

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

DOKTORA TEZİ

ERKEN DÖNEM TASAVVUFTA ZÜHD ANLAYIŞI

Durdane Zeynep TEKMEK

2502160343

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

İSTANBUL – 2024

ÖZ

ERKEN DÖNEM TASAVVUFTA ZÜHD ANLAYIŞI

DURDANE ZEYNEP TEKMEK

Bu çalışmada Hicrî 130-300 yılları arasında zühd anlayışı ve hareketleri ele alınmıştır. Bu bağlamda araştırmamız müstakil tabakât kitapları ve tasavvuf eserlerindeki tabakât bölümleri üzerine inşa edilmiştir. Böylece belirtilen dönemin zâhitlerine doğrudan bakılmaya çalışılmış; öte yandan IV/X. asır müelliflerinin ilk zâhitler ile ilgili görüşlerine olabildiğince az yer verilmiştir.

Tez, dört ana sorunsal üzerine kurgulanmıştır. 1) Zühd hareketleri yeni şehir hayatına tepkisel bir hareket midir? 2) Zühd niteliği âbid, kâs, vâiz, bekkâûn ve sûfî gibi grupların ortak bir vasfı mıdır yoksa müstakil bir zâhid grubu mu vardır? 3) Zühd ve dindarlık özdeş midir? 4) Erken dönem zühd hareketlerini tarihsel ve bölgesel olarak ayırtmak mümkün müdür? Bu problemlerle birlikte zühdle ilgili pek çok meseleye yazımızda değinilmiştir.

Öncelikle tanım ve tarifleri açısından analizi yapılan zühd, sınırları cihetiyle de tartışılmıştır. Bu noktada sûfilerin zühd yaşamında herhangi bir sınır çizmedikleri ortaya konulmuştur. İkinci sorumuza binaen H. 130-300 arasında ortaya çıkan mezhepler ile yine bu mezheplerin mensubu âbid, vâiz ve bekkâûn gibi grupların zühd anlayışları ele alınmıştır. Neticede fakirlik, yalnızlık ve ümmîlik gibi kendine mahsus zühd anlayışları olan sûfilerin, dindarlıkla özdeş zühd düşüncesine sahip yukarıdaki gruplardan ayrıştığı ortaya çıkmıştır. Dördüncü sorunsala binâen zâhitlerin dönemsel ve bölgesel dağılımları yapılmış ve bunun sonucunda tasavvufta ne tarihsel ne de bölgesel olarak ciddi bir fark olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim ilk sûfilerin bilhassa dünya ve âhiret anlayışlarındaki benzerliğin bu tür ayrımlar yapmak için elverişli olmadığı anlaşılmıştır.

Çalışmamızda literatür açısından “zühd edebiyatı” da ele alınmıştır. Neticede bu literatürün tasavvuf eserlerinin öncülü olmadığı; bilakis birbirlerinden bağımsız hareket ettikleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda zühd yazarlarının öne çıkardığı

dindarlık ve zühd ilişkisi tartışılmış ve sûfilerin dindarlığın ötesinde bir zühd anlayışına sahip oldukları ortaya konulmuştur.

Nüvelerini Hicrî 300 öncesinde gördüğümüz; ancak esas şeklini IV/X. asırda almaya başlayan zühdün makâma dönüştürülmesi ve böylece tasavvufla özdeşliğinin sonlandırılması, araştırmamızda yer alan bir diğer meseledir. Bu süreçte sûfilerin ulemâyâ zâhid deseler bile onları gerçekte zâhid görmedikleri ortaya çıkmıştır. Bütün bunlarla birlikte dönemin tasavvufunun velâyet düşüncesini eksik kılan bazı hususlar da çalışmamızda yer almıştır. Bu hususlar ele alınırken metafizik dönem sûfileriyle erken dönem sûfileri arasında bir mukayeseye gidilmiştir.

Sonuçta incelediğimiz dönem itibariyle ‘dindarlıkla değil; tasavvufla özdeş bir zühd anlayışı’ karşımıza çıkmıştır. Bu zühd oluşumu -detaylarda bazı farklılıkları kendinde barındırmış olsa bile- ne dönemsel ne de bölgesel olarak ayrıştırılması mümkün olmayan bir tasavvuftur.

Anahtar Kelimeler: zâhid, sûfî, dindarlık, yalnızlık, ümmîlik, velâyet.

ABSTRACT

THE UNDERSTANDING OF ASCEPTANCE IN EARLY SUFISM

DURDANE ZEYNEP TEKME

This study examines the understanding and actions of asceticism between the years 130-300 AH. In this context, our research is based on independent books of tabaqat and sections on tabaqat in Sufi works. Thus, an attempt was made to look directly at the ascetics of the specified period; on the other hand, the views of the authors of the 4th/10th century on the first ascetics were given as little space as possible.

The thesis is structured on four main problems. 1) Are ascetic movements a reactionary movement to the new city life? 2) Is the quality of asceticism a common characteristic of groups such as âbid, kas, preacher, bekkaun and sufi or is there an independent group of ascetics? 3) Are asceticism and piety identical? 4) Is it possible to separate early ascetic movements historically and regionally? Along with these problems, many issues related to asceticism are touched upon in our article.

First of all, asceticism, which was analyzed in terms of its definitions and descriptions, was also discussed in terms of its boundaries. At this point, it was revealed that Sufis did not draw any boundaries in their ascetic life. Based on our second question, the understanding of asceticism of the sects that emerged between 130-300 AH and the groups such as the âbid, preacher and bekkâun who were members of these sects were examined. As a result, it was revealed that the Sufis, who had their own understanding of asceticism such as poverty, loneliness and illiteracy, were separated from the above groups who had an ascetic thought identical to piety. Based on the fourth problem, the periodic and regional distribution of ascetics was made and as a result, it was determined that there was no serious difference in Sufism either historically or regionally. As a matter of fact, it was understood that the similarity in the understanding of the world and the hereafter of the first Sufis was not suitable for making such distinctions.

In our study, ascetic literature was also discussed in terms of literature. As a result, it has been determined that this literature is not the predecessor of Sufi works; on the contrary, they act independently of each other. In this context, the relationship between piety and asceticism that ascetic writers put forward has been discussed and it has been revealed that Sufis have an understanding of asceticism beyond piety.

Another issue in our research is the transformation of asceticism, the origins of which we saw before 300 AH, but which began to take its main form in the IV/X th century, into a maqam and thus its identity with Sufism was terminated. In this process, it has been revealed that even if the Sufis called the scholars as ascetics, they did not see them as real ascetics. Along with all these, some issues that made the idea of sainthood in the Sufism of the period incomplete have also taken their place in our study. While addressing these issues, a comparison has been made between the Sufis of the metaphysical period and the early period Sufis.

As a result, in the period we are examining, we encounter an understanding of asceticism that is 'identical with Sufism, not with religiosity'. This ascetic formation - although it contains some differences in details - is a Sufism that cannot be separated either periodically or regionally.

Key Words: ascetic, sufi, piety, loneliness, illiteracy, sainthood.

ÖNSÖZ

Doktora öğrenimim boyunca kendisinden çok şey öğrendiğim, ilahiyat sahasındaki akademik çalışmalarla ilgili ufkumu genişleten ve zihin dünyama büyük katkı sağlayan değerli hocam Ekrem Demirli'ye öncelikli olarak teşekkürlerimi sunarım. Akabinde kaliteli bir fakülte niteliğiyle entelektüel hayatıma büyük katkılarda bulunan KLASİK DÜŞÜNCE OKULU'nun hoca ve çalışanlarına teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Bütün bunların ötesinde varlığımı ve bütün bu güzellikleri bahşeden RABB'ime sonsuz hamd ü senâlar olsun.

D. Zeynep TEKMEK
KİLİS- 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	vi
TABLolar LİSTESİ.....	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÜHD HAREKETLERİNİN ORTAYA ÇIKMASI ve ZÂHİDLERİN EMSAL GRUPLARDAN AYRIŞMASI

1.1. Zühdün Mahiyeti ve Sınırları.....	20
1.1.1. Zühdün Mahiyeti.....	20
1.1.2. Zühdün Sınırları.....	29
1.1.2.1. Mânevî/Bâtınî Yönden Zühdün Sınırları.....	30
1.1.2.2. Maddî/Zâhirî Yönden Zühdün Sınırları.....	33
1.2. Tasavvuf ve Zühdü Özdeş Kılan Unsurlar: Fakirlik, Yalnızlık ve Ümmîlik.....	40
1.2.1. Fakirlik: Maddiyat ve Maddiyat Arzusundan Yoksunluk.....	40
1.2.2. Yalnızlık: Arkadaş ve Nefisten Yoksunluk.....	47
1.2.3. Ümmîlik: Bilgiden Yoksunluk ve Bilginin Terki/Unutulması.....	51
1.3. İlk Zâhitlerin Dünya ve Âhiret Anlayışı: Dünya ve Âhirete Dair Söylemler.....	57
1.3.1. Dünyanın Değersizliği.....	58
1.3.2. Dünyanın Geçiciliği.....	60

1.3.3. Dünyayı Sevmenin Âfetleri.....	61
1.3.4. Dünya ve Âhiret Karşıtlığı: Terk ve Teveccüh.....	62
1.3.5. Mâsivâ: Dünya ve Âhiretin Ağyar Olması.....	63
2.1. İslam Toplumunda Zâhitlerin Ortaya Çıkması.....	64
2.1.1. Zenginleşme ve Yeni Şehir Hayatı: Müslümanlar Arasında Sınıfsal Tartışmaların Başlaması.....	64
2.1.2. Zâhitlerin Dönemsel ve Bölgesel Dağılımları.....	73
2.1.2.1. Tarihsel açıdan Zâhitlerin Dağılımı.....	73
2.1.2.2. Mekânsal Açıdan Zühde: Zâhitlerin Bölgesel Dağılımı.....	74
2.1.2.2.1. Soy ve dînî köken bakımından zâhitler	87
2.2. Zâhid Kategorisine Dâhil Edilen Gruplar: Zâhidin Emsal Sınıflardan Ayrışması.....	91
2.3. İlk Zâhitler ve Mezhepsel Ayrımlar.....	105

İKİNCİ BÖLÜM

EYLEM VE EYLEMSİZLİK ARASINDA ZÜHDÜN İNŞAASI: ZÜHD LİTERATÜRÜ VE TASAVVUFTA ZÂHİDLİK TARTIŞMALARI

1.1. Literatür Açısından Zühde Bakış.....	119
1.1.1. Literatürün Ortaya Çıkışı ve İlk Temsilciler.....	119
1.1.2. Literatürde <i>Kitâbü’z-Zühde</i> ve <i>Rekâik</i> ’ler: Muhteva ve Kaynakları Açısından Zühde Eserleri.....	123
1.1.3. İlk Literatürde Zühdün Sınırları.....	127
1.1.4. Zâhitlik Literatürü: Hadis ve Tasavvuf Ayrışmaları.....	130

2.1. Zühd Uygulamalarından Ortaya Çıkan Tartışmalar.....	139
2.1.1. Tevekkül ve Mübahların Terki: Rızık, Giyim ve Meskende Kanaat.....	140
2.1.2. Uzlet/Halvet ve Şehir Hayatı.....	154
2.1.3. Evlilik ve Bekârlık: Tecridin Aile Hayatına Yansıması.....	163
3.1. Zühdün Meşrûyetine Dair Tartışmalar: Zühd Bir Dindarlık Biçimi midir?.....	171
3.1.1. Oryantalistler Cihetinden Zühd ve Dindarlık İlişkisi.....	171
3.1.2. Tasavvuf Cihetinden Zühdün Dindarlıkla İlişkisi.....	188
3.1.3. Sûfilerde Yöntem ve İbadet Dilemmâsı.....	192
3.1.3.1. Oruç ve açlık.....	193
3.1.3.1. Namaz ve zikir.....	197
3.1.4. Tasavvufî Yöntemde Hâl ve Sünnet Ayrımı.....	198
3.1.4.1. Hâl Olarak Tevekkül, Sünnet Olarak Kesb ve Tedavî.....	199
3.1.4.2. Hâl Olarak Bekârlık, Sünnet Olarak Evlilik.....	203

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZÜHD KAVRAMI ve ANLAYIŞININ III/IX. ASIR SONRASINDA ORTAYA ÇIKARDIĞI BAZI MESELE VE PROBLEMLER

1.1. Zühdün Bir Yöntem Haline Gelmesi: Tasavvuf Yöntemi ve Zâhitlik.....	207
1.1.1. Tasavvuf ve Zühdün Özdeş Kullanımı: İlk Sûfiler ve Zühd.....	207
1.1.1.1. Sûfilerden Aşırı Zühd Örnekleri.....	207
1.1.1.2. Dönemin Zühd Hayatının Yol Açtığı Sorunlar.....	210
1.2. Zühdün Anlamsal Daralmasında İlk Aşama: Tasavvufta Sûfî ve Zâhid Ayrımı.....	215

1.3. Bir Makam Olarak Zühd: Tasavvuf ve Zühd Özdeşliğinin Sona Ermesi.....	225
1.3.1. Sünnîlik ve Zühd İlişkisi.....	226
1.3.2. Tasavvufta Zühdün Makâma Dönüşmesi.....	229
2.1. Velâyet Düşüncesinde Zühd.....	232
2.1.1. Nedensellik Problemi Olarak Zühd: Sülûkta Zühdün Zarûreti Meselesi.....	233
2.1.2. Velâyet Anlayışını Sınırlayan Bir kavram Olarak Zühd: Varlığı Anlamada Zühdün Perde Olması.....	239
2.1.2.1. Tasavvufta Sefer/Seyahat: Velâyette Hareket ve Hareketsizliğin Bilgi Boyutu.....	248
2.1.2.2. Tasavvufta Evlilik ve Mârifet İlişkisi: Velâyete Bir Engel ya da Varış Yolu Olarak Kadın (ve Erkek)	249
3.1. Tasavvufun Kurumsallaşmasında Zühd Sorunsalı.....	253
3.1.1. Malın Terki ve Malda Tasadduk.....	253
3.1.2. Uzlet ve Cihad: Nefis ve Bedenin Ölümü.....	260
3.1.3. Susmak ve İrşad: Dilin Muhafazasına Mukabil İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak.....	264
3.1.4. Uzlet ve Sohbet: Bireysellik ve Tarikatların Oluşması.....	274
SONUÇ.....	287
KAYNAKÇA.....	296
ÖZGEÇMİŞ.....	314

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1 :	31
Tablo 1.2 :	37
Tablo 1.3 :	47
Tablo 1.4 :	52
Tablo 1.5 :	68
Tablo 1.6 :	74
Tablo 1.7 :	75
Tablo 1.8 :	76
Tablo 1.9 :	78
Tablo 1.10:	82
Tablo 2.1 :	164
Tablo 3.1 :	217
Tablo 3.2 :	278
Tablo 3.3 :	279

KISALTMALAR LİSTESİ

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

GİRİŞ

Çalışmamızın konusu tasavvufî geleneği ortaya çıkaran zühhd hareketleridir. Bu noktada tasavvuf geleneği içerisinde ilk olarak Ebû Hâşim es-Sûfî'nin (ö. 150/777) sûfî lakabıyla anıldığını bilmekteyiz. Ekrem Demirli'nin de belirttiği gibi bu tarih Hz. Peygamber'den sonra çok ileri bir tarihtir. Ortalama iki asra tekabül eden bu zaman diliminde sûfiler ya da zâhitler hakkında bilgimiz oldukça azdır ve akademik çevreler, bu dönemler üzerinde yeterince durmamıştır. Öte taraftan bahsi geçen asırlarda az da olsa zührtle ilgili bir literatürle karşılaşmaktayız. Fakat bu eserlerin tasavvufla ilişkisi nedir ve bunlar ilk dönem tasavvufa kaynak olabilirler mi? gibi sorunlar yine üzerinde durulmamış meselelerdendir. Binâenaleyh tartışılması gereken bir diğer problem, zühhd ve tasavvuf ilişkisidir. Zâhid kimdir, sûfî kimdir? Bu doğrultuda ilk Müslümanlardan vâiz, âbid, bekkâundan vs. olanları ya da dindar âlimleri zâhid olarak mı değerlendireceğiz? Aynı şekilde Hâricîyye, Mu'tezile ve Şîa gibi mezheplerin dindar kesimlerine zâhid mi diyeceğiz? Şayet bunların yanıtı 'evet' ise hemen ardından sûfiler bu gruplardan nasıl ayrılmıştır? gibi bir soru gündeme gelecektir. Devamında da zühhd tasavvufun kendisi midir yoksa bir parçası mıdır? ya da zühhd tasavvufî geleneğin ilk merhalesi miydi yoksa tasavvufun her merhalesi için geçerli bir sülûk yöntemi miydi? gibi sorular gelmektedir. Nihayetinde -zikrettiklerimize benzer- pek çok problem, henüz yanıtlanmamış şekilde günümüze intikal etmiştir.¹

Yukarıda zikredilen sorunsallara binâen araştırmalarımızda henüz Hz. Peygamber dönemindeyken Şubeyl b. Avf b. Ebi Hayye (ö. ykş. 20/640)² ve Veysel Karânî (ö. 37/657) gibi hatırı sayılır bir muhadram sınıfının daha çok ibadet olmak üzere zâhidâne yaşamlarına rastladığımız için -Müslümanlar arasında- en genelde fiilî

¹ Yukarıda sıraladığımız problemlerin detayları için bkz. Ekrem Demirli, "Gazzâlî ve Tasavvuf", **Gazzâlî Konuşmaları** (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 258-259.

