslara işaret etmektedir. Bunları bütüncül bir şekilde değerlendirdiğimizde şu sonuca ulaşmaktayız: Sûfîlerin çalışma hayatındaki konumları ve çalışma anlayışları büyük ölçüde, kanaat, cömertlik ve fütüvvet olmak üzere üç temel esas çerçevesinde belirlenmiştir. Bu esasları kendi başlarına birer ahlâk olarak ele almamız mümkün olduğu gibi üçünü birlikte “çalışma ahlâkı”nı oluşturan unsurlar olarak görmemiz de mümkündür. Bu doğrultuda kanaat, çalışmanın sınırını belirlerken onun tamamlayıcı bir unsuru olan cömertlik ise çalışmanın amacını ortaya koymaktadır. Fütüvvet ise, kanaat ve cömertliği

kapsamakla beraber fedakârlık temelinde, daha çok mülk anlayışının da bir tezahürü olarak, ticari hayattaki bir sûfinin kazanç arzusunu sınırlayan veya ortadan kaldıran bir ahlâk olarak gelişmiştir.

Ebû Tâlib el-Mekkî hariç sûfî müelliflerin, kesb sorununun iktisadi hayattaki yansımalarına çoğunlukla değinmedikleri veya bu konuda ilgisiz kaldıkları söylenebilir. Mekkî ise kesbe yaklaşımını sadece fakirlik-zenginlik veya zühd-tevekkül gibi meselelerle sınırlı bırakmamış, iktisadi hayata geniş bir çerçeveden bakarak orada gözlemlediği sorunların kesble irtibatını kurmuştur. Bu anlamda o, kendisinden önceki dönemde yaşayan zâhid ve sûfilerin helâl kazanç yollarının azlığı ve genel olarak kazançlara dair kötümser tutumlarını devam ettirirken, diğer yandan ticari hayattaki en önemli sorunlardan birisi olarak güvenilirlik sorununu öne çıkararak kesbin sınırlarının oldukça daraldığı bir ortamı bize anlatmıştır. Mekkî'nin çalışma hayatına dair ortaya koyduğu prensipler, büyük ölçüde zâhid ve sûfilerin dürüstlük ve kazancın helâl olmasını sağlama temelinde geliştirdikleri çalışma anlayışlarının bir özeti niteliğindedir. Bu bakımdan onun kesb anlayışı çok kazancı değil, kazancın helâl olmasını teşvik etmek üzerine kuruludur. Ayrıca onun, başka herhangi bir sûfî müellifte izleyemediğimiz bir anlayış olarak, dürüstlüğü yanı sıra işi güzel yapmayı iktisadi bakımdan kalkınmanın bir gereği olarak görmesi ve bir anlamda ticari hayattaki başarıyı bu ilkelere bağlaması, tasavvuf-kesb arasında kurulan menfi ilişkiyi olumlu yöne çevirerek bunu oldukça ileri merhaleye taşıyan bir anlayış olarak değerlendirilebilir.

Mekkî'nin bu doğrultudaki ilkesel yaklaşımlarının kendisinden sonraki dönemde özellikle sûfilerin dahil oldukları fütüvvet teşkilatları gibi iktisadi yapılarıdaki izlerini sürmek, bundan sonraki çalışmalar için önemli bir araştırma konusu olabilir. Ayrıca, ticaretin yapıldığı çarşı-pazarlara yönelik menfi ifadeler içeren bazı hadislerin, erken dönemde zühd-kesb ilişkisi bağlamında kesb sorununun gelişmesini nasıl etkilediği, güvenilirlik ve dürüstlük sorunu merkeze alınarak incelenmesi gereken diğer önemli meselelerden birisidir. Son olarak, “el-Kâsibu habîbullah” sözünün fütüvvet ile ilişkisi ve müslüman toplumlarda bu sözün çarşı ehlini etkileyen veya onlara yön veren bir anlayış olarak gelişmesinde sûfilerin ne gibi bir rolü olduğu da araştırılmaya değer bir konudur.