² Ebu Nuaym Ahmed b. İshak el-İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ ve tabâkâtü'l-asfiyâ**, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418), 4/160-161. (Bundan sonra bu esere '**Hilyetü'l-evliyâ**' şeklinde atıf yapılacaktır.); Ebu Nuaym el-İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)**, çev. Hüseyin Yıldız- Hasan Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 3/248. (Bundan sonra bu esere "**Allah Dostlarının Dünyası**" şeklinde atıf yapılacak, yazarı ise 'İsfahânî' şeklinde belirtilecektir.); Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l Cevzî, **Sıfatü's-safve** (Beyrut: Mahmûd Fâhûrî – M. Revvâs Kal'acî, 1399); İbnü'l-Cevzî, **Sıfatü's-safve: Resulullah (sav), Ashabı ve Belde Belde Allah Dostları, Hayatı ve Faziletleri**, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016), 691. (Bundan sonra bu esere '**Allah Dostları**' şeklinde atıf yapılacaktır.).

zühhd hareketlerinin Hz. Peygamber döneminde mevcut olduğu ifade edilmelidir. Anlaşılan o ki bu muhadramlar, Müslüman olduktan sonra da aşırı ibadet ve kısmen de zühhd yaşamlarını terk etmemişlerdir. Öte yandan araştırmalarımıza göre ilk zâhitlere mahsus katı riyâzet ve mücâhede vâkıâları çok geç tarihlere kadar sürmüştür-ki bu tarih, kabaca Hicrî 530'lara tekabül etmektedir. Söz gelişi Ahmed Nâmekî el-Câmî (ö. 536/1141) ve Abdullah Zâhid (ö. 536/1141) bu geç dönem zâhitlerindendir. Dolayısıyla niceliksel olarak ilk asırlarda zâhitler çoğunlukta olsa da bu durum, zühhd dönemini ilk iki asra tahsis etmek için yeterli bir neden değildir.

Elimizdeki verilere göre yaklaşık altı asra tekabül eden zâhidâne yaşamlar, üzerinde çalışmak için oldukça uzun bir dönemdir. Bu nedenle çalışmamız vefat tarihleri H. 130-300 arasında olan şahıslarla sınırlandırılmıştır. Öte yandan bu dönemi seçerken zühhd ya da tasavvufun hicrî 130 itibariyle başladığı gibi bir iddiamızın olmadığının altını çizmeliyiz. Zira her ne kadar bu tarihlerde sûfî hareketler tebârüz etmiş olsa da bu durum, hicrî 130 öncesinde zühhd veya tasavvufun olmadığı anlamına gelmemektedir. Başta kelam olmak üzere hadis ve fıkıh gibi disiplinlerin ayrışıp çatışmalara girdiği bu zaman dilimini seçmemizin asıl nedeni, bahusus çöl, dağ vb. ıssız mekânlarda yaşayanların belirtilen tarih aralığında ciddi şekilde görülmüş olması ve yine bu süreçte tasavvufî geleneğin teşekkül etmesidir. Buna mukabil H. 300 sonrasında tasavvuf, dînî ilimler arasına katıldığı bir evreyi temsil etmektedir ve fakat bu evrede yaşayan mutasavvıflar da temelde ve ekseriyetle bizim çalıştığımız dönem zâhid ve sûfiler üzerinden tasavvufî meseleleri tartışmışlardır. Bu yüzden seçtiğimiz dönem tasavvufî gelenek için kritik bir öneme sahiptir.

Zühhdün İslam toplumunda nasıl gelişip yaygınlaştığını izlemek oldukça zordur. Bunu yapabilmek için öncelikle zâhitlerin kim olduklarının tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak tabakât, zühhd ve tasavvuf literatüründe “zâhid” kavramının neye göre kullanıldığının tespiti başlı başına ciddi bir problemdir. Çünkü zâhid, bir taraftan kazancı terk eden, uzlete çekilen, sürekli ibadetle meşgul olup ilmi terk edenler için kullanılmışken; diğer taraftan ticaret gibi işlerde uğraşan, evli ve ilmî faaliyetleri olanlar için de kullanılmıştır. Bir başka ifadeyle zâhid adı altında aynı niteliklerde olan şahıslarla değil; bilakis bir yanda ümmî ve dağda yaşayan bir şahısla diğer yanda fakih

ve halk arasında yaşıyıp çalışan bir şahısla karşılaşmak mümkündür. Bu noktada en genel manada ve asgarî düzeyde zâhid niteliğinin gösterişli bir hayatı tercih etmeyen, günlük maişetini temin için çalışmakla birlikte azla yetinen, mal biriktirmeyip dünya metâna meyletmeyenler için kullanıldığı ifade edilebilir. Bu niteliklerde olanlar arasında âbid, vâiz, bekkâûn, uzlet/halvet ehli ve sûfî gibi vasıflardan birkaçına aynı anda hâiz olanlar vardır. Nitekim metnimizde “zâhid” kelimesi geçtiğinde -eğer husûsî bir durum belirtmemişsek- yukarıdaki vasıflara sahip olanların kastedildiğini ifade etmeliyiz. Öte taraftan zühd konularında pek çok söz veya aktardığı rivayet olmasına rağmen; bilfiil zühdü yaşadığına dair herhangi bir rivayet olmayanlar; zâhid kategorisine alınmamıştır.

Yukarıda belirtilen özellikler doğrultusunda araştırmamızın dayandığı kaynaklarda H. 130- 300 arası “zâhid” kategorisine alınan, toplamda yaklaşık 724 kişi tespit edilmiştir. Fakat bu sayının gerçekteki sayıyı ne ölçüde yansıttığını tahmin etmek şu aşamada mümkün değildir. Buna rağmen; zikredilen dönemde yaşayan tüm zâhitlerin bir temsilcisini, 724 kişi arasında bulabileceğimizi ileri sürebiliriz. Dolayısıyla çalışmamızın genelinde “zâhid” derken bu şahısları kastettiğimizi belirtmeliyiz. Kaynaklarda bu zâhitlerin bir kısmının vefat tarihi verilmiş olup büyük bir kısmının vefat yılı bilinmemektedir. Vefat yılı bilinmeyenlerin bir kısmını kimliği bilinmeyen zevat- ki tespitimize göre bunlar, yaklaşık 291 kişidir- diğer kısmını da künyesi ya da adı bilinmesine rağmen hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz şahıslar oluşturmaktadır- ki bunlar da yaklaşık 125 kişidir. Bu meyanda ölüm tarihi bilinmeyen zâhitlerin akranları ya da irtibat kurdukları isimlere göre yaşadığı dönemler belirlenmiştir.

Bütün bu daraltmalara rağmen; geriye kalan zâhitler listesi, erken dönem zühd hayatı hakkında doğru ve kesin hükümlere ulaşmak için hâlâ elverişli değildir. Nitekim pek çok modern çalışmada farklı niteliklere sahip zâhitlerin yaygın bir şekilde aynı kategoride değerlendirilmesi ve zâhitler hakkında genellemeler yapılması bir bakıma bu durumun menfî bir sonucu olmuştur. Bu genellemelerin aksine tezimizin temel iddiası, zühdün tasavvufa mahsus olduğudur. Bu iddianın bir devamı olarak diğer düşünce ve ekollere mensup Müslüman ‘zâhid’leri dindar olarak değerlendirmekteyiz.

Buradan hareketle ikinci olarak zühd ve dindarlığın özdeş olmadığını ileri sürmekteyiz. Çalışmamızın genelinde iddialarımızı temellendirebilecek şu iki yaklaşım üzerinden hareket edilmiştir: *Birincisi*, zühd hareketlerini ortaya çıkaran sâiklerin farklı boyutları ile ele alınarak bu hareketlerin gelişim (ve varsa değişim) süreçlerini ortaya koymak. *İkincisi*, zâhitlerin zühd yaşamlarındaki ortak unsurlarını tespit ederek tasavvuf ve diğer ekollerin zühd anlayışları arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya çıkarmaktır. Birinci yaklaşımımızla İslam toplumunda neşet eden zühd hareketlerinin dînî bir düşünceden mi yoksa bazı müsteşriklerin iddiasına göre (felsefi anlamda) bir dünya görüşünden mi ortaya çıktığı sorgulanmıştır. Bir diğer ifadeyle Müslümanlar arasında zühdün naslara binaen mi yoksa İslam dışı kaynakların etkisiyle mi meydana geldiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda “zâhitler, zühdü şeriate alternatif mi görmüşlerdir?” mevzusu da metinlerde zımnen tartışılmıştır.

Çalışmamızda üzerinde duracağımız bu iki yaklaşımla birlikte şu sorulara da yanıtlar aranmıştır: II/VIII. asır başlarında tebârüz eden zühd hareketleri dönemin kelâmî ve fikhî tartışmalarıyla irtibatlı olarak mı gelişmiştir. Yani bahsi geçen tartışmalarda zâhitlerin rolü var mıdır, varsa ne ölçüde rol oynamışlardır? Örneğin kesb gibi bir problemin krize dönüşmesinde ilk sûfilerin ne derecede bir etkisi olmuştur? Öte taraftan zühdle ilişkili bu tür problemler H. 130-300 arasında yaşayan sûfilerin gündemini ne kadar meşgul etmiştir ya da dönemin sûfileri, zühd sorunlarını çözmede ciddi önlemler almış mıdır? Bir başka deyişle H. 300 öncesinde sûfiler, zühde dair mevzularda ulemâ ile uzlaşmaya girmiş midir; girdiyse ne kadar başarılı olmuştur? gibi daha pek çok problem bu çalışmada konu edinilmiştir. Bütün bu soruların cevabı hicrî ikinci asrın sonları itibarıyla tasavvuf geleneğinin tarih sahnesine çıkmasından sonra zühd hareketleri ve tasavvuf ilişkisinin (ki bu, doğrusal ya da ters yönlü olabilir) gidişatında aranmıştır. Böylece zühd ve tasavvuf birlikteliği veya farklılığı anlaşılmış olacaktır.

Tezimizin başlığı tasavvuf ekolünün zühd anlayışı olarak belirlenmiş olsa da kaynaklarda pek çok kesimden şahıs, zâhid adı altında ortak bir paydada birleştirilmiştir. Bu nedenle muhataplarımız, sadece tasavvuf ehli değil; ayrıca H. 130-300 arasında yaşayan ve kaynaklarda kendisine zâhid veya sûfi denilen kimselerdir.

Öte yandan mekân cihetiyle çalışmamıza bir sınırlama getirmedi ve bu doğrultuda belirttiğimiz dönem aralığında dünyanın çeşitli bölgelerinde –başvurduğumuz kaynaklarda geçtiği kadarıyla- bütün Müslüman zâhitleri konumuz içerisine dâhil ettik. Bu noktada üçüncü iddiamız: Mekânsal açıdan erken dönem zâhitlerinin detayda kalan birkaç mevzu dışında zühd anlayışları arasında ciddi bir fark olmadığıdır. Ancak burada kastedilen zâhitlerin sûfiler olduğunu bhusus belirtmeliyiz. Bu doğrultuda bölgesel bir daraltmaya gitmeyerek; sûfilerin bölgesel ya da şehir bazında zühd anlayışlarında bir fark olup olmadığı zımnen sorgulanmıştır.

Çalışmamızı yazıya dökmeden önce konumuzun muhatapları olan zâhid ve sûfilerin kimliklerine dair detaylı bir araştırma yapılmıştır. Araştırmamızda bu şahısların kim oldukları, ne zaman ve nerede yaşadıkları, evli ve meslek sahibi olup olmadıkları, yine ilim ehlinde olup olmadıkları vb. zühd hayatlarıyla ilgili çeşitli vasıfları tespit edilerek bir liste oluşturulmuştur. Bu liste oluşturulurken öncelikle evliyâ tabakâtı ve tasavvuf ehli müelliflerin yazdıkları eserlerde bulunan tabakât bölümleri dikkate alınmıştır. Bu minvalde 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*, Ebü'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*. Öte taraftan mutasavvıf yazarların şahsî görüşlerine bazı istisnalar dışında olabildiğince yer verilmemiş lakin onların hicrî 300 öncesi sûfilerle ilgili husûsî yorumları varsa; bu yorumları dikkate alınmıştır. Bununla birlikte H. 300 öncesi sûfilerle irtibatlı olmak üzere sonraki mutasavvıflardan bahsedilen istisnai yerler olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin üçüncü bölümde 'Tasavvufta Zühdün Makâma Dönüşmesi' başlığı altında zühd kavramının geçirdiği değişimi izah etmek için hicrî 300 sonrası mutasavvıfların görüşlerine yer verilmiştir. Ya da "Dönemin Zühd Hayatının Yol Açtığı Sorunlar" kısmında yer yer H. 300 sonrası mutasavvıflara değinilmiştir. Yine üçüncü bölümde "velâyet" meselesi cihetiyle hicrî 300 öncesi tasavvuf ehlinin görüşlerinin anlaşılması adına metafizik dönemle bir mukayeseye gidilmiştir. Bütün bunlara rağmen esas aldığımız tarih diliminden

kopmamaya özen gösterilmiştir. Bu doğrultuda H. 300 öncesi tasavvufî düşüncenin anlaşılması için de böyle bir (sonraki dönem mutasavvıflarına gidip gelme) yöntemine başvurulmuştur.

Bunlara ilâveten yukarıdaki tabakâtlarda geçen şahıslarla sınırlı kalmak üzere İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *İbn Ebi'd-Dünyâ Külliyyâtı*'na, Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'üne, Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Tabakâtü'l-kübrâ*'sına başvurulmuştur.

Bazı zâhid ve sûfilerin yukarıdaki kaynaklardan ulaşamadığımız vefat tarihleri, nerede yaşadıkları ve zühdle ilgili vasıflarını tespit edebilmek için başvurduğumuz ikincil kaynaklardan birkaçı şunlardır: İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist*'i, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ı, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu Dimaşk*'ı, İzzüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târih*'i, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyer*'i ve *Mizân*'ı, Ebû Hafs İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) *Tabakâtü'l-evliyâ*'sı, İbn Tağrîberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*'si. Ve Ebû Zehra'nın (ö. 1974) *Mezhepler Tarihi*.

Tezimizde zühd sorunsalı merkezde olduğu için bu problemin yansımalarını doğrudan izleyebileceğimiz unsurlar 'fakirlik, uzlet ve ümmîlik' olarak belirlenmiştir. Ancak bu unsurların ihtivâ ettiği zühdün daha ince unsurları da mevcuttur. Dolayısıyla zühd, bütün bu unsurlarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu meyanda H. 130- 300 arasında zâhid kategorisine alınmış her ismin aile ve sosyal hayatından, ilmî faaliyetlerine varana kadar olabildiğince geniş çaplı bir araştırmayla dönemin zühd yaşamı ve anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu şekilde zühd ve zühdle ilgili olabilecek her meseleye bütüncül bir boyuttan bakmaya çalıştık.

Birinci bölümde öncelikle tanım ve tarifleri üzerinden zühdün ne olduğu tespit edilmeye çalışılmış; ardından dönemin ulemâ ve sûfileri açısından zühdün bir sınırı olup olmadığı tartışılmıştır. Ayrıca iddiamız üzere zühdü, zühd kılan -yukarda belirttiğimiz- üç unsur ve bunların neden öne çıkarıldığı, ayrı başlıklar altında yerini almıştır. Bunlara ilaveten zâhitlerin dünya ve âhiret görüşleri üzerinden zühd

anlayışları analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümün ikinci kısmında zühd hareketlerini ortaya çıkaran ve yayılmasına neden olan sâikler ile kaynaklardan edindiğimiz veriler üzerinden zaman ve mekân bağlamında zühd hareketlerinin gelişim seyri analiz edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise zâhid, âbid, vâiz, bekkâûn gibi sınıflar arasında bir mukayese yapılarak bu gruplar arasında zâhidin kendine mahsus bir özelliği olup olmadığı sorgulanmıştır. Yine bu kapsamda tasavvuf ve diğer mezheplerden zâhid diye anılan şahısların benzer ve farklı yönleri ortaya koyulmuştur. Bu bölümde ekseriyetle başvurulmuş dört temel kaynak şunlardır: Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'sı*, İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatü's-safve'si*, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye'si* ve İbn Ebü'd-dünyâ'nın muhtelif hadis cüz'lerinden oluşan *Külliyât*'ıdır.

İkinci bölümde öncelikle zühd literatürünün nasıl teşekkül ettiği ve bu yazı türünün ortaya çıkmasında husûsî nedenlerin olup olmadığı tartışılmıştır. Ardından bu yazarların zühd ve tasavvufla olan ilişkileri ve yazdıkları eserlerin özelliklerinden bahsedilmiştir. Buna binaen yazarların zühd anlayışları ve zühd hakkındaki kriterleri ortaya konulmuştur. Nihayetinde zühd çalışmaları ve tasavvuf literatürü arasında mukayeseler yapılarak bu eserlerin tasavvuf literatürünün nüvesi olup olmadığı irdelenmiştir. Bu bölümün ikinci kısmında zühtten ortaya çıkan problemlere bağlı olarak H. 300 öncesi tasavvuf ehlinin nasıl bir tavır takındığı ortaya koyulmuştur- ki bu problemler tevekkül, uzlet ve bekârlık olarak belirlenmiştir. Zira sıralanan üç konu, erken dönem tasavvufunu çelişkiye düşüren ve çıkmaza sokan ana sorunlardır. Bu noktada üçüncü olarak bahsi geçen katı zühd hâdiseleri- ki bunlar bir bakıma şath'tırlar- olmasaydı; erken dönem sûfilerini dindar çevrelerden ayırt edici özelliklerinin sönük kalacağını ileri sürmekteyiz. Binâenaleyh zühd-dindarlık ilişkisi bu bölümün son kısmında tartışılmıştır. Bu meyanda öncelikle oryantalistlerin iddialarına, ardından tasavvuf ehlinin zühdü dindarlıkla ilişkilendirme çabalarına yer verilmiştir. İkinci bölümde kullandığımız temel kaynaklar ise, yukarıda zikrettiğimiz dört kaynağa ek olarak şunlardır: 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*, Kuşeyrî'nin *Risâle'si*, Hücûvî'nin *Keşfu'l-mahcûb'u* ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö.

386/996) *Kûtu'l-kulûb*'u. Bu eserler dışında İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbü'l-kesb*'ini ve Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Kitâbü'l-mekâsib*'i değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde zühd kavramı ve sûfilerin zühd yaşantılarının H. 300 sonrasında- ki tasavvufun din bilimleri arasına girme ve bahusus kurumsallaşma evrelerinde- ortaya çıkardığı sorunlar ele alınmıştır. Bu minvalde öncelikle zühdün anlamsal bir daralmaya uğrayarak zühd ve tasavvuf özdeşliğinin nihayete ermesine değinilmiş ve bu süreçte sûfilerin neden böyle bir yol izledikleri (ya da buna neden ihtiyaç duydukları) tartışılmıştır. Bir başka deyişle sûfilerin zühde yüklediği anlamları zamanla daraltarak zühdü bir makâma dönüştürmesinin nedenleri irdelenmiştir. Devamında zühd ve tasavvuf kavramlarını özdeş olmaktan çıkarmaları, sûfilerin zâhid-sûfî ayrımı yaptıklarına mı işaret etmektedir? sorusuna yanıt aranmıştır. Bölümün ikinci kısmında sûfilerin zühdü tasavvufî yolda bir zorunluluk görüp görmedikleri araştırılmıştır. Ardından erken dönem ve metafizik dönem tasavvuf arasında bir mukayese yapılarak erken dönem sûfilerinin zühd anlayışının velâyet düşüncesinde kadük kaldığı noktalara değinilmiştir. Son olarak tasavvufun şehre dönmesiyle birlikte ortaya çıkan cömertlik için mal biriktirme, cihad, irşad ve tarikatların oluşumunun zühd anlayışında nasıl bir değişikliğe yol açtığı çeşitli açılardan ele alınmıştır.

Çalışmamızda seçtiğimiz dönemi ana hatlarıyla zühd hareketlerinin ortaya çıkışı ve gelişimini en açık gösterebilecek kritik bir dönemdir. Bu kapsamda tezimizde zühd meselesinin ihtivâ ettiği bütün alt mevzu ve problemleriyle birlikte ele alındığı için araştırmamız kavramsal bir çalışma niteliği taşımamaktadır. Zira ilk asırlarda zühd ve tasavvuf özdeşliğinin benimsenmesi zühdün kavramsal olarak ele alınmasına imkân tanımamaktadır. Bu özdeşlikten hareketle tasavvufta zühd anlayışının değişim geçirip geçirmediği; eğer böyle bir değişim varsa bu değişimin derin mi yoksa yüzeysel bir değişim mi olduğu ortaya konulmak istenmiştir. Binâenaleyh tasavvuf üzerine yapılan modern çalışmaların neredeyse tamamında zühd ve zühde ait mevzular dar veya geniş kapsamda yer almasına rağmen; şaşırtıcı bir şekilde “zühd” meselesi üzerinde enine-boyuna detaylı bir akademik çalışma yapılmamıştır. Ancak kısmen de olsa zühd ve

zühdü ilgilendiren mevzuların ele alındığı çalışmalar olmuştur. Nitekim aşağıda bazıları üzerinde durulmuştur.

Literatür Çalışması

Zühd alanında şu ana kadar yapılan modern çalışmaları dört ana başlık altında tasnif edebiliriz. Birincisi: Doğrudan zühd üzerine yapılmış çalışmalardır. Bu minvalde yedi akademik çalışma tespit edilmiştir. **1.** 2017’de Mustafa Yıldırım’ın hazırladığı *İlk Dönem Zâhitleri ve Zühd Anlayışları (Sahabe Dönemi, Hicrî I. ve II. asır)*,³ **2.** 2019’da Fatma Uztemur’un hazırladığı *Ebû Nuaym El-İsfehânî’nin (ö. 430/1038) Hilvetü’l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicrî İlk İki Asırda Zühd*’dür.⁴ **3.** 2018’de Bayram Adıgüzel’in hazırladığı *Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyoekonomik, Siyasal ve Tarihsel Parametreler Bağlamında Zühd Dönemi*’dir.⁵

Başlıklarından da anlaşıldığı gibi ilk iki tezde aynı dönem üzerine çalışılmıştır. Bu meyanda Yıldırım’ın tezi dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm genel zühd tarifleri, naslarda zühd, sûfilerin zühd tarifleri, zâhitler için kullanılan sıfatlar, zühdün boyutları, zühdü elde etme yolları ve zühde anlam yakınlığı olan terimlere yer verilmiştir. İkinci bölüm sahabeye tahsis edilmiştir. Üçüncü bölüm Ömer b. Abdülaziz, Hasan-ı Basrî, İbrahim b. Edhem, Râbiatü'l-Adeviyye, Abdullah b. Mübârek’in hayatları ve zühd anlayışlarına yer verilmiştir. Dördüncü bölümde ise ‘Ashâbın Zühd Anlayışının İlk Dönem Zâhitlere Yansıması’ başlığı altında tevbe, recâ, verâ, takvâ vs. konularda bir mukayeseye gidilmiştir.

Uztemur’un tezi de dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm İsfehânî’nin hayatı ve *Hilye*’nin tanıtımına tahsis edilmiştir. İkinci bölümde *Hilye*’de zühd kavramı işlenmiştir. Bu bölümün ‘Hicrî İlk İki Asırda Dinî Hayat: Zühdün Mâhiyeti ve Zâhidin Kimliği’ alt başlığı altında Hasan-ı Basri, Ömer b. Abdülaziz, Mâlik b. Dinar, Eyyüb

³ Mustafa Yıldırım, *İlk Dönem Zâhidleri ve Zühd Anlayışları (Sahabe Dönemi, Hicrî I. ve II. asır)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁴ Fatma Uztemur, *Ebû Nuaym El-İsfehânî’nin (ö. 430/1038) Hilvetü’l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicrî İlk İki Asırda Zühd* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ Bayram Adıgüzel, *Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyoekonomik, Siyasal ve Tarihsel Parametreler Bağlamında Zühd Dönemi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

es-Sahtiyânî, Süfyân-ı Sevrî, Ma'rûf- Kerhî, Fudayl b. İyâz, İbrahim b. Edhem, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Dâvûd-i Tâî, Şakîk-i Belhî, Dârânî'nin zühd tarifleri veya zühdle ilgili mevzulardaki sözlerine yer verilerek kısmen mukayeselerde bulunulmuştur. Lakin genelde bu nakiller tam anlamıyla sistematize edilmeden ard arda sunulmuştur. Yazar bu kısımda ilk dönemlerde zühd hayatını benimseyenlerin tavırlarının daha çok Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımındaki gibi Allah korkusu ve hüzn odaklı olduğu sonucuna ulaşmış; bazı zâhitlerin ise zühdü haller-makâmlar şeklinde aşamalarla açıkladığını belirtmiştir. Ardından 'İdârî görevlerden kaçınma', 'evlilik', 'uzlet', 'yün giyenler' gibi alt başlıklar altında *Hilye*'de bu niteliklere sahip ya da bu konularda söz söyleyen şahıslardan bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde *Hilye*'de 'nefs terbiyesi ve seyru sülûk' işlenmiştir. Bu başlık altında az yemek, az uyumak, az konuşmak, zikir, vird ve zikir meclisleri gibi pek çok meseleye değinilmiştir. Dördüncü bölümde ise *Hilye*'de bazı tasavvufi haller ve makâmlar (tevekkül, tedaviden kaçınma, çalışmaktan kaçınma, muhabbet, marifet, fütüvvet ve îsâr) işlenmiştir.

Neticede Yıldırım, sahabe dönemine Uztemir ise sahabe sonrası zâhitlere geniş yer ayırmasına rağmen; her iki yazarın konuya yaklaşımı aynıdır. Bu yaklaşım tarzında *Hilye*'de geçen her bir ismin mezhepsel farkları ya da zühd anlayış ve yaşam tarzları dikkate alınmaksızın zâhid olarak görülmesi esastır. Bir başka deyişle bazı isimlerin söz ve yaşamları arasında mukayeseler yapılmış olsa da ilk iki asır içerisinde zikredilen her bir şahıs zâhid sınıfından görülmüştür.

Bayram Adıgüzel'in tezine bakıldığında iki bölümle karşılaşmaktayız. İlk bölümde genel hatlarıyla zühd kavram ve tarifleri, hadislerde ve peygamber hayatlarında zühd, zâhid sahâbiler, zühd ekollerinden vs. bahsedilmiştir. İkinci bölümde 'Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyo-Ekonomik, Siyasal ve Tarihsel Parametreler' başlığı altında tasavvufun doğuşu, tarih ve tanımı, H. 1. yy'da Mekke ve Medine'de görülen sosyoekonomik parametreler, yine bu kapsamda sahabe dönemindeki bazı savaşlar, siyasal vâkıâlara vs. genişçe yer verilmiştir. Bu bölümün sonunda "Zühd Döneminin Bazı Zâhitleri" başlığı altında Amr b. Utbe'den Fudayl b.

İyâz'a kadar toplamda 16 şahsa yer verilmiştir. Hâsılı yazar, zühd hareketlerini İslam toplumundaki sosyal, siyasal ve kültürel değişiklere bağlamıştır.

4. Kadir Özköse'nin “Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükladikleri Anlam - Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım-” makalesidir.⁶ Makale'nin uslûb ve içeriği Mustafa Yıldırım'ın teziyle neredeyse aynıdır. Şu farkla ki: Köse, müsteşrikler üzerinden tasavvufun meşrûiyet tartışmalarına değinmiş ve *Kitâbü 'z-zühd'* lere ayrı bir başlık açmıştır. Bu kısımda zühd kitaplarının detaylara girilmeden neşir ve nüsha ve kısmen de muhtevalarına yer verilmiştir.

5. Cengiz Gündoğdu'nun “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri” makalesidir.⁷ Makalede ilk olarak Hz. Peygamber ve sahabenin zühd hayatına yer verilmiş; ardından zühd dönemi (Basra, Kûfe, Horasan) ekolleri ile tasavvuf mekteplerinin özelliklerine yer verilmiştir. Fakat bu ekolleri ayrıştırmayı iktiza edecek açık ve yeterli referanslara rastlamış değiliz.

6. Mehmet Uyar'ın “Sûfî Tanım ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı” makalesidir.⁸ Makalede ilk olarak 44 şahsın zühd tarifleri ile daha çok da zühd meselelerine dair sözlerine yer verilmiştir. Yazar: “sûfilerin zühd/zâhid tanım ve ibarelerini bir araya getirmek suretiyle iki başlıkta kavramın tasavvuf tarihi açısından yeri ve önemine değinmek istiyoruz: 1. Kronolojik bir takip yapıldığında kavramda anlamsal değışimler oluyor mu? 2. Sûfilerin coğrafi aidiyetleri ile zühd tanımları arasında bir bağlantı var mı ve farklı coğrafyalarda zühd algısı değışiyor mu?” demiştir. Ardından ‘Kronolojik ve Coğrafi Değerlendirme’ başlığı altında H. 2 yy., H. 2 ve 3. yy., H. 3 ve 4 yy. şeklinde üç evrede 44 ismin daha önce yer verdiği sözleri değerlendirilmiştir. Lakin metinde bu şahısların zühd tariflerinden ziyade bazı menkıbelerinden hareketle zâhid mi sûfî mi oldukları tartışılmıştır. Öte yandan coğrafi farklılıklardan yeterince söz edilmemiş ya da yazar, coğrafi olarak sûfîleri ayırt edecek yeterince veri bulamamıştır. Fakat o, -zühd ve tasavvuf dönemine dair genel kabule

⁶ Kadir Özköse, “Zâhid ve Sûfilerin Zühde Yükladıkları Anlam Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 6/1 (2002), 175-194.

⁷ Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, **Ekev Akademi** 1/1 (1997), 41-64.

⁸ Mehmet Uyar, “Sûfî ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı”, **İlahiyat** 11 (2023), 95-120.

yakın bir şekilde- tarihsel olarak zühhd tanım ve yaşantılarında değişim olduğu kanaatine ulaşmıştır. Ancak bu görüşünü temellendirmede zayıf kalmıştır.

7. Semih Ceyhan'ın “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühhd'ün Hakîkati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı” makalesidir.⁹ Makalede zühhd ve tasavvuf dönemi ayrımı yapılarak kısaca özelliklerine yer veren yazar, başlıktan anlaşıldığı gibi Gazzâlî üzerine yazısını kurgulamıştır. Gazzâlî öncesi döneme ise yaklaşık 4 sayfa yer ayrılmıştır.

Bu meselede doğrudan zühhd hakkındaki çalışmalardan olmasa da hacim olarak zühhdle ilgili kavramlara ve zâhitlerin görüşlerine genişçe yer verilen aşağıdaki üç çalışma da yukarıdaki eserlere dâhil edilebilir. Bu meyanda sıralamamız, kaldığı yerden devam edecektir.

8. 2017'de Betül İzmirli'nin hazırladığı *Tasavvufta Tip Analizleri* başlığı altındaki doktora tezidir.¹⁰ Üç bölümden oluşan tezin ilk bölümü “zâhid tipi”, ikinci bölümü “sûfî tipi”, üçüncü bölüm “sûfî semantik alanının anahtar kavramları” şeklinde başlıklandırılmıştır. Birinci başlık altında zühhdün naslarda ve İslam öncesinde kullanımına dair bilgilere yer verildikten sonra zühhdü ortaya çıkaran -ki özellikle ilk dört halife dönemindeki çatışmalar, zenginleşme, dünyevîleşme, Emevî hanedanının dünyevîliğe düşkünlüğü gibi- nedenlerden bahsedilmiştir. Burada oryantalist görüşlerin geniş yer tutması dikkat çekmektedir. Sonrasında zühhdle ilişkili bazı kavramlar, zâhid ve zâhide yakın kavramlar (nâsik, mütekaşşif), sözde zâhid tipi, zâhid semantik alanının anahtar kavramları (kurrâ, vâiz ve kass, âbid, fakir), zâhidin semantik alanındaki diğer terimler (âlim ve fakih) işlenmiştir. İkinci bölümde de aynı üslûb devam etmiştir. Yani sûfî kelimesiyle ilgili bazı kavramlar üzerinden sûfî lafzının tarihçesi ele alınmış, ardından zâhitlikten sûfîliğe geçiş, sûfî kimdir, tasavvuf nedir başlıkları altında sûfî ve tasavvuf terimlerinin kökeniyle alâkalı olan ve olmayan tarifler, sûfî tasnifleri gibi pek çok detay mevzu ele alınmıştır. Son bölümde ise ‘sûfî

⁹ Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühhd'ün Hakîkati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı”, *İSAM*, (2012), 457-471.

¹⁰ Betül İzmirli, “Tasavvufta Tip Analizleri”, *Dozkuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, İzmir, 2017.

semantik alanının anahtar kavramları’ başlığı altında zâhid, ârif, fakir, velî, şeyh, fetâ ve melâmetî tipler incelenmiştir.

Özetle tezin bir kavram çalışması olduğu söylenebilir. Lakin bütün bu kavramlar ele alınırken; sahabeden Gazzâlî’ye kadar her dönemden ismin sözü ekseriyetle kronolojik sıra gözetilmeksizin sıralanmıştır. Ayrıca sözlerine yer verilen şahıslar, (Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd İbnu’l-Arabî (ö. 340/952) ve Ebû Saîd Hargûşî (ö. 406/1016) gibi) ulemâ ve sûfî farkı gözetilmeksizin aynı minvalde değerlendirilmiştir. Tezle ilgili daha fazla detaya girmeden zâhid ve sûfî tiplerin neye ve kime göre belirlendiği konusunda bir belirsizlik olduğunu söyleyebiliriz. Öte taraftan bu tiplerin birtakım hususi ve ayrıştırıcı yönlerinden söz edilse de sonuçta zâhid ve sûfî kategorisinde birleştirilmiş ve fakat müstakil bir “zâhid” tipi olup olmadığı sorusunun cevabı yanıtızsız kalmıştır.