KAYNAKÇA

- Afshari, Mehran: “Sufism, *Futuwwa*, and Professional Guilds,” **Sufi Institutions**, Ed. Alexandre Papas, Leiden, Brill, 2021, s. 89-101.
- Ahatlı, Erdinç: “Şakîk b. Seleme,” **DİA**, C. XXXVIII, Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 306.
- Ahmed, Ziyauddin: “Ebû Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel’in Öğretilerinin Derleyicisi,” Çev. Ramazan Özmen, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XLVI, No: 2, 2005, s. 305-314.
- Al-Qāḍî, Wadād: “The Salaries of Judges in Early Islam: The Evidence of the Documentary and Literary Sources,” **Journal of Near Eastern Studies**, C. LXVIII, No: 1, 2009, 9-30.
- Ateş, Süleyman: “Cüneyd-i Bağdâdî,” **DİA**, C. VIII, Ankara, TDV Yayınları, 1993, s. 119-121.
- Attâr, Ferîdüddîn: **Evliya Tezkireleri**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Attâr, İbn Miksem: **el-Cüz’ fîhi min hadîsi Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ya’kûb b. Miksem el-Attâr ‘an şüyûhih**, Thk. Hallâf Mahmûd Abdussemî’, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Aydınlı, Abdullah: “İbn Ebû Leyla, Abdurrahman,” **DİA**, C. XIX, Ankara, TDV Yayınları, 1999, s. 435-436.
- Bağdâdî, Hatîb: **el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’**, Thk. Mahmûd Tahhân, Riyad, Mektebetü’l-Meârif, 1983, C. I-II.
- Târîhu Bağdâd**, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997, C. I-XXIV.

Başer, Hacı Bayram:

Sûfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.

Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

“Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kādî Ebū Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme,” **Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, C. VII, No: 1, 2021, s. 207-236.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin:

Şuabu’l-îmân, Çev. Hüseyin Yıldız v.d., İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015, C. I-X.

Şuabu’l-îmân, Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Riyad, Mektebetü’r-Rüşd, 2003, C. I-XIII.

ez-Zühdü’l-kebîr, Thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1996.

Bilgin, Mustafa:

“Feth el-Mevsilî el-Kebîr,” **DİA**, C. XII, Ankara, TDV Yayınları, 1995, s. 455.

Bonner, Michael:

“Şeybânî’ye Atfedilen Kitâbü’l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı,” Çev. Mustafa Kahya, **International Journal of Islamic Economics and Finance Studies**, C. V, No: 1, 2019, s. 116-142.

“The Kitâb al-kasb Attributed to al-Shaybânî: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth,” **Journal of the American Oriental Society**, C. CXXI, No: 3, 2001, s. 410-427.

Buhârî, Muhammed b. İsmail:

Edebü’l-müfred, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1989.

et-Târihü’l-kebîr, Haydarâbâd, Dâiratü’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, t.y.

- Câmî, Molla: **Nefehâtü'l-Üns Min Hadarâti'l-Kuds: Evliya Menkıbeleri**, Çev. Mahmud Lâmiî Çelebi, İstanbul, Huzur Yayınevi, 2016.
- Cevherî, Ebü'l-Kâsım: **Müsnedü'l-muvatta'**, Thk. Lutfî b. Muhammed es-Sağîr, Tâhâ b. Alî Bû Sarîh, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1997.
- Cohen, Hayyim J.: "İslâm'ın Klasik Döneminde Müslüman Fakihlerin ve Muhaddislerin Ekonomik Çevreleri ve Dünyevî Meslekleri (XI. Yüzyılın Ortalarına Kadar)," Çev. Mustafa Kahya, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, No: 14, 2019, s. 563-616.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan: **el-Mü'telif ve'l-Muhtelif**, Thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1986, C. I-V.
- Demirli, Ekrem: "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi," **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, Sayı: 4, 2016, s. 1-30.
- Dîneverî, Ahmed b. Mervan: **el-Mücâlese ve cevâhirü'l-ilm**, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1998, C. I-VIII.
- Ebû Dâvûd: **Sünenü Ebî Dâvud**, Thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli, y.y., Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009, C. I-VII.
- Efendioğlu, Mehmet: "Saîd b. Cübeyr," **DİA**, C. XXXV, Ankara, TDV Yayınları, 2008, s. 552-554.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân: **el-Ma'rife ve't-târîh**, Thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî, Bağdat, Matbaatü'l-İrşâd, 1974, C. I-III.
- Fezârî, Ebû İshak: **Kitâbü's-siyer**, Thk. Fâruk Hammâde, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987.