9. Zafer Erginli’nin “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış” makalesidir.¹¹ Makalede ilk olarak ‘Sûfilerin Dünyâ Kavramına Bakışı’, sonra da ‘Klasiklerde Dünyâyâ Karşı Tavrıların Tasnifi’ ele alınmıştır. İkinci kısımda âfet, nimet ve âyet olarak dünyaya bakışlara yer verilmiştir. Fakat makalenin en şaşırtıcı tarafı, konular ele alınırken kısmen ilk sûfilere yer verilmiş; buna mukabil daha çok müellif mutasavvıflara, Muhâsibî ve Gazzâlî’ye ve hatta Abdülkâdir-i Geylânî, İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ’nın sözlerine yer verilmiş olmasıdır. Yani dönemsel olarak hiçbir kısıtlamaya gidilmemiştir. Bu meyanda bizim çalıştığımız tarih aralığında zâhitlerin menfi bir dünya anlayışında; -bâtında zühhd anlayışı ve çalışmanın gerekliliği düşüncelerinden hareketle- Sünnî sûfilerin ise kısmen müspet bir dünya anlayışında olduğu belirtilmiştir. Ancak bu görüşün temellendirilmesi zayıf kalmıştır.

10. 2021’de Hacı Bayram Başer’in hazırladığı *Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)* başlığı altında kitaplaştırılan doktora tezidir.¹² Tez, üç bölümden oluşmakla birlikte bizim çalışmamızı ilgilendiren kısım birinci bölümdür. Yazar bu bölümde ‘Tasavvufun

¹¹ Zafer Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15/2, (2006), 13-76.

¹² Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci**, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

Gelişim Seyrinde İlk Merhale: *Kitâbü 'z-zühhd'*ler' başlığı altında tasavvufu dönemlendirme sorunu, dindarlığın temel karakteri olarak zühhd ve tasavvuf literatürünün öncüsü olarak zühhd eserlerini ele almıştır. Başlıklardan anlaşıldığı gibi yazar, zühhdü dindarlığın bir karakteri; zühhd eserlerini ise tasavvuf literatürünün nüveleri olarak görmektedir. Lâkin her iki meselede de yazardan farklı düşündüğümüzü ifade etmeliyiz. Bu konuların geçtiği yerde yazarla ters düştüğümüz hususlar belirtilmiştir. Daha sonrasında yazar, zühhd hareketlerinde bir problem olarak ibâhîlere ve onların tevekkül-kesb anlayışlarına yer vermiştir. Akabinde zühhdün sınırları problemine değinmiştir- ki bu mevzuda da yazardan farklı düşünmekteyiz. Birinci bölümün üçüncü kısmında yazar halk vâizleri ve kussâ ile sûfîlerin ilişkisine detaylıca değinmiştir. Bu meyanda kâs ve vaaz mevzuları daha çok Mekkî ve Gazzâlî görüşleri üzerinden ele alınmış, buna ilaveten bu konularda çalışma yapan modern dönem yazar ve müsteşriklerin argümanlarına yer verilmiştir. Hâkeza 'eleştirel söylem olarak tasavvuf' başlığı altında kelim ve fıkhîta ortaya çıkan nazârî tartışmalara yönelik eleştirileri meselesi de müellif mutasavvıflar, Gazzâlî ve Afîfî'nin görüşlerine binâen inşa edilmiştir. Dolayısıyla tezin bu kısımları, bizi ilgilendiren dönem sonrasına aittir diyebiliriz.

Zühde dair ikinci tür diyebileceğimiz çalışmalar, zühhdün muhtevasını oluşturan kavram veya mevzular üzerine yapılmış çalışmalardır. Bu minvalde yedi akademik çalışma tespit edilmiştir- ki bunlardan ilk beşi yüksek lisans tezidir.

1. 2004'te Azize İlhan'ın *Tasavvuf Dönemi Kaynak Eserlerinde Fakr kavramı* adıyla hazırladığı tezdır. Bu çalışma, H. 300 sonrası yazılmış tasavvuf eserleriyle birlikte Gazzâlî, Sühreverdî gibi daha geç dönemden şahısların eserleri üzerine inşa edilmiştir.

2. 2016'da Sultan Adanır'ın *İlk Dönem Sûfîlerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* başlığıyla kitaplaştırılan tezdır.¹³ Bu çalışma Gazzâlî öncesi müellif mutasavvıfların eserleri üzerine inşa edilmiştir.

¹³ Sultan Adanır, *Sûfîlerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, (İstanbul: Hayy Kitap, 2019).

3. 2017’de Önder Tonbul’un *İlk Dönem Sûfilerine Göre Tevekkül Anlayışı* adıyla hazırladığı tezdır.¹⁴ Bu çalışmada Hasan-ı Basrî’den Şakîk’e kadar zâhid diye nitelendirdiği yedi kişi ile Dârânî’den başlamak üzere Gazzâlî’ye kadar- ki Gazzâlî dâhildir.- sûfî diye nitelendirdiği 12 kişinin tevekkül anlayışına yer vermiştir.

4. 2019’da Emrah Sağmak’ın *İlk Dönem Sûfilerinde Evlilik ve Aile Hayatı* başlığıyla hazırladığı tezdır.¹⁵ Bu çalışmada sahabe döneminden Gazzâlî dönemine kadar evlilik anlayışları sunulmuştur. Bu doğrultuda tez, Muhâsibî ve Harrâz da olmak üzere müellif mutasavvıfların eserleri üzerine inşâ edilmiştir.

5. 2021’de Esra Numanoğlu’nun *Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Halvet* başlığıyla hazırladığı tezdır.¹⁶ Bu çalışmada belli bir dönem sınırlandırması yapılmamıştır. Halvet anlayışı ve uygulaması naslardan başlamak üzere tarikatlar evresine kadar- ki gördüğümüz son isim Yahyâ-yı Şîrvânî’dir (ö. 870/ 1466)- çok geniş bir dönem üzerinden çalışılmıştır. Bunun da ötesinde halvetin meditasyonla ilişkisine değinilmiştir. Ancak tezin daha çok tarikatlar döneminde yoğunlaştığı söylenebilir. Bu kapsamda erken dönemle ilgili olarak müellif mutasavvıfların eserlerinden istifade edilmiştir.

6. 2023’te Mustafa Kahya’nın *Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Ticarî Hayat*, başlığıyla hazırladığı doktora tezidir.¹⁷ Bu çalışma, tasavvufun teşekkül ettiği dönem, hicrî birinci ve beşinci asırların dâhil olduğu (Gazzâlî dönemi hariç) yaklaşık dört yüz yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu minvalde tez erken dönem zâhid ve sûfilerin çalışma hayatlarına dair detaylı bilgiler sunmaktadır. Lakin eserde tabakât ya da diğer eserlerde zâhid denilen isimler arasında herhangi bir ayırtırmaya gidilmediğini ve ilk asırlarda yaşayan hemen her dindar şahsın zâhid dairesine alındığını görmekteyiz. Öte yandan yazarla tamamen farklı düşündüğümüz bir diğer mesele zühdün ortaya çıkışındaki sâiklerdir. Bu minvalde yazar, “zenginlik

¹⁴ Önder Tonbul, "İlk Dönem Sufilerine Göre Tevekkül Anlayışı", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2017.

¹⁵ Emrah Sağmak, "İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı", **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.

¹⁶ Esra Numanoğlu, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Halvet", **Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Bingöl, 2021.

¹⁷ Mustafa Kahya, "Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Ticarî Hayat", **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, İstanbul, 2023.

karşısı olmayı” zühdün ana sebep olarak görmüş ve öne çıkarmıştır. Ancak bu iddia, bize göre zayıftır. Nitekim çalışmamız içerisinde bunun nedenleri izah edilmiştir.

7. 2020’de Sezai Küçük ve Zâhid Enes Çakar’ın “Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zâhid/Sûfîlerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı” başlığıyla hazırladıkları makaledir.¹⁸ Bu çalışmada Basra ekolünden Hasan-ı Basrî, Habib el-Acemî, Mâlik b. Dînâr, Râbia el-Adeviyye; Horasan’dan ise İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Abdullah b. Mübârek ve Şakîk-i Belhî’nin tevekkül ve kesb anlayışları konu edinilmiştir. Lakin Şakîk dışında Basra ve Horasan ekolleri arasında ciddi bir fark görülmemiştir.

Zühde dair üçüncü türden çalışmalar, şahıs çalışmalarıdır. Bu meyanda pek çok çalışmayla karşılaşmaktayız. Bu nedenle bazılarının detaylarına girmeksizin sadece isimleri sıralanacaktır.

1. 1968’de Ahmed Suphi Furat’ın “Ma’ruf el-Kerhî (v. 201/816)” başlığıyla hazırladığı makalesi.¹⁹

2. 1978’de Jacqueline Chabbî’nin “Fudayl B. İyâd Un Précurseur Du Hanbalisme (187/803)” başlığıyla hazırladığı makale.²⁰

3. 2004’te Hatice Çubukçu’nun “Tasavvuf Hareketi İçinde Yer Alan Bayan Mutasavvıflar (H.I-V/M. VII-XI yüzyıllar) başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi.²¹

4. 2005’te Hamide Türk’ün “Ma’rûf el-Kerhî: Hayâtı, Tasavvufi Görüşleri ve ‘Menâkibu Ma’rûf El-Kerhî’ isimli eser” başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi.²²

¹⁸ Sezai Küçük - Zahit Enes Çakar, “Zühd Döneminde Basra ve Horasanlı Zâhid/Sufîlerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı”, **Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi** 4/2 (2020), 188-211.

¹⁹ Ahmet Suphi Furat, “Ma’ruf el-Kerhî (v. 201/816)”, **İslâm Medeniyeti** 2/13 (1968), 14-17.

²⁰ Jacqueline Chabbî, “Fudayl B. İyâd, Un Précurseur du Hanbalisme (187/803)”, **Bulletin d’études orientales**, 1978, T. 30, Mélanges Offerts a Henri Laoust. Volume Second (1978), pp. 331-345

²¹ Hatice Çubukçu, “Tasavvuf Hareketi İçinde Yer Alan Bayan Mutasavvıflar (H.I-V/M. VII-XI yüzyıllar)”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2004.

²² Hamide Türk, “Ma’rûf el-Kerhî: Hayâtı, Tasavvufi Görüşleri ve Menâkibu Ma’rûf el-Kerhî İsimli eser”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2005.

5. 2008’de Halime Gül’ün “İbrahim b. Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri” başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi.²³

6. 2013’te M. Nedim Tan tarafından hazırlanan “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-ibâdât’ı” makalesidir.²⁴

7. 2019’da Betül Serin Çiçek’in “Râbiâtü’l-Adeviyye’de (95/714-185/801) Allah Aşkı ve Rızâ” başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi.²⁵

8. 2019’da Hümeysra Öztürk’ün hazırladığı “Abdullah B. Mübârek’in (ö. 181/797) Zühd Anlayışı” başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi.²⁶

9. 2020’de Hasan Basri Demir’in *Bâyezid-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı* başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi.²⁷

10. 2022’de Soner Eraslan’ın “Ma’rûf el-Kerhî’nin Sûfî Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü” başlığıyla hazırladığı makale.²⁸

11. 2024’te Muhammed Fazıl Tekinel’in “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühd Tasavvuru” başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezi.²⁹

12. Margaret Smith’in hazırladığı *Râbia, Bir kadın Sûfî*, kitaptır.³⁰

Dördüncü tür çalışmalar zühd literatürü ve sûfilerin hadis rivayetleriyle ilgilidir. Detaylarına girmeksizin tespit ettiğimiz akademik çalışmalar şunlardır.

1. Christopher Melchert’in “Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhitler” başlığıyla hazırladığı makale.³¹

²³ Halime Gül, “İbrahim b. Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2008.

²⁴ M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-ibâdât’ı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 45 (2013), 155-190.

²⁵ Betül Serin Çiçek, “Râbiâtü’l-Adeviyye’de (95/714- 185/801) Allah Aşkı ve Rızâ”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2019.

²⁶ Hümeysra Öztürk, “Abdullah B. Mübârek’in (ö. 181/797) Zühd Anlayışı ”, **Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Yalova, 2019.

²⁷ Hasan Basri Demir, “*Bâyezid-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı*”, **İbni Haldun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2020.

²⁸ Soner Eraslan, “Ma’rûf el-Kerhî’nin Sûfî Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 1/27 (2022), 169-185.

²⁹ Muhammed Fazıl Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühd Tasavvuru,” **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2024.

³⁰ Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, çev. Özlem Eraydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

³¹ Christopher Melchert, “Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhidler”, çev. Süleyman Doğanay, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 8/19 (2007), 413-425.

2. 2007’de Hüseyin Kahraman’ın “Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hadis Râvîlerinin Zühd Hayatına Yönelik İlgileri -Kûfe Örneği-” başlığıyla hazırladığı makalesi.³²

3. 2011’de Nevzat Aydın’ın “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme” başlığıyla hazırladığı makale.³³

4. 2012’de Ahmed Yıldırım’ın “Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi” başlığıyla hazırladığı makale.³⁴

5. 2018’de Ahmed Yıldırım’ın “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis” başlığıyla hazırladığı makalesi.³⁵

6. 2021’de Hacı Bayram Başer’in “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühd’ler” başlığıyla hazırladığı kitap bölümüdür.³⁶

Bunların dışında tasavvuf tarihi üzerine yazılan kitaplar da vardır. Ancak bunlar, dönemsel olarak geniş ve fakat konuların oldukça yüzeysel anlatıldığı çalışmalardır. Öte yandan bu kitapların neredeyse tamamında zühd ve tasavvuf dönemi şeklinde bir ayrıma gidilmiştir. Binâenaleyh bazıları şunlardır: Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Osman Türer’in *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ahmed T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*’dir.³⁷

Batı literatüründe, İslam toplumunda tasavvufun ortaya çıkışını farklı yönleriyle ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Lakin Cristopher Melchert hariç

³² Hüseyin Kahraman, “Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hadis Râvîlerinin Zühd Hayatına Yönelik İlgileri -Kûfe Örneği-”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 37-63.

³³ Nevzat Aydın, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (2011), 199-230.

³⁴ Ahmet Yıldırım, “Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi”, *SDÜ İlahiyat ak. Dergisi* 1/20 (2008), 119-138.

³⁵ Ahmet Yıldırım, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/2 (2018).

³⁶ Hacı Bayram Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühd’ler”, *İslam Ahlâk Literatürü -Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin (İstanbul: İlem Kitaplığı, 2021), 139-162.

³⁷ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006); Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2019); Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020); Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013); Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013).

bahusus zühhd üzerine çalışma yapana rastlamış değiliz. Öte taraftan Melchert da dâhil tasavvuf araştırmacıları zühdü ekseriyetle tasavvuf öncesi bir hareket olarak ya da tasavvuf döneminin başlangıcı olarak değerlendirmiştir. Bunlardan birkaçı ise dönemlendirme yapma konusunda çekimser davranmıştır. Bu bağlamda eserlerini incelediğimiz ve istifade ettiğimiz şahıslardan bazıları şunlardır: August Tholuck, Ignaz Goldziher, Duncan Black Macdonald, Reynold Aleyye Nicholson, Arthur John Arberry, Margaret Smith, James L. Smith Jr, Cristopher Melchert, Ebu'l A'la Afîfî, Louis Massignon, Annamaire Shimmel, Daniel W. Brown, Alexander Knysh.

Tasavvufun teşekkül dönemiyle ilgili çalışmamızda Ekrem Demirli'nin bu döneme dair ortaya koyduğu tarihlendirme yaklaşımı benimsenmiştir. Bir başka deyişle tezin genelinde meseleleri ele alırken ve iddialarımızı ileri sürerken Demirli'nin “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”³⁸ adlı makalesindeki tarihlendirme/tasnifleme yaklaşımı esas alınmıştır.

³⁸ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyât İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi** 2/4 (2016), 1-30.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÜHD HAREKETLERİNİN ORTAYA ÇIKMASI ve ZÂHİDLERİN EMSAL GRUPLARDAN AYRIŞMASI

1.1. Zühdün Mâhiyeti ve Sınırları

1.1.1. Zühdün Mâhiyeti

Zühd, en temelde bir terk ve bir yönelişin/teveccühün simgesidir. Fakat bu terk ve yönelişin mâhiyeti zâhitlere göre değişebilmektedir. Hatta inanç ve düşünce sistemlerine göre terk ve yöneliş unsurları farklılık arz etmektedir. Bütün bunlara rağmen; zühd ve riyâzetin yer aldığı her sistemde ortak terk ediş unsuru: “Bedenî ve maddî (dünyevî) olanların ve bunlara yönelik hazların terk edilmesi”dir diyebiliriz. Çünkü zâhid ve riyâzet ehli herkes, asgarî düzeyde bu noktada birleşmektedir. Öte taraftan İslam hariç –bildiğimiz kadarıyla- bütün inanç ve felsefî sistemlerde zühd (-ki riyâzet demek daha uygundur), neredeyse tamamen maddî/dünyevî unsurlar üzerine kurgulanmıştır. İslam itikâdına dayalı dinî düşüncede ise maddiyatla ilgili unsurlara -bilhassa sûfîler tarafından- bâtinî (manevî) unsurlar eklenmiştir- ki bu unsurlar, ilerleyen sayfalarda yer almıştır.

Teveccüh cihetinden zühde baktığımızda inanç ve düşünce sistemleri arasındaki farkın daha da büyüdüğü görülmektedir. Söz gelimi Hinduizm ve Budizm gibi mistik inançlarda zühd (riyâzet), Nirvana’ya yani en yüce ruha dönüşebilmek ya da huzur ve kurtuluşa ulaşmak için yapılmaktadır.³⁹ Klasik felsefede ise riyâzet tecerrüt, yani aklın güçlenip tam akıl haline gelebilmesi için uygulanmaktadır. Eğer bu felsefî gelenekte Tanrı’nın varlığı kabul edilmekte ise riyâzetin gayesi Tanrı’ya

³⁹ Bkz. Fatih Şahin, "Budizm’de Nirvana Anlayışı", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2005, 51-87; Ekrem Sarıkçıoğlu, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, (İstanbul: Fakülte Kitabevi, 2002), 173; Mahmut Aydın, **Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih İnanç ve İbadet**, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 76-77; Muharrem Yıldız- Mehmet Mekin Meçin, “Dinlerde İç Yolculuklar: Riyâzetin Kökenine Dâir”, **Tarih Okulu Dergisi** 2014/XVII (2013), 228-231.

benzemektir.⁴⁰ Buna rağmen (İbni Sînâ hariç)⁴¹ klasik dönem filozofları, riyâzeti dînî bir inanca dayanmaksızın metafiziksel açıdan somut olandan (beden ve arzularından) soyut olanı (aklı) arındırma yöntemi olarak görmüşlerdir. Bu kapsamda tek Tanrılı dinlerde durum farklıdır. Özellikle Hristiyanlık ve İslam’da zühd, bir iman ve inanç meselesidir. Bu inanç, Allah’a iman ile âhiretin varlığını kabulü gerektirmektedir. Fakat Hristiyanlıkta âhiret inancı İslam’daki kadar önem arz etmez; zira Hristiyanlara göre Tanrı dünyaya gelmiştir ve yine gelecektir. Buna mukabil Müslümanlar için hakîkî manada Allah ile vuslat, âhirette gerçekleşecektir. Bu nedenle âhiretin varlığı bir Müslüman için daha önemlidir. Bununla birlikte Hristiyan ve Müslüman zâhitler, zühd ya da riyâzeti naslar ve şeriatlarına dayandırdıkları için felsefî sistemlerden ayrılmışlardır. Bu çerçevede iki dinin zâhitleri arasındaki ilişkiler ilerleyen bölümlerde ele alınmıştır.

Birçok tanım ve tarifine rağmen; başı ve sonu belirlenmiş, sınır ve kapsamı çizilmiş, kesin ve açık bir şekilde ifade edilmiş herhangi bir zühd tanımı yoktur ve olması da mümkün değildir. Çünkü zühd inanç, düşünce, yer ve zamana göre birbirinden farklı anlamlar kazanabilmektedir. Konuyu İslam’da zühd ile daraltsak bile bu zorluk devam etmektedir. Öte yandan zühdü bir mesele edinip tartışan ve bu konudaki problemlere çözüm üretmeye çalışanlar, tasavvuf ehli olmuştur. Bu aşamada tasavvufa özgü bir zühdden bahsedilebilir. Zühd-tasavvuf özdeşliği sorunsalını sonraki bölümlere tehir ederek buradan zühdün tasavvuftaki kullanımına dönersek; yine birçok tanım ve tarifle karşılaşmaktayız. Bunlar, bir cihetle zühdün anlaşılmasını kolaylaştırmışken; diğer cihetle bir problem, hatta bir engel olmuştur. Örneğin birbirine karşıt tanımların olması gibi! Bazı mutasavvıflar, bu durumu zühd tariflerinin göreceli olmasıyla ilişkilendirmiştir. Söz gelimi Kuşeyrî der ki: “Sûfîler zühdün manası hakkında konuşmuşlar ve her biri kendi vaktine (makâm ve mânevî zevkine)

⁴⁰ İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 185-186. İbn Sînâ Felsefesinde Burhân ve Riyazet İlişkisi / Prof. Dr. Ömer Türker ile Söyleşi, Arapça Kitap ve Kültür Günleri, 12 Kas 2020. <https://m.youtube.com/watch?v=EC02zFdIL8>.

⁴¹ İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, 185-186. İbn Sînâ Felsefesinde Burhân ve Riyazet İlişkisi / Prof. Dr. Ömer Türker ile Söyleşi, Arapça Kitap ve Kültür Günleri, 12 Kas 2020. <https://m.youtube.com/watch?v=EC02zFdIL8>.

göre fikirler ileri sürerek zühdün tarifine işaret etmişlerdir.”⁴² Bu çok değişken zühd tariflerine rağmen ana hatlarıyla bunları **a.** Gaye **b.** Süreç **c.** Maddî unsurların terki ve **d.** Mânevî unsurların terki **e.** Hem maddî hem mânevî unsurların terki şeklinde beş maddede toplayabiliriz. Aslında son üç madde, zühdün nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir.⁴³ Fakat biz, sıraladığımız şekilde maddeleri ele alacağız. Böylece tasavvufta **a)** zamansal ve **b)** bölgesel açıdan zühd tanım ve tariflerinde farklar ortaya çıkmış mıdır? sorularına yanıtlar arayacağız. Zühd-iman ilişkisinin bir devamı olarak öncelikle zühdün gayesiyle ilgili tanımlara yer vereceğiz.

Zühdün bir inanç meselesi olduğu Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781) gibi isimler tarafından doğrudan zikredilmiştir.⁴⁴ Onlara göre zühd, imanın hakikatinden doğmuştur ve dolayısıyla imanın bir parçasıdır. Bu bakımdan imanın kemâli (yakîn) zühd ile gerçekleşmektedir. Eğer iman, kalbin zâhirinde kalırsa mümin dünyayı ve âhireti aynı derecede sever ve ikisi için de çalışır; ancak iman kalbin bâtınına sirayet etmişse kul dünyayı sevmez ve onun için herhangi bir amelde bulunmaz.⁴⁵ Bu yorum,

⁴² Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, **er- Risâletü'l- Kuşeyriyye**, nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf, thk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. eş. Şerif (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989), 219. (Bundan sonra bu esere “**er-Risâle**” şeklinde atıf yapılacaktır.); Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi**, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 208. (Bundan sonra bu esere “**Kuşeyrî Risâlesi**” şeklinde atıf yapılacaktır. Bu minvalde Muhâsibî, sûfinin ‘vakti’ yerine ‘marifet’ lafzını kullanarak “Her zâhidin zühdü mârifeti kadardır. Mârifeti aklı kadardır. Aklı iman gücü kadardır...” demiştir. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/86; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/82; Muhâsibî, **Vesâyâ**, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut, 2003), 244-247; Betül İzmirli, **Tasavvufta Tipoloji Semantik Analiz**, (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2020), 64-65. İlk bakışta Muhâsibî'nin Kuşeyrî'den farklı görüşte olduğu düşünülebilir; lakin tasavvufta sûfinin vakti, onun marifetiyle ilgili olduğu için aralarında tezatlık yoktur.

⁴³ Bu meyanda Hacı Bayram Başer, “... Bu durum zühdün genel anlamda davranışlarla ilgili pratik içeriğine atıf yapar. Bu tanımlarda aynı zamanda zühdün pek çok ahlâkî kavramın kendisine irca edildiği kapsayıcı ve üst bir kavram olarak değerlendirildiği görülmekte ve bu da onun mahiyetini tespit edebilmemize imkân tanımaktadır.” dedikten sonra “Bu anlamda zühd, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren bütün ibadetleri kendisinde toplayan ‘kuşatıcı ibadet’ ya da bireyin dindarlığını/güzel ahlâk sahibi olmasını temin eden ‘tamamlayıcı unsur’ olarak görülmüştür. Bu yönüyle o, muhtemelen en iyi şekilde ‘niyet’ kavramıyla karşılanabilir...” diye devam eder. Bkz. Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühd'ler”, 4-5. Lakin bu görüş, dindarlıkla özdeş kabul edilen zühd için geçerlidir. Oysaki erken dönemde dindarlıkla uyumlayan pek çok zühd yaşamıyla karşılaşmaktayız. Dolayısıyla zühdün ahlâk ve amelle ilgili kavramları ihtivâ eden bir üst kavram olduğu görüşü, zayıf bir iddiadır. Bu tartışma ilerleyen kısımlarda detaylandırılmıştır. .

⁴⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 7/343-344; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/623; İbn Ebi'd-Dünya, **İbn Ebi'd-Dünya Külliyyâtı: Konulu 57 Hadis Cüzü**, çev. Komisyon (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2013), 4/430 (Bundan sonra u esere “**Külliyyât**” şeklinde atıf yapılacaktır).

⁴⁵ Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atrıyye el-Acemî el-Mekkî, **Kûtu'l-kulûb fi mu'âmeleti'l- mahbûb** (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 416 (Bundan sonra bu esere “**Kûtu'l-kulûb**” şeklinde atıf yapılacaktır. Ebû Tâlib el-Mekkî, **Kûtu'l-kulûb (Kalplerin Azığı)**, çev. Dilaver Selvi (İstanbul:

bir bakıma Sünnî düşüncedeki “imanın kavîleşmesi,” yani Allah ve âhirete inancın sağlamlaşması fikriyle uzlaşmaktadır. Bunun bir neticesi olarak sûfiler, zühd ile henüz dünyada iken âhiret müşâhede edilebilir demiş ve bu konuda Hârîse hadisini misal göstermişlerdir.⁴⁶ O halde zâhitler için zühd kalbin (ya da aklın) arındırılması yoluyla âhireti müşâhede etmektir. Öte yandan zühd, zâhidin müşâhedesini ve terk ettiği şeylere göre değişiklik arz etmektedir. Örneğin bazı zâhitler Allah’ın emri gereği, bazıları Allah’tan hayâ ettikleri, bazıları hesap ve cehennem korkusu, bazıları nimetlere kavuşma ve cennete girme ümidi ve bazıları da Allah’a muhabbetleri nedeniyle zühdü tercih etmişlerdir. Mutasavvıflara göre bunların en alt derecesinde âhirette hesap verme korkusuyla zühd edenler bulunmaktadır. En üst derecede ise Allah’a muhabbet duyanlar vardır.⁴⁷ Bu kimseler açısından zühd, zâhid olanı Allah ile ünsiyet kurmaya götürmektedir. Bu meyanda muhabbet kaynaklı zühd, tasavvufa mahsus bir durumdur.

İkinci olarak bazı zühd tarifleri de vardır ki zâhid olanın yaşamındaki süreci özetlemektedir. Bu gibi tarifler sayıca az olup ekseriyetle birbirine benzemektedir. Binaenaleyh Abdülaziz el-Umerî (ö. 184/800), Fudayl b. İyâz (ö. 187/802), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Hâtim el-Esam (ö. 237/851) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) zühdün başına Allah’a güvenmeyi, tevekkül ve razı olmayı yerleştirmişken; Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) zühdün sonunda tevekkül vardır demiştir.⁴⁸ Tariflerde geçen güvenmek, tevekkül ve rıza gibi kavramların birbiri yerine kullanılması muhtemeldir. Bu meyanda Yusuf b. Esbât (ö. 196/810) gibi zühdü fakirlik ve Allah’a güvenmek olarak tarif edenler de olmuştur; lakin burada Allah’a güvenmek,

Semerkand Yayıncılık, 2011), 2/518. Bundan sonra bu esere “**Kalplerin Azığı**” şeklinde atıf yapılacaktır.

⁴⁶ Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî: “Biz tasavvufu lafla/dedikoduyla öğrenmedik. Açlıkla, dünyayı terk ederek, hoşlandığımız şeyleri bırakarak öğrendik,” demiş ve sonra Harîse örneğini vermiştir. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 10/277-278; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/436; Ebu Abdurrahman es-Sülemî, **Tabakâtu’s-Sûfiyye (İlk Zahid ve Sûfiler)**, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademî, 2018), 85; Ferîdüddîn Attâr, **Tezkîretü’l Evliyâ**, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013), 519. Bu meyanda Hârîse’nin belirttiği nefsin dünyadan uzaklaşması ve altın ile taşın bir olması, ardından arş ve melekleri müşâhede zühdün makamları olarak beyan edilmiştir. Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 416; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/518.

⁴⁷ Ebu Said Harrâz, **Kitabu’s-Sıdk (Doğruluk Kitabı)**, çev. Himmet Konur (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 51-54.

⁴⁸ Adı geçen isimlerin tarifleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 8/75-76; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/183, 7/296; Attâr, **Tezkîre**, 385; Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 389, 412-414; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/453, 510-513.

zühdün başlangıcı için değil; bütünü için söz konusudur. Sonraki dönemlerde bu gibi tarifler eleştirilmiştir. Örneğin Kuşeyrî, böyle bir tarifi zühdün emâresi olarak nitelendirmiştir. Zira zühd için tevekkül zaten şarttır; ancak tevekkül, zühdün bizzat kendisi değildir.⁴⁹ Buradan hareketle Dârânî'nin tarifi de zühdün çitasını düşürmüştür diyebiliriz. Oysaki zühde kademeli olarak mârifetin kazanımı söz konusudur. Yani başında tevekkül olan zühd ile tevekkül ve rıza hali tecrübe edilmekte ve bu tecrübe müsebbebe ulaşarak mârifete dönüşmektedir. Zühd ile mârifete ulaşmak, diğer (felsefî ve dinî) ekollerde olmayan bir anlayıştır. Bu bakımdan riyâzeti aşan zühd, tasavvufa ait bir uygulamadır.

Üçüncü olarak zühdün maddî unsurlar üzerinden tariflerine değineceğiz. Bu tür tarifler oldukça fazladır ve bhusus Mâlik b. Dînâr (ö. 131/747), Dâvûd-i Tâî, Fudayl b. İyâz, Hâtim el-Esam gibi ilk zâhid/sûfîler ile âbid ve havf ehli Abdülvahid b. Zeyd (ö. 177/793) ve riyâzet ehli Kasım el-Cûî gibi isimlerin söylemlerinde bulunmaktadır. Bu tariflerde şu hususlar öne çıkmaktadır: Zâhid haram yemeyen ve helal nimetlerden uzaklaşandır ya da zühd, yeme- içme gibi cismani arzulardan, mal-mülk ve para gibi maddiyattan vazgeçmektir.⁵⁰ Ancak bunlar zühd için yeterli görülmemiştir. Nitekim Mâlik b. Dînâr, Dârânî, Yahyâ b. Muâz (ö. 258/871), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907) ve Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) zâhidin mülkten çıktıktan sonra dünyevî şeyler ve onları elde etme hırsından da kurtulması gerektiğini belirtmişlerdir.⁵¹ Bu durum, bir bakıma zâhir ve bâtın arasındaki gri bir alan gibidir. Öte yandan “zühd, dünyadan yüz çevirmektir” gibi kısa tanımlarla da karşılaşmaktayız. Lakin burada “dünya” lafzıyla sadece maddiyat mı kastedilmiştir, yoksa mânevî unsurlar da buna dâhil midir? belirsizdir. Yine de hem maddiyat hem de maddiyata duyulan arzuların kastedilmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu çerçevede

⁴⁹ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 220; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 209.

⁵⁰ Bu doğrultuda adı geçen ve bu manada söz söyleyen diğer isimler için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 6/58-59, 237, 238; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/149, 389-390; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 3/26, 269; Cevzî, **Allah Dostları**, 682, 836; Attâr, **Tezkîre**, 386; Ebu Said İbnü'l-Arabî, **Zühd ve Zâhidlerin Vafı**, ed. Mehmet Emin Akın (İstanbul: Medarik Yayınları, 2019), 26; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 219-221; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 209-210; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 389; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/453.

⁵¹ Bu meyanda adı geçen isimlerin sözleri için Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/201, 8/644; Sülemî, **Tabakât**, 91; Attâr, **Tezkîre**, 591; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 83, 219-220; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 119, 209; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/453; El- Hargûşî, **Kitabu Tehzibü'l-Esrar** (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 117.

sûfilerin zühhte zâhir ve bâtin ayrımı yapmadığı söylenebilir. Zamanla zühdün gri alanına ait unsurlara vurgu güçlenmiştir- ki bunun bir nedeni, Sünnîliğin tasavvufi düşünceye hâkim olmaya başlamasıdır. Nitekim Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/777), Vekî b. el-Cerrah (ö. 197/812), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin kısa emelli olmaya yönelik zühd tarifleri,⁵² sûfilerin zühd tanımlarına sirâyet etmiştir. Buna rağmen tasavvuf ehli, bu tarifleri yetersiz görmüş ve hakîkî manada zühdün tarifi kabul etmemiştir. Örneğin Dârânî, Şah Şucâ el-Kirmânî (ö. 276/889) ve Sehl b. Abdullah kısa emelli olmak ve mal hırsının azlığını zühde yaklaşmak, zühdün tadını almak ve zühdün alâmeti olarak nitelendirmişlerdir.⁵³ Diğer taraftan zâhitlik, elde olanlar için mi yoksa olmayanlar için mi geçerlidir? konusu sorgulanmıştır. Mâlik b. Dînâr, Dâvûd-i Tâî ve Dârânî'ye göre asıl zühd güç yetirirken dünyevî olanı terk etmektir.⁵⁴ Yani zarûrî olarak (fakirken) değil; tercihen elde olan mülkün terki zühd kabul edilmiştir. Ancak Dârânî'nin Veysel Kâranî'nin (ö. 37/657) zühdünü ötelememesi, bir bakıma fakir olup dünya hırsı taşımayanları zâhid kabul ettiğine işaret etmektedir. Maddiyat bağlamında sûfileri ayırtıran bir başka husus, zühd için ihtiyaç fazlasının (lüzumsuz) değil; lüzumlu olanın terki olduğunu ileri sürmeleridir. Örneğin Hâtim el-Esam ve Yahyâ b. Muâz böyle düşünenlerdendir.⁵⁵

Dördüncü olarak zühdün mânevî yönüne vurgu yapan tarifler bulunmaktadır. Mesela Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebu'l Abbas Mesruk (ö. 299/912) zühdün maddiyatın olup olmamasıyla değil; gönülde dünyevî şeylere arzu ve hırsın olmamasıyla ilgili olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁶ Onlara göre eşyanın kalpte bir değeri kalmadığı zaman zühd gerçekleşmiş demektir. Buraya Dârânî, Yusuf b. Esbât, Ahmed b. Ebu'l Havârî (ö. 230/845), Hamdûn-ı Kassâr'ın (ö. 271/884) zâhitlik, elde

⁵² Bkz. Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 49.