- Goitein, S. D.: “The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times,” **Journal of World History**, C. III, No: 1, 1956, s. 583-604.
- Haddad, Gibril Fouad: **The Exhortation to trade, industry and work: Al-Hathth ‘alâ al-tijârah wa-al-sinâ’ah wa-al-‘amal**, Çev. Gibril Fouad Haddad, Kuala Lumpur, IBFIM, 2013.
- Hallâl, Ebû Bekir: **el-Has ‘ale’t-ticâre ve’s-sinâ’a ve’l-‘amel: ve’l-inkâr ‘alâ men yedde’i’t-tevekkül fî terki’l-‘amel ve’l-hücce ‘aleyhim fî zâlike**, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb, Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslamiyye, 1995.
- Harrâz, Ebû Saîd: **Doğruluk Kitabı**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- Hofer, Nathan: “Endowments for Şūfīs and Their Institutions,” **Sufi Institutions**, Ed. Alexandre Papas, Leiden, Brill, 2021, s. 58-80.
- Hücvîrî, Ali b. Osman: **Keşfu’l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Asâkir: **Târîhu medîneti Dimaşk**, Thk. Ömer b. Garâme el-Amrî, Beyrut, Dâru’l-Fıkr, 1995, C. I-LXXIV.
- İbn Ebî Şeybe: **Musannef**, Çev. Fikret Güneş, Yaşar Güngör, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2013, C. I-XVI.
- el-Musannef**, Thk. Sa’d b. Nâsır b. Abdülazîz eş-Şesrî, Riyad, Dâru Künûz İşbiliyye, C. I-XXV.
- İbn Ebi’d-Dünyâ: **İbn Ebi’d Dünyâ Külliyyâtı: Konulu 57 Hadis Cüzü**, Çev. Komisyon, İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2013, C. I-X.
- el-Kanâ’a ve’t-teaffuf**, Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut, Müessesetü’l-Kütübü’s-Sekafiyye, 1993.

- Kazâü'l-havâic**, Thk. Mecdî Seyyid İbrâhim, Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân, t.y.
- Mevsûatu İbn Ebi'd-Dünyâ**, Thk. Fâdıl b. Halef el-Hummâde er-Rakî, Riyad, Dâru Atlasî'l-Hadrâ', 2012, C. I-VIII.
- İbn Ebû Âsım: **el-Âhâd ve'l-mesânî**, Thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Riyad, Dâru'r-Râye, 1991, C. I-VI.
- İbn Enes, Mâlik: **Muvatta'**, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Abu Dabi, Müessesetü Zâyed b. Sultân Âli Nehyân, 2004, C. I-VIII.
- İbn Hanbel, Ahmed: **Kitâbü'z-zühd**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hibbân: **Ravzatü'l-ukalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ**, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Sahîhu İbn Hibbân: el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'**, Thk. Muhammed Ali Sönmez, Halis Aydemir, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012, C. I-VII.
- es-Sikât**, Thk. Muhammed Abdulmuîd Hân v.d., Haydarâbâd, Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1973, C. I-IX.
- İbn Mende, Ebû Abdullah: **Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid**, Thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân, t.y.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed: **ez-Zeylû alâ Tabakâti'l-hanâbile**, Thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad, Mektebetü'l-Ubeykân, 2005, C. I-V.
- İbn Sa'd: **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dâru's-Sâdır, 1968, C. I-VIII.
- İbn Sellâm, Yahyâ: **Tefsîru Yahyâ b. Sellâm**, Thk. Hind Şelebî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, C. I-II.

- İbn Serî, Hennâd: **Kitâbü’z-zühd**, Thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî, Kuveyt, Dâru’l-Hulefâ, 1406/1985, C. I-II.
- İbn Tağrîberdî: **en-Nücûmü’z-zâhire fî mülûki Mısır ve’l-Kâhire**, Mısır, Vizaretü’s-Sekâfe ve’l-İrşad, ty. C. I-XVI.
- İbnü’l-A’rabî, Ebû Saîd: **Kitâbü’l-mu’cem**, Thk. Abdulmuhsin b. İbrahim b. Ahmed el-Hüseynî, Suudi Arabistan, Dâru İbnü’l-Cevzî, 1997, C. I-III.
- Kitâbü’z-zühd ve sıfatu’z-zâhidîn**, Thk. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta, Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, 1987.
- İbnü’l-Adîm, Kemâlüddîn: **Buğyetü’t-taleb fî târihi Haleb**, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, Dâru’l-Fikr, ty. C. I-XII.
- İbnü’l-Esîr, İzzüddîn: **el-Kâmil fî’t-Târîh**, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1997, C. I-X.
- İbnü’l-Mülakkın: **Tabakâtu’l-evliyâ**, Thk. Nureddin Şerîbe, Kahire, Mektebetü’l-Hâncî, 1994.
- İbnü’s-Semmâk, Ebû Amr: **es-Sânî min emâlî**, y.y., 2004.
- İbnü’l-Ca’d: **Müsned**, Thk. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü Nâdir, 1999.
- İbnü’l-Cevzî: **Menâkibü’l-İmâm Ahmed**, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, Dâru’l-Hicr, 1988.
- el-Muntazam fî târihi’l-ümem ve’l-mülûk**, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992, C. I-XIX.
- Sıfatu’s-safve**, Thk. Ahmed b. Ali, Kahire, Dâru’l-Hadîs, 2000, C. I-II.