⁵³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/320, 8/296; Sülemî, **Tabakât**, 110.

⁵⁴ Cevzî, **Allah Dostları**, 748, 1084; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/147; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 20, 34; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 385, 416; Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, 2/443, 508.

⁵⁵ Bkz. Sülemî, **Tabakât**, 50; Ebu Bekr Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, **et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf**, thk. Ahmed Şemsü'd-din (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1993), 109 (Bundan sonra bu esere "et-Ta'arruf" diye atıf yapılacaktır.); Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)**, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 144. (Bundan sonra bu esere "Doğuş Devrinde Tasavvuf" diye atıf yapılacaktır.)

⁵⁶ Bkz. Sülemî, **Tabakât**, 142; Attâr, **Tezkîre**, 542, 673; Hâris el-Muhâsibî, **Zühde Dair (el-Mesail Fi'z-Zühd)**, çev. Abdurrahman Arslan (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2006), 29-30.

olanla değil; Allah'ın teminatıyla mutmain olmaktır, yani ele geçenlerle teskin olmamak ve neşe duymamak; kaybedildiğinde ise üzülmemektir şeklindeki sözleri dâhil edilebilir.⁵⁷ Bu sözlerin benzerleri Vuheyb b. el-Verd (ö. 153/770), Süfyân-ı Sevrî ve Muhammed b. es-Semmâk (ö. 183/799) gibi âlim ya da vâizler tarafından da ifade edilmiştir.⁵⁸ Bu durum tasavvufla Sünnîliğin etkileşimine işaret etmektedir. Nitekim yukarıdaki sözlerde râzı olma meselesi öne çıktığı için sûfiler, bu manada Sünnî âlimlerle uzlaştırılabilir. Öte taraftan örneğin Mu'tezile gibi diğer mezheplerin âlimlerinden bu tür cümleleri işitmek pek mümkün değildir. Zira insan fiillerini öne çıkaran bir düşünce sisteminde “rızâ veya râzı olma” anlayışı geri planda kalmaktadır. Bu noktada sûfileri Sünnî ulemadan ayıştıran şey ise (kibir, ucub, riyâ, övgü ve beklenti gibi) zühtten ortaya çıkabilecek durumlarda murâkabe ve muhâsebeyi zühde eklemiş olmalarıdır. Örneğin İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), İbrahim b. Setenbe'e (ö.?), Şakîk-i Belhî, Fudayl b. İyâz ve Dârânî'nin bu manada söz ve menkıbeleri vardır.⁵⁹ Bu çerçevede zühdün maddî boyutlu formatını bozan başka tarifler de mevcuttur. Mesela Süfyân-ı Sevrî, Bîşr-i Hâfî (ö. 227/841) ve Yahyâ b. Muâz'ın zühdü baş olma arzusu, kötü ve çirkin huylardan kurtulmak, makâm ve mevkî bakımından insanların gözünden düşmekle ilişkilendirmesi gibi.⁶⁰ Nitekim (Süfyân gibi) bazı âlimler de bu görüşte sûfilerle ortaklırlar. Genel itibariyle bu tariflerde maddiyatın terki, geri planda kalmıştır. Ayrıca Fudayl b. İyâz, Ahmed b. Asım el-Antakî (ö. 239/853), Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/859) ve İbrahim b. el-Havvâs (ö. 291/904) ihlaslı olmak, rahatı bırakmak, zor ve sıkıntılı durumlarda tahammül etmek ve Allah'tan razı

⁵⁷ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/266; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/319-320; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/265; Cevzî, **Allah Dostları**, 1112; Sülemî, **Tabakât**, 69; Attâr, **Tezkîre**, 502; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 30-31.

⁵⁸ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/140; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/268; Attâr, **Tezkîre**, 297; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 27.

⁵⁹ Bu isimlerin söz ya da menkıbeleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/78, 87, 208; Cevzî, **Allah Dostları**, 1026; Attâr, **Tezkîre**, 173, 309; Mevlânâ Abdullah Molla Câmi, **Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)**, çev. Kollektif (İstanbul: Medine Yayınları, 2017), 176; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 21-22; İmam Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi (Tabakât'ül-Kübrâ)**, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Bedir Yayınları, 2021), 1/261.

⁶⁰ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 7/16; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/280; Attâr, **Tezkîre**, 197; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 221; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 210, 211.

olmak, O'na teslim olmak gibi ifadeleri zühd tariflerine eklemişlerdir.⁶¹ Bütün bunlar 'mal ve mülk sahibi olmak, zühde zarar vermez' anlayışını güçlendirmiştir.

Tariflerde geçen bir başka zühd yaklaşımı hem maddî hem mânevî açıdan dünyevî olanların terkidir; yani hem elin hem de gönlün boş olmasıdır. Dârânî, Yusuf b. Esbât, Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Ebû Hamza el- Bağdâdî (ö. 289/902) ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu manada sözleri vardır.⁶² Bunlara Bâyezid-i Bistâmî'nin (ö. 261/875) "zâhid hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeyin de kendisine sahip olmadığı kimsedir"⁶³ cümlesi eklenebilir. Bu tarifleri, maddiyata hırsı terkle ilgili tariflerden ayırt eden şey, baş olma arzusu vb. bâtinî huylardan kalbin arındırılmasının dâhil olmasıdır. Binaenaleyh hem maddî hem mânevî boyutta gerçekleşen zühitten tam tecrit hali olarak bahsedilebilir.

Netice itibariyle Fudayl, Dârânî ve İbn Muâz gibi pek çok ismin hem maddî hem de manevî cihetten zühd tariflerinin olması, 'ilk zamanlarda tamamen maddî boyutlu bir zühd anlayışı vardı' iddiasını boşa çıkarmaktadır. Bu konudaki hatalar, ekseriyetle sûfîlerin bir ya da iki sözü (veya menkıbesin)den hareket etmekten kaynaklanmıştır.⁶⁴ Bu noktada Mâlik b. Dînâr'a dikkat çekeceğiz; zira o ve çağdaşlarının sadece maddiyata dayalı zühdü benimsedikleri ileri sürülmüştür.⁶⁵ ki Mâlik'in bu iddiayı destekleyen tarifleri de vardır. Lakin meseleye bütüncül bakıldığında onun tokluk, kibre yol açtığı için açlığı tercih ettiğini söylemesi ya da âhiret ameliyle dünyayı (övgü) isteyenleri eleştirmesi, kalpte (manevî yönlü) zühd

⁶¹ Bkz. Sülemî, **Tabakât**, 4; Attâr, **Tezkîre**, 157, 511; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/148; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 415; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/516.

⁶² Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/258; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/301; Attâr, **Tezkîre**, 428, 549, 615; Sülemî, **Tabakât**, 297; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 416; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/517; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 31.

⁶³ Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 415; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/516. Bu meyanda Betül İzmirli: "Beyazid'e göre kişi maddi olarak mal mülk sahibi olabilir..." yorumunda bulunmuştur. Bkz. İzmirli, **Tasavvufta Tipoloji**, 86. Ancak bunun zorlama bir yorum olduğunu belirtelim.

⁶⁴ Bu kapsamda Betül İzmirli, Ahmed Ebi'l Havârî'nin açlık ve gece ibadetini şiar edindiğinden hareketle o, "zühdün varlıkta değil; yoklukta olabileceği düşünenlerdendir" demiştir. Bkz. İzmirli, **Tasavvufta Tipoloji**, 85. Böylece İzmirli, Havârî'nin maddiyatın yokluğuyla sınırlı bir zühdü benimsediğini ileri sürmüştür. Fakat hareket noktası çok zayıftır. Zira yukarıdaki gibi tek bir sözden hareket edersek; Cüneyd ve Bâyezid gibi açlığın faziletiyle ilgili sözleri olan ve açlığı benimseyen birçok sûfînin de maddî zühdü benimsediğini söylemek iktiza edecektir. İlerleyen kısımlarda bu konu ele alınmıştır.

⁶⁵ Bkz. Reynold A. Nicholson, **İslam Sûfîleri**, çev. Ethem Ruhi Fırlı vd. (Büyüyenay, 2014), 72.

fikrinin izlerini taşımaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla iddianın aksine henüz H. 130'lardayken zühdün bâtınî boyutu dile getirilmiştir. Bu noktada ikinci husus, aynı dönemden - Hâtim el-Esam, Ahmed b. Âsım ve Muhâsibî gibi- sûfilerin bir kısmının maddî, diğerlerinin mânevî yönlü zühd tarifleri olmasıdır. Söz gelişi Mâlik ve Muhammed b. Vâsî'yi (ö. 127/745) mukayese edebiliriz. Bu noktada Mâlik'in görüşünün anlaşılması için H. 130 öncesinden İbn Vâsî'ye yer verdiğimiz ifade edelim. Nakledildiğine göre Mâlik: "Dîni bütün, maddî imkânları iyi ve Rabbinden razı olan kişiye gıpta ile bakarım" demişken; İbn Vâsî: "Bense dîni bütün, dünyalık olarak hiçbir şeyi olmayan ve Rabbinden razı olan kişiye gıpta ile bakarım"⁶⁷ demiştir. Buradan hareketle İbn Vâsî'nin fiilen katı bir zühdü, Mâlik'in ise yumuşak ve kalben bir zühdü benimsediği söylenebilir. Hâsılı ilk sûfilerin maddiyatın terkini öne çıkarması, o dönemlerde mânevî yönlü zühd fikrinin olmadığı anlamına gelmediği gibi sonraki dönemlerde sadece mânevî yönlü zühd anlayışları vardır da diyemeyiz.⁶⁸

Bölgesel açıdan zühd tanımlarına bakarsak bu konuda Mehmet Uyar'ın sınırlı bir çalışmasıyla karşılaşmaktayız. Ancak bu çalışmanın öncesinde bazı isimlerin bulundukları şehir veya bölgelere dikkat çekeceğiz. Söz gelimi maddî yönlü zühd tanımlarıyla öne çıkanlardan Mâlik b. Dînâr Basralı; Fudayl, Dâvûd-i Tâî ve Hâtim ise Horasanlıdır. Bunlara Şam'dan Dârânî, Rey'den Yahyâ b. Muâz ve Ebû Osman el-Hîrî'yi vs. ekleyebiliriz. Mânevî yönlü zühd tanımında öne çıkanlardan Cüneyd ve Muhâsibî Bağdatlı, İbn Mesruk Tuslu, İbn Esbât ve Havârî Kûfeli, Hamdûn-ı Kassâr ise Nişaburludur. Maddî ve mânevî yönlü zühdü bir arada zikredenlere bakıldığında Sakatî Bağdatlı, Bâyezid ise Horasanlıdır. Bu misallerden zühd tarifleri üzerinden bölgesel olarak ciddi ayrımlar yapılamayacağı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Uyar, zühd tanımlarından bölgesel farklara ulaşılabileceğini ileri sürse de makalesinde bu

⁶⁶ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 2/363; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/208; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 8/58.

⁶⁷ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 2/349; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/186.

⁶⁸ Bu bağlamda Mehmet Uyar, ilk sûfilerin fiilen, sonrakilerin ise kalben zühd fikrine sahip olduklarını ileri sürmüştür. Lakin ilk sûfilerde "kalben zühd anlayışı olmadığını" temellendirememiştir. Hatta yazar çoğu yerde çelişkiye düşerek zikrettiği birçok sûfinin ilk zühd anlayışına bağlı olduğunu söylemesine rağmen vecd, fena, muhabbet, üns vs. kavramları kullandıkları için onları önceki zahidlerden ayırtmıştır. Bkz. Uyar, "Sûfî ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı" Bu noktada zikredilen kavramların önceden kullanılmaması, bunların bilinmediği anlamına mı gelmektedir? diye sorabiliriz-ki biz bu kanaatte değiliz.

konuya dair güçlü deliller sunamamıştır.⁶⁹ Belki burada Dârânî'nin Irak'ta zühdün insanlarla görüşmekten ya da tok olmaktan veyahut arzulardan uzaklaşmak şeklinde tarif edildiğini söylemesi, kendisinin ise 'Allah'tan alıkoyacak her şeyden uzak durmak' olarak zühdü tanımlaması bir delil olarak sunulabilir.⁷⁰ Ancak Irak ve Şam sûfileri arasında böyle bir ayrımı teyit edici herhangi bir argümanla karşılaşmış değiliz. O halde bu söz, tasavvuf dışındaki gruplar için söylenmiştir diyebiliriz. Dolayısıyla göstergelerden hareketle bir zühd tanımı yapıldığı fikrine gitmek yanıltıcıdır. Öte yandan Uyar'a göre 'Allah'tan alıkoyacak her şey' ifadesinde dünyayla birlikte cennet kastedilmiştir. Dolayısıyla Dârânî, dünyayı terk eden zâhitlerle dünya ve âhiret sevgisini terk eden sûfiler arasında bir ayrım yapmıştır.⁷¹ Lakin Dârânî'nin: "Seni Allah'ı anmaktan meşgul edecek her türlü aile, mal veya çocuk senin felaketine sebep olur" demesi, ayrıca âhiretle meşgul olmakla ilgili pek çok sözünün olması,⁷² yukarıdaki cümlede cennetin değil ve fakat Allah'ı unutturacak maddiyat ve maddiyata duyulan sevgisinin kastedilme ihtimalini güçlendirmektedir.

1.1.2. Zühdün Sınırları

Zühd hakkındaki önemli problemlerden biri de sınırlarının ne olduğu meselesidir. Bunun öncesinde "sınır" lafzıyla ne kastedildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. 'Sınır' iki yönlü bir kavramdır. Birinci yönüyle bir şeyin "başlangıç ve bitiş" noktası anlamına gelirken; ikinci yönüyle bir şeyin "en düşük ve en yüksek/zirve" noktası demektir. Zâhitlik bağlamında sınır lafzı her iki manaya da açıktır. Hatta bu iki anlam çoğu zaman birbiriyle iç içe geçmiştir. İkinci bir husus: Herhangi bir şeyin sınırı, aslında o şeyin bütün birey ya da fertleri için geçerlidir. Ancak bütün fertlerin o sınıra ulaşması mümkün olmayabilir. Bu bağlamda her bireyin ulaştığı nokta, o şeyin gerçek sınırı değildir. Mesela bir yarışta herkesin bitiş noktasına

⁶⁹ Bu meyanda Mehmet Uyar, Horasan, Bağdat ve Şam'da kronolojik açıdan zühd fikrinde değişim olduğunu ileri sürmüş ve fakat bölgeler arasındaki farktan bahsetmemiştir- ki bu da böyle bir farka rastlanmadığı anlamına gelmektedir. Bkz. Uyar, "Sûfî ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı", 108-111.

⁷⁰ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/301, 337; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 220; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 209; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/235.

⁷¹ Bkz. Uyar, "Sûfî ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı", 108.

⁷² Dârânî'nin yukarıdaki sözü ve bu konuyla ilgili diğer sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/315, 8/80; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/224; Cevzî, **Allah Dostları**, 1082.

ulaşamaması gibi! Aynı şekilde her birey için (örneğin bir dağda) çıkabildiği nokta kendisi için en yüksek seviye olsa bile bu seviye, gerçekte o dağın zirvesi değildir. Tıpkı bunun gibi ‘tasavvufî manada zâhitliğin kişiye göre hududu söz konusuyken; genel manada herhangi bir bitiş sınırı (çizgisi) veya zirve noktası olmadığını’ bölümün henüz başındayken belirtelim.

Zâhitliğin sınırları üzerine yapılan tartışmalar, ekseriyetle zühdün maddî boyutları üzerinde yoğunlaşmıştır.⁷³ Biz ise burada hem maddî hem mânevî yönüyle zühdün hudutlarını sorgulayacağız. Bu noktada maddî ve mânevî sınırların en alt noktada birleştiklerini ifade etmeliyiz. Dînî düşüncede bu alt (başlangıç) nokta, helal ve haramlardır. Dolayısıyla helal ve haramlar hem maddî hem de mânevî unsurları ihtiva etmektedir. Bu durum, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin “Zühd, kişinin haramla karşılaştığı zaman Allah’ı hatırlamasıdır”⁷⁴ sözünde geçtiği gibi -bazı oryantalistlerin ‘Müslümanlar’daki zühdün Hristiyanlık gibi inançların etkisiyle ortaya çıktığı’ iddialarının aksine-⁷⁵ İslam’a ait zühdün bir göstergesidir. Şimdi konuya mânevî boyuttan zühdün sınırlarıyla devam edeceğiz.