- Sıfatü's-safve: Resulullah (sav), Ashabı ve Belde Belde Allah Dostları, Hayatı ve Faziletleri**, Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul, Kahraman Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah: **Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik**, Thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İsfahânî, Ebû Nuaym: **Hilyetu'l-Evliyâ: Allah Dostlarının Dünyası**, Çev. Hüseyin Yıldız v.d., İstanbul, Ocak Yayıncılık, 2015.
- Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'**, Mısır, es-Saâde, 1974, C. I-X.
- Târîhu İsbehân: Ahbâru İsbehan**, Thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, C. I-II.
- İsfahânî, Ebü's-Şeyh: **Ahlâku'n-Nebî ve âdâbuhû**, Thk. Sâlih b. Muhammed el-Veniyân, Riyad, Dâru'l-Müslim, C. I-IV.
- Tabakâtu'l-muhaddisîn bi-İsbehân ve'l-vâridîne 'aleyhâ**, Thk. Abdulgafûr Abdulhak Hüseyin el-Belûşî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992, C. I-III.
- İsfahânî, İsmail b. Muhammed: **Siyerü's-selefi's-sâlihîn**, Thk. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed, Riyad, Dâru'r-Râye, t.y. C. I-IV.
- Kallek, Cengiz: "Süftece," **DİA**, C. XXXVIII, Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 19-21.
- Kara, Mustafa: "Ca'fer el-Huldî," **DİA**, C. VI, Ankara, TDV Yayınları, 1992, s. 551.
- Karacabey, Salih: "İbnü'l-Mu'temir," **DİA**, C. XXI, Ankara, TDV Yayınları, 2000, s. 143.
- Karamustafa, Ahmet T.: **Tasavvufun Oluşumu**, Çev. Nagihan Doğan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Kelâbâzî: **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta‘arruf**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013.
- Khan, Hussain Ahmad: “Donations to Şūfīs and Şūfī Institutions,” **Sufi Institutions**, Ed. Alexandre Papas, Leiden, Brill, 2021, s. 81-88.
- Kinberg, Leah: “Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions Concerning Poverty and Wealth,” **Der Islam**, C. LXVI, No: 2, 1989, s. 193-212.
- Koç, İsa: “Hallâl’in ‘Tabakâtü Ashâbi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel’ Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri,” **Kocatepe İslami İlimler Dergisi**, C. V, No: 1, s. 93-112.
- Kuşeyrî, Abdülkerim: **er-Risâletü’l-Kuşeyriyye**, Thk. Abdulhalim Mahmud, Mahmud b. eş-Şerîf, Kahire, Dâru’l-Meârif, t.y., C. I-II.
- Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.
- Malamud, Margaret: “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur,” **Iranian Studies**, C. XXVII, No: 1/4, 1994, s. 37-51.
- Massignon, Louis: **The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam**, Çev. Herbert Mason, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Mekkî, Ebû Tâlib: **Kûtu’l-kulûb: Kalplerin Azığı**, Çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayıncılık, 2014, C. I-IV.
- Melchert, Christopher: “Al-Shaybânî and contemporary renunciant piety,” **Journal of Abbasid Studies**, C. VI, 2019, s. 52-85.
- Before Sufism: Early Islamic renunciant piety**, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020.

- Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din, Yorum, Dindarlık**, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
- Merrûzî, Ebû Bekir: **Ahbaru's-şuyûh ve ahlâkihim**, Thk. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Kitâbü'l-vera'**, Thk. Semîr b. Emîn el-Züheyrî, Riyad, Dâru's-Sumey'î, 1997.
- Mevsîlî, İbn Hâmîs: **Menâkıbü'l-ebrâr ve mehâsinü'l-ahyâr**, Thk. Saîd Abdulfettâh, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, C. I-II.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman: **Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl**, Thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1980, C. I-XXXV.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed: **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2012.
- Kitâbü'l-mekâsib**, Thk. Nûr Saîd, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1992.
- Orman, Sabri: "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Serahsî ve Kitâbu'l-Kesb," **İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi**, C. I, No: 1, 2015, s. 1-35.
- Özen, Şükrü: "Ebû Bekir Hallâl," **DİA**, C. XV, Ankara, TDV Yayınları, 1997, s. 382-383.
- "Leys b. Sa'd," **DİA**, C. XXVII, Ankara, TDV Yayınları, 2003, s. 164-168.
- Sabra, Adam: "Economies of Sufism," **Sufi Institutions**, Ed. Alexandre Papas, Leiden, Brill, 2021, s. 27-57.
- Sakallı, Talat: "Saîd b. Abdülazîz," **DİA**, C. XXXV, Ankara, TDV Yayınları, 2008, s. 548.