1.1.2.1. Mânevî/Bâtınî Yönden Zühdün Sınırları

Zühd meselesinde zâhirî ve bâtınî unsurlar iç içe olduğu için -alt sınır olarak zikrettiğimiz- “helal” kavramının geçtiği yerlerde bu ikisi beraber düşünülmelidir. Bu meyanda ‘asgarî düzeyde kim zâhid kabul edilebilir?’ ve ‘mânen bir zâhidin ulaşabileceği en üst nokta nedir yahut böyle bir nokta var mıdır?’ gibi soruları tartışacağız. Bunun öncesinde ulemânın zühdün sınırları üzerinde yeterince durmadığını belirtmeliyiz. Bu konuda görüş beyan edenler ise ekseriyetle tabakât ve mutasavvıfların eserlerinde yer aldıkları kadarıyla bilinmektedir. Binaenaleyh âlim ve sûfilerin tespit edebildiğimiz görüşleri aşağıda listelenmiştir.

⁷³ Bu kapsamda Hacı Bayram Başer, özellikle kesb konusuna binaen sûfilerin sınırlar belirlediklerini ileri sürmüş ve mutasavvıf yazarların zühd için çizdikleri “sınırları” zikretmiştir. Diğer taraftan bu mutasavvıfların kesb konusunda istisnai tuttukları gruplara yer vermiştir. Bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 71-87. Ancak çalışmada bu istisnai durumlar, sınırların dışında mıdır, içinde midir? Sorusuna değinilmemiş; sadece yazarların görüşlerine yer verilmiştir. .

⁷⁴ Ebû Nasr Abdullah es-Serrâc, **el- Lûma** (Kahire: Dâru’l- kütübi’l- hâdis bi- Mısır, 1960), 134. (Bundan sonra bu esere “**el-Lûma**” şeklinde atıf yapılacaktır.).

⁷⁵ Bahsi geçen oryantalistlerin isimleri ve görüşlerinin detayları için ikinci bölüme bakınız.

Tablo 1.1. Ulemâ ve sûfilerin zühdün sınırlarına dair sözleri (H. 130-300)

İsimler	Açıklamalar
Eyyub es-Sahtiyânî (ö. 131/749)	Zühdün başlangıcı ‘şirkin terki’dir ve bu en üst derecedir. Orta derece: Haramların terkidir. Zühdün bitiş noktası ‘Helallerin terki’dir ve bu en düşük derecedir.
Yunus b. Meysere el-Cublânî (ö.132/749)	Alt derece: Haramların terki Üst derece: Allah’ın katındakinin senin yanında olandan daha güvenilir olması, musibet ve övgü anında her şeyin bir ve aynı olmasıdır
Rabîa b. Ebi Abdurrahman (ö. 136/753)	Alt sınır: Haramların terki
Vuheyb b. el-Verd (ö. 153/770) Süleyman b. el-Havvâs (ö. ?)	Alt sınır: Haram ve şüphelilerin terki
İbrahim b. Edhem (ö. 161/778)	Alt sınır: Haramların terki Orta derece (selamet olan zühd): şüpheli şeylerin terki Üst sınır (fazilet olan zühd): Helallerin terki
Selam b. ebî Mutî (ö. 164/780)	Alt derece: Amel ve sözleri Allah’a has kılmak ve Allah rızasını ummak Orta derece: Faydasız amellerin terki ve iyi ameller yapmak Üst derece: Helallerin terki (bu en alt basamaktır)
Muhammed b. Es-Semmâk (ö. 183/799)	Alt derece: Dünyaya karşı sabretmek
Yusuf b. Esbât (ö. 192/807)	Alt derece: Şüphelileri terk Orta derece: Helallerin terki Üst derece: Eline geçene sevinmemek, giden için hayıflanmamak
Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813)	Alt derece: Haramları terk ve helallere şükretmek
Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830)	Alt derece: Haramları terk, helallere şükür ve dünyanın değerini kalpten çıkarmak, Üst derece: Her şeye karşı zâhid davranmak ve dünyanın tüm değerinin kalpte hiç kalmayacak şekilde çıkarmak ⁷⁶
Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	Alt derece: Haramların terki Orta derece: Helallerin fazlasını terk Üst derece: Allah’tan alıkoyan her şeyin terki
Vekî b. Cerrah (ö. 197/812)	Alt derece: Haramları ve şüphelileri terk etmek
Ahmed b. ebu’l-Havârî (ö. 230/845)	Alt derece: Dünyanın değerini kalpten çıkarmak Üst derece: Dünyaya karşı zâhitlik etmeyi bile düşünmemek
Hâris b. Muhâsibî (ö. 243/857)	Alt derece: Haramları terk Üst derece: Helalleri terk
Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874)	Alt derece: Helallerin terki
Bâyezid-i Bistamî (ö. 261/875)	Alt sınır: Dünya ve içindekilerin terki Orta derece: Âhiret ve içindekilerin terki

⁷⁶ Bu bağlamda Dârânî’nin zühdün başı ve sonuyla ilgili birçok ifadesi vardır. Örneğin: “zühdün başlangıcı, veradır” ya da “Allah’tan korkmak zühdün başlangıcıdır” İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 9/257; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/300; Ebi’d-Dünya, *Külliyât*, 3/264; “İnsan zühdün son sınırına ulaşınca bu durum onu tevekküle çıkarır”. Bkz. Ebi’d-Dünya, *Külliyât*, 8/665; Attâr, *Tezkîre*, 360 gibi cümleleri vardır. Fakat biz, yukarıdaki görüşlerine yer verdik.

	Üst derece: Allah'tan başka ne varsa her şeyin terki
Ebû Said el-Harrâz (ö.279/892)	Alt derece: Nefsin arzularına uymamak Üst derece: Allah'ın verdiği ve razı olmadığı bir şeye (dünyaya) yönelmekten hayâ duymak
Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902)	Alt derece: Kalpten dünya sevgisinin çıkması
Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 296/909)	Alt derece: Dünyayı hakir görmek ve küçümsemektir.
Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910)	Alt derece: Haramların terki Orta derece: Mübahların terki Üst derece: Helallerin terki ⁷⁷

Tabloya dair bazı hususlar ve tablodan çıkan neticeler şunlardır:

- 1) Yukarıdaki isimlerden bazıları zühdün sadece alt, bazıları sadece üst, bazıları da hem alt hem de üst derecesini zikretmişlerdir.
- 2) Zühdün sınırlarının II/VIII. asır başlarında konuşulduğu anlaşılmaktadır.
- 3) Zühdün başlangıç noktasını, en üst derece olarak ve bitiş noktasını da en alt derece olarak gören âlimler olmuştur, Ebû Eyyub Sahtiyânî ve Selam b. Ebi Mutî gibi.
- 4) Tasavvuf ehlinden İbn Esbât, Ebû Hafs ve Bâyezid zühdün alt sınırına 'helallerin terkini' yerleştirmiştir. Havârî ve Harrâz ise dünya ve içindekileri kalpten çıkarmak ve nefse muhalefeti başlangıç saymışlardır. Geriye kalan isimler ise zühdün alt sınırına (başlangıç aşamasına) 'haramların terkini' yerleştirmiştir.

Bütün bu isimlere bakıldığında ulemâ ve sûfilerin çoğunun haramların terkiyle zühdün başladığında mutabık kaldıklarını görmekteyiz. Bu meyanda ulemadan sınırlı sayıda zühde dair konuşan olduğu için tabakâtlarda tasavvuf eserlerinde geçtiği kadarıyla dönemdeki isimlere yer verilmiştir. Tabloda geçen birkaç isme binâen de ulemânın görüşlerinde genellemeler yaptığımızı belirtelim. Bu hususla birlikte yeniden tabloya baktığımızda zühd helallerin terkiyle başlar diyenler, azınlıkta kalmıştır. Azınlıkta kalanların 'haramların terki zaten zorunludur; zühd ise helallerle başlar' düşüncesinden hareket ettikleri söylenebilir. Öte yandan sûfilerin çoğu,

⁷⁷ Tablodaki isimlerin sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/258, 547, 4/613, 5/241, 498, 522; 6/112, 389-390, 391, 542, 7/301; Sülemî, **Tabakât**, 96, 117, 180; Cevzî, **Allah Dostları**, 1112; Attâr, **Tezkîre**, 336, 592; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/142, 149, 337; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 107, 210; Ebu Abdurrahman es-Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri**, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1981), 24; Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 48, 62; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/510-514, 521; Muhâsibî, **Vesâyâ**, 242-243; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 19, 25, 26, 31.

haramlarda zühdü yeterli gören ulemâyla aynı cenahta yer almış olsa bile bunu yeterli görmemiştir. Ulemâ ise zühdün farz kısmı ile ilgilenmişken; fazilet kısmıyla ilgilenmemiştir.⁷⁸ Bu çerçevede haramların terki lafzen zühd olarak nitelendirilse bile kavramsal olarak zühd müdür? problemi ortaya çıkmaktadır; ancak bu mesele sonraki bölümlerde ele alınmıştır.

Zühdün üst sınırı meselesinde İbrahim b. Edhem, Muhâsibî ve Hîrî'nin 'helallerin terkini' bu konuma yerleştirdiğini görmekteyiz. Ancak helallerin terkinde bir sınır gözetilmemiştir. Diğer sûfiler ise farklı görüşler ileri sürmüştür. Bununla birlikte 'istiğna hâli' ya da 'Allah'tan başka her şeyin terki' öne çıkarıldığını ifade edebiliriz. Bu söylemlerden zühdün üst sınırı olmadığı anlaşılmaktadır. Üst sınır olarak dile getirilen ifadeler, gerçekte bir sınır olmayıp; sûfilerin 'hakîkî' diye nitelendirdikleri zühdün genel tarifleridir. O halde sûfiler için zühtte kemâlât devam etmektedir. Dârânî'nin "zühdün bir sınırı yoktur, her şeye karşı zâhid olan zühdün en üst sınırına ulaşmıştır" ve "ben bunun sadece bir bölümünü biliyorum"⁷⁹ ifadelerinde belirttiği gibi!

1.1.2.2. Maddî/Zâhirî Yönden Zühdün Sınırları

Başvurduğumuz kaynaklardan hareket edersek maddî boyutlar söz konusu olduğunda -yukarıda geçen birkaç istisna isim dışında- dînî düşünce, zühdün en alt seviyesine haramların terkini yerleştirmiştir. Bu terk aynı zamanda bir başlangıç noktasıdır. Böylece zâhitlik dairesi olabildiğince genişletilmiştir. Zühdün üst sınırında ise ulemânın genel kanaati 'helallere şükretmek yeterlidir' görüşü üzerinedir. Çünkü onlar, 'helallerde zühd değil; şükür gerekir' demişlerdir. Bu çerçevede dönemin ulemâsı zühdü ciddi şekilde konuşup tartışmadığı için sınırlı sayıda âlimin sözünden

⁷⁸ Tasavvuf ehline göre zâhir ulemâsı zühdü ilme sarılmak ve şeriat hükümlerini yerine getirmek, yani helal yolla rızık aramak ve rızıkı helalde harcamak şeklinde anlamaktadır. Bu durumda ilme aykırı bütün durumlar, zâhir ulemâsı tarafından hevâ görülmüştür. Buna göre ulemâ zühdün farz kısmını öne çıkarmış ve fakat zühdün incelikleri ve gizli kalan yönleri üzerinde durmamıştır Bkz. Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 412, 417; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/510-511, 520-521. Burada inceliklerden kasıt riyâ, hased ve riyâset gibi durumlardan manevî anlamda zühd olduğu gibi açlık ve uzlet gibi fiilî zühdün manevî terakkîdeki etkisidir.

⁷⁹ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/258; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/301; Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 31.

hareket ettiğimizi ve genellemeler yaptığımızı tekrar belirtelim. Bununla birlikte fiilî zühd uygulamalarında âlimler ve tasavvuf ehli arasındaki bâriz farklar yaptığımız çıkarımları te'yid etmektedir. İlerleyen bölümlerde bu farklara değinilmiştir. Bu nedenle zühdün sınırları esas itibariyle tasavvuf üzerinden konuşulmalıdır.

Sûfiler, zühdün başlangıcına maddî/bedenî haramların terkiyle birlikte haramlara duyulan arzuların terkinin de yerleştirmiştir. Örneğin Harrâz, zühdün başlangıcını nefsî arzulara uymamak şeklinde belirtmiştir.⁸⁰ Fakat bu, yeterli görülmemiştir. Çünkü Harrâz: “Yiyecek, içecek, elbise, ev, uyku, konuşma ve dinlenme hususlarında ancak yeterli olanı almak, dünyalık bir şeyi temenni etmeye son vermek, dünyadan tat almaktan sakınmak gereklidir,”⁸¹ devamında “kul ölümü ve âhireti düşünerek sürekli hizmet etmeli ve bedeninden rahatlığı uzaklaştırmalıdır. İşte bu, zühdün ilk aşamasıdır”⁸² demiştir. Böylece helal dahi olsa maddiyata duyulan arzuları terk ve kanaat sahibi olmak zühdün ilk aşaması kabul edilmiştir.

Bu meselede Zünnûn ise nefse ait bir zevk ve rahatın olduğu her şeyden eli ve gönlü çekmeyi zâhitliğin son aşaması olarak görmüştür.⁸³ Buna Hz. İsa'nın başının altına taş koymasını ve başı yukarı kalktığı için rahatlamasını; sonra iblise: Sen dünyaya karşı tamamen zühd sahibi olduğunı iddia ediyordun. Peki ya başının altına koyduğün şey ne oluyor? deyince İsa'nın taşı atmasını⁸⁴ misal vermiştir. Aslında bu misal, Zünnûn ve Harrâz'ın görüşlerini birleştirmektedir. Çünkü hem nefsi arzuların hem de maddiyatın terki, başlangıç ve sonu aynı anda temsil etmektedir. Bu, dairesel bir süreç gibidir. Zâhid önce maddiyattan uzaklaşır, beraberinde dünyevî şeylerin arzusunu terk ederek kanaat ehli olur; ardından bütünüyle maddiyattan eli ve gönlünü çekerek başladığı noktaya geri döner. Bu minvalde başlangıç ve bitiş noktası aynı olsa bile

⁸⁰ Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 48.

⁸¹ Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 48.

⁸² Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 48.

⁸³ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 221; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 210; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/502.

⁸⁴ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 221; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 210. Bu misal isim verilmeden *Kûtu'l-kulûb*'da da geçmektedir. Bkz. Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 409; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/502.

dairesel olarak başlangıca dönüşte terkin oransal (kapsam olarak) büyümesi söz konusudur. Buna göre ‘baş ve son’ birer temsildir, diyebiliriz.⁸⁵

Konu maddî/bedenî unsurlar olunca yeme-içme, evlilik-bekârlık ve kesb mevzuları öne çıkmaktadır. Ancak şunu belirtelim ki bu konularda sûfilerin çok ve çeşitli söylemlerinin olması, meselenin anlaşılmasını karmaşık bir hale getirmiştir. Bu konuda sûfilerin zıt görüşte oldukları dahi ileri sürülebilir. Gerçekte durumun böyle olup olmadığını aşağıda yer verdiğimiz konular üzerinden tartışacağız.

Açlık ve susuzlukta sınırlar: Tasavvuf ehli, bu konularda haramların terkinini yine zühdün başlangıcına yerleştirmiştir. Fakat ‘verâ’yı da buraya eklemeliyiz. Binaenaleyh Dârânî, Yusuf b. Esbât, Yahyâ b. Muâz gibi sûfiler, verâyı zühdün başlangıcı kabul etmişlerdir.⁸⁶ İbrahim b. Edhem ise verâyı orta derecede konumlandırmıştır. Öte yandan tabakâtlarda verâ ehli oldukları belirtilen Yunus b. Ubeyd (ö. 139/808), Süfyân-ı Sevrî, Vuheyb b. el-Verd, Huzeyfe b. Katâde el-Mar’aşî (ö. 207/822) vs. âlimler,⁸⁷ zühd konusunda haramları esas almışlardır. Ancak tasavvuf ehlinin haramlardaki hassasiyeti ulemânın verâsını aşmaktadır. Söz gelişi bazı sûfilerin verâsı onları uzun süre aç kalmaya kadar götürmüştür. Örneğin İbrahim b. Edhem, Dâvûd et Tâî, Ali b. Fudayl, Ebû Muaviye el-Esved (ö.?), Şuayb b. Harb (ö. 197/813), Yusuf b. Esbât ve Süleyman b. el-Havvâs’ın helal olduğunu bilmedikleri şeyleri asla karınlarına sokmadıkları, hatta bazılarının bu nedenle toprak yedikleri nakledilmiştir.⁸⁸ Bunlara haramdan sakınmak için 40 gün çölde yağmur içen Bîşr-i Hâfî de eklenmelidir.⁸⁹ Buna göre sûfiler verâ için de sınır tanımamışlardır. Dârânî her şeyden sakınmayı, Yahyâ b. Muâz ise Allah için hareket etmeyi (kalben Allah’tan

⁸⁵ Böyle bir döngüye Cüneyd-i Bağdâdî de işaret etmiştir. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 10/272-273; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/426.