- Salamah-Qudsi, Arin: “The Economics of Female Piety in Early Sufism,” **Religions**, C. XII, No: 9, 2021, s. 1-14.
- Salihoğlu, Sultan Adanır: **Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık**, İstanbul, Hayykitap, 2019.
- Sem’ânî, Abdülkerim: **el-Ensâb**, Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallemî, Haydarâbâd, Dâiratü’l-Ma’ârifî’l-‘Osmâniyye, 1962, C. I-XIII.
- Serrâc, Ebû Nasr: **el-Lüma’: İslâm Tasavvufu**, Çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî: **Mir’âtü’z-zamân fî târîhi’l-a’yân**, Thk. Muhammed Berekât v.d., Dimeşk, Darü’r-Risaletü’l-Âlemiyye, 2013, C. I-XXIII.
- Sobieroj, Florian: “Mutezile ve Tasavvuf,” Çev. Salih Çift, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. X, No: 1, 2001, s. 273-296.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman: **İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu’s-sûfiyye**, Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018.
- Sûfilerin Edepleri**, Çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2017.
- Tasavvufa Giriş: el-Mukaddime fi’t-Tasavvuf**, Çev. Ali Akay, İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Şeybânî, İmam Muhammed: **Kitâbü’l-Kesb: İslam İktisadında Helal Kazanç**, Çev. Mustafa Baktır, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2019.
- Kitâbü’l-kesb**, Thk. Süheyl Zekkâr, Dimaşk, y.y., 1980.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân: **el-Besâir ve’z-Zehâir**, Thk. Vedâd el-Kâdî, Beyrut, Dâru Sadr, 1988, C. I-IX.

- Tirmizî, Ebû İsa: **el-Câmiu'l-kebîr: Sünenü't-Tirmizî**, Thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1996, C. I-VI.
- Tirmizî, Hakîm: **el-Menhiyyât**, Thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân, 1986.
- Tüccar, Zülfikar: "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm," **DİA**, C. X, Ankara, TDV Yayınları, 1994, s. 244-246.
- Uğur, Mücteba: "Âsım el-Ahvel," **DİA**, C. III, Ankara, TDV Yayınları, 1991, s. 475.
- Ülgener, Sabri F.: **İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- Ünal, Halit: "Meymûn b. Mihrân," **DİA**, C. XXIX, Ankara, TDV Yayınları, 2004, s. 506.
- Yardım, Ali: "Ebû İdris el-Havlânî," **DİA**, C. X, Ankara, TDV Yayınları, 1994, s. 168.
- Yılmaz, Hasan Kâmil: "Bündâr b. Hüseyin," **DİA**, C. VI, Ankara, TDV Yayınları, 1992, s. 489.
- Zehebî, Şemsüddîn: **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'**, Thk. Şuayb el-Arnâvut v.d., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985, C. I-XXV.
- Târihü'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm**, Thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 2013, C. I-XV.

ÖZGEÇMİŞ

Mustafa Kahya ilk ve orta öğrenimini Bursa’da tamamladı. 2009 yılında Sabancı Üniversitesi Ekonomi lisans programından mezun oldu. 2010-2012 tarihleri arasında (İsveç) Lund Üniversitesi’nde Ekonomi Tarihi Enstitüsü’ne bağlı “Ekonomik Büyüme, İnovasyon ve Mekansal Dinamikler” programında; “An analysis of the relationship between foreign trade and economic growth in Turkey over the period 1980-2009.” ve “Structural change, income distribution and poverty in ASEAN-4 countries.” konulu tezlerle yüksek lisansını tamamladı. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf Anabilim Dalı’nda doktora eğitimine başladı. Özel sektörde bir dış ticaret firmasında yönetici ortak olarak çalışmaktadır. Araştırma/ilgi alanları; tasavvuf tarihi, İslâm iktisat tarihi ve İslâm iktisat düşüncesidir.