⁸⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/391, 7/300; Sülemî, **Tabakât**, 59; İbnü’l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 26; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/265.

⁸⁷ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/68, 268, 272-274, 5/185, 6/420, 8/142; Cevzî, **Allah Dostları**, 670, 821, 856, 858, 1115; Attâr, **Tezkîre**, 293.

⁸⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/420, 8/142; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 3/7; Cevzî, **Allah Dostları**, 669.

⁸⁹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 8/353; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/517.

başka bir şeyi kalbe sokmamayı) verânın en üstüne yerleştirmiş⁹⁰ olsa da bunlar, bir sınır ifade etmemektedir.

En üst aşama/derece, yani helallerin terkine gelirse; burada herhangi bir neden olmaksızın aç kalmayla karşılaşmaktayız. Örneğin dağ ve çöl gibi ıssız yerlerde uzun müddet, kesintisiz aç kalan sûfiler gibi. Bununla birlikte hal ve makâmına göre sûfilerin açlık durumları değişebilmektedir. Söz gelişi İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Ma'rûf-i Kerhi, Bîşr-i Hâfî ve Dârânî'nin yerine göre oruçlarını bozdukları veya lezzetli yemek yedikleri aktarılmıştır.⁹¹ Ancak bu rivayetle çelişebilecek şöyle bir haber de bulunmaktadır: Ma'rûf-ı Kerhî'ye "Kardeşin Bîşr bu tür yemekleri yemiyor." dediklerinde o: "Kardeşim Bîşr verâdan kaynaklanan kabz hâli üzeredir; ben ise marifetten kaynaklanan bast hâli üzereyim."⁹² şeklinde karşılık vermiştir. Bu noktada ikinci rivayette geçen "hal" lafzından hareketle ilk haberle bir uzlaşa sağlanabilir. Şöyle ki Ma'rûf, Bîşr'in kabz hali üzerindeyken lezzetli yiyeceklerden uzak kaldığına işaret etmiş ve fakat devamlı bu halde olduğuna dair herhangi bir şey söylememiştir. Malum olunduğu üzere tasavvufta "hal" geçici manevî durumlar için kullanılmaktadır. Bu meyanda kaldığımız yerden devam edersek; bazı sûfilerin iki günde, bazılarının üç günde, bazılarının haftada, bazılarının kırk günde bir yemekle iktifa ettikleri zikredilmektedir.⁹³ Dolayısıyla sürekli açlık, her zaman fazilet ve takvânın göstergesi sayılmamıştır. Bütün bunlar dikkate alındığında sûfilerin açlıkla ilgili herhangi bir sınır çizmediği anlaşılmaktadır. Hatta şedid zühd eleştirileri olan (Muhâsibî gibi) şahıslar bile açlık riyâzetini tamamen ötelememiştir.⁹⁴ Bu kapsamda açlığın III/IX. asır sonlarına kadar tasavvufta büyük bir probleme dönüşmediği için yeterince tartışılmamış; buna mukabil kesbin terki, daha büyük bir sorun oluşturmuştur. Zira

⁹⁰ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/258; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/301; Attâr, **Tezkîre**, 464.

⁹¹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/276; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/429; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 690-691; Mekkî, **Kalplerin Ağı**, 4/143-147.

⁹² Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 690; Mekkî, **Kalplerin Ağı**, 4/144; Tekinel, "Abdullah İbnü'l Mübârek'in", 27. Bu meyanda Bîşr-i Hâfî'nin Feth el-Mevsîlî'yle geçen bir menkıbesinde ekmek, kaymak ve hurma gibi iyi yiyecekler aldırması da onun her zaman kalitesiz yiyecekler yemediğine işaret etmektedir. Bkz. Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/184-185; Cevzî, **Allah Dostları**, 1053-1054.

⁹³ Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî Hücvirî, **Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)**, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 388.

⁹⁴ Bkz. Hâris el-Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 61.

açlık bireysel, kesb ise aileyi geçindirmekle ilgilidir. Bu yüzden bireysel olan açlık, ilk zamanlarda gündeme gelmemiştir. Bu meyanda sûfilerin genel kanaati ‘kişi, tâkâtî ölçüsünce aç kalabilir ya da oruç tutabilir’ yönünde olmuştur- ki aksi bir yorumla karşılaşılmamıştır.

Susuzlukda açlık gibi zühdün bir parçasıdır; fakat açlık kadar öne çıkmamıştır. Binaenaleyh uzun süre susuz kalanlardan tespit ettiğimiz isimler aşağıda sıralanmıştır.

Tablo 1. 2: Uzun süre susuz kalanlar (H.130-300)

İsimler	Açıklamalar
Haccac b. Furafisa (ö. ?)	14 ya da 21 gün
Şuayb b. Harb, (ö. 197/813)	10 gün
Ali b. Rezin (ö. 225/840)	4 ay
El-Müsteslim b. Said (ö. ?)	45 gün
Bâyezid-i Bistâmî (ö. 261/875)	1 sene
Muhammed b. Amr b. el-Gazzî (ö. ?)	18 gün ⁹⁵

Tabloya bakıldığında susuzlukla cehdedenlerin nicelikte oldukça az ve fakat H. 200’lerin ortalarına kadar bu riyâzet biçiminin var olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda adı geçen şahısların susuzluğunun kesintisiz olup olmadığı hakkında elimizde kesin bir veri yoktur. Sınırlar bağlamından meseleye bakarsak; susuz kalmakla ilgili zikredilen isimlere yönelik herhangi bir tenkide rastlamış değiliz. Buna göre tıpkı açlık gibi susuzluk da sınırları çizilmiş bir konu değildir. Burada esas olan tâkât yetirebilmektir.

Uzlet-halvette sınırlar: Uzlet, dînî düşüncede sûfilere mahsus meselelerden biridir. Bu minvalde pek çok sûfî, uzletin faziletini dile getirmiştir. Hatta Süfyân-ı Sevrî ve Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi âlimler bile uzlet yaşamının faziletinden bahsetmişlerdir.⁹⁶ Fakat bu konuda tenkitler de yaygındır. Örneğin yanında yalnızlığın mekruh olduğu konuşulan Huzeyfe b. Katâde: “Bu ancak cahil

⁹⁵ Bu isimler için Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/369, 8/340; Cevzî, **Allah Dostları**, 675, 877, 1036; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 8/56; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 107. Bu meyanda Muhammed b. el-Gazzî hakkında gelen rivayette “ne bir şeyin tadına bakar ne yer ne içerdi” denilmiştir; ancak diğer rivayetlerde onun yemek yememesi öne çıkmıştır. Bu yüzden su içmediğine dair haberde tereddütlüyüz. Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/162, 163; Cevzî, **Allah Dostları**, 669, 1155.

⁹⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/393, 6/310.

kimse için mekruhtur. Amma ne olup bittiğini bilen bir âlim için, hayır!”⁹⁷ diyerek duruma tepki göstermiştir. Bu çerçevede H. 300 öncesi sûfiler, uzlet meselesini daha çok kesb ve evlilik üzerinden konuşmuşlardır- ki bu konu aşağıda işlenmiştir; bu konular dışında -Ebu’l Hüseyin en-Nûrî hariç- salt uzlet eleştirisi yapan herhangi bir sûfî olmamıştır. Ayrıca rivayetlere göre en-Nûrî de uzleti dervişler için haram saymıştır.⁹⁸ Çünkü mürid, îsâr ahlâkından mahrum kalmaktadır. Bu kapsamda uzun ve çetin riyâzet ve halvetlerinin olmasına bakılırsa⁹⁹ en-Nûrî, bu sözünü mübtedîler için söylemiştir diyebiliriz. Bu ve benzeri görüşlere binâen ‘mürid için yalnızlık afettir’ ifadeleri sonraki dönemlerde yaygınlaşmıştır. O halde H. 130-300 dönemi sûfilere için uzletin bir sınırı olmayıp boyutları sâlikin hal, makâm ve tâkâtine göre değişmektedir.

Kesbte sınırlar: Bu konuyla ilgili problemler -İmam Muhammed (ö. 189/805) hariç- erken dönemde sadece sûfiler tarafından tartışılmıştır. Öte taraftan *Kitâbu’l-Kesb*, Sünnî ulemânın görüşlerini yansıttığı için İmam Muhammed’in kesbin terkiyle ilgili düşünceleri önemlidir. İmam Muhammed: “Ehl-i sünnet ve’l-cemaatten cumhuru’l fukahâyâ göre insanın kendisine yetecek kadar rızık temini ile uğraşması gereklidir ve farzdır” demiş; ardından tasavvuf ehlinde bazı cahil toplulukların: “Kazanç ile meşgul olmak haramdır” dediklerini aktararak uzunca bir tartışmaya girmiştir.¹⁰⁰ Buna mukabil sûfiler, çalışıp kazanmayı farz olarak görmemiş; fakat ‘haramdır’ da dememişlerdir. O halde İmam Muhammed’in sûfilere yönelik ithamın tasavvuf içerisindeki aşırı gruplara yönelik olmalıdır.

H. 130-300 arası sûfilerin kesble ilgili konuşmaları ekseriyetle aile yükümlülüğü üzerinden olmuştur. Örneğin İbrahim b. Edhem, Dâvûd-i Tâî ve Bîşr-i Hâfî gibi sûfiler, aile yükümlülüğünden dolayı bekârlığı tercih ettiklerini söylemişlerdir.¹⁰¹ Öte yandan H. 300’e kadar -Muhâsibî ve Yahyâ b. Muâz hariç-¹⁰²

⁹⁷ Bu sözün devamı için bkz. Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/269-270; Cevzî, *Allah Dostları*, 1115; Ebi’d-Dünya, *Külliyât*, 4/493.

⁹⁸ Attâr, *Tezkîre*, 462, 572.

⁹⁹ Bkz. Attâr, *Tezkîre*, 573-574; Câmî, *Nefehât*, 216.

¹⁰⁰ İmam Muhammed b Hasan eş-Şeybânî, *İslam İktisadında Helal Kazanç (Kitabü’l-Kesb)*, çev. Mustafa Baktır (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 45-51.

¹⁰¹ Bkz. Attâr, *Tezkîre*, 172, 341; Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 783; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/403.

¹⁰² İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10/65; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/44; Muhâsibî, *Helal Rızık*, 31; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/268.

tasavvuf ehlinde ailenin ihmali ya da kesbin terkine yönelik eleştiri yapana rastlamış değiliz. Muhâsibî ise bazılarının aile ve çocuklarının rızkı için çalışmayı terk edip tevekkülde bulunanlardan bahsederken; bu kişilerin aç kalmak ve çalışmayı terk etmekle kendilerini faziletli bulup diğer insanları kınadıkları vb. bozuk düşüncelerini sıralamıştır.¹⁰³ Bu durum, zikredilen grubun ibâhî veya mübtedîlerden oluştuğuna işaret etmektedir. Buna mukabil Muhâsibî -tevekkülü sağlam icra eden ve vaktini ibadet ve zikirle geçiren- havâstan zevâtın kesbi terkinde eleştirmemiş; hatta bu kimseleri faziletli bulmuştur.¹⁰⁴ Belki burada havâssın aileyi ihmal etmediği söylenebilir; lakin Muhâsibî’de bu durum yeterince açık değildir. Ayrıca otuz yıl uzlet yaşayan ve “Dört hanım ve dokuz çocuğum olduğu halde bunların rızıkları konusunda şeytan bana hiç vesvese vermedi”¹⁰⁵ diyen Hâtim el-Esam gibi misaller, havâstan ailesi olanlar için uzlet ve kesbin terkinde herhangi bir sınır çizilmediği anlamına gelmektedir. Bu noktada çokça dile getirilen bir konu: Şakîk’in kesbi haram sayması olmuştur. Binaenaleyh Şakîk, tevekkül anlayışından dolayı eleştirilmiş olsa da -çünkü bu anlayış, dînî düşüncede ciddi problemlere yol açmaktadır- katı zühd yaşantısı nedeniyle eleştirilmemiştir.¹⁰⁶

Sonuç itibariyle bütün bunlar ‘tasavvufta ne maddî ne de mânevî yönden zühtte bir nihayet yoktur’ iddiamızı teyit etmektedir. Bu bağlamda **1)** tasavvuf yoluna girenlerin artması ve bunların ekseriyetle ibâhî grup ve bilgisiz mübtedîlerden oluşması, **2)** bunlar üzerinden tasavvufa yöneltilen eleştirilerin artması gibi muhtelif nedenler, sûfilere zikredilen konularda önlem almaya yöneltmiştir. Fakat bu önlemler, zühdün sınırına değil; şahısların bireysel tâkât ve seviyelerine dikkat çekmeye yönelik olmuştur.

¹⁰³ Bu konuda Muhâsibî’nin sözleri için bkz. Muhâsibî, **Helal Rızık**, 31, 39-42; Hâris el-Muhâsibî, **Nefs Muhasebesinin Temelleri (Er Riâye)**, (İstanbul, 2014), 243, 255 vs.

¹⁰⁴ Detaylı bilgi için bkz. Muhâsibî, **Helal Rızık**, 29-32; **el-Mekâsib**, 20-22.

¹⁰⁵ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 8/79; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/191; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/162; Cevzî, **Allah Dostları**, 1031. Bu konuda Hatim b. Esamm’ın diğer sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/179-180, 7/646; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/162; Cevzî, **Allah Dostları**, 1031; Sülemî, **Tabakât**, 50; Câmî, **Nefehât**, 200.

¹⁰⁶ Şakîk’in tevekkül anlayışı ve Muhâsibî’nin buna yönelik sözleri için bkz. Muhâsibî, **Helal Rızık**, 39.

1.2. Tasavvuf ve Zühdü Özdeş Kılan Unsurlar: Fakirlik, Yalnızlık ve Ümmîlik

Çeşitli yönlerden zühdü temsil eden fakirlik, ümmîlik ve yalnızlık erken dönem sûfilerinin zühd anlayışını özetleyen lafızlardır. Kelime anlamıyla fakirlik malın, ümmîlik bilginin, acizlik ise gücün olmaması demektir. Bir başka deyişle her üç kelime yokluk, yoksunluk ve mahviyet gibi anlamlar ihtiva etmektedir. Aynı zamanda bu manalar tecerrüdü yansıtmaktadır. Bu meyanda sûfilerin üç iddiası olmuştur: Hakîkî manada **a)** fakir, zengin **b)** ümmî, mârifet **c)** yalnız ise ünsiyet sahibidir. Paradoksal nitelikli bu iddialarda ‘hakîkî’ derken fakirlik, ümmîlik ve yalnızlığın zâhirî mi yoksa bâtinî boyutu mu kastedilmiştir? tartışmalı bir meseledir. Tartışmanın detayları aşağıda yer almıştır.

1.2.1. Fakirlik: Maddiyât ve Maddiyât Arzusundan Yoksunluk

Fakir, Arapça ve Farsça’da “derviş-sûfî” manasında hem sûfilerin kullandığı hem de sûfiler için kullanılan bir ıstılahtır.¹⁰⁷ Müslümanlar arasında fakirin bu manada kullanımı tasavvufun tebellür etmesiyle başlamıştır. Diğer taraftan dilenci ve yoksul manasında fakirin de sûfiler için kullanıldığını görmekteyiz. Bilhassa yoksul manasında sûfî algısı daha yaygındır- ki Annamaria Schimmel: “Daha sonraki sûfiler bu mutlak yoksulluk kavramını öyle bir hale getirdiler ki ilk zâhitlerin fakirlik ideali İsa bile fakirlikte eksik görüldü; yanında bir iğne taşırdı ki bu da dünyayla ilişkisini tamamen kesmediğinin kanıtıydı. Bu yüzden kendisine Rabbın yanında değil, göğün dördüncü katında yer verilmişti”¹⁰⁸ sözlerinde bunu yansıtmıştır. Dolayısıyla fakirlik sûfilerin vazgeçilmez vasıflarından olmuştur.

H. 130-300 dönemi sûfilerine dönersek; araştırmamızda mal-mülk sahibi, zengin ve varlıklı veya para biriktiren ya da zenginliği savunan herhangi bir isimle

¹⁰⁷ **Lisânü'l-‘Arab**, “fkr” md. Gıyâseddin, **Gıyâşü'l-luğât** (nşr. Mansûr Servet), Tahran 1984, 364; **Ferheng-i Fârsî**, II, 1518; Sa’dî-i Şîrâzî, **Gülistân (Külliyât-ı Şa’dî** içinde, nşr. Abbas İkbâl), 53-85, 174-184; Süleyman Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, **Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu**, (Adapazarı: DİB Yayınları, 2003), 470.

¹⁰⁸ Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 178. Bu noktada Schimmel, sonraki sûfilerin katı fakirlik taraftarı olduklarını ifade etmekle zühd-tasavvuf ayrımı yapan kesimden ayrıştığını görmekteyiz.

karşılaşmış değiliz. Bu noktada Yahyâ b. Muâz ve Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'nin zenginliği fakirlikten üstün tuttuğu söylenebilir; lakin bu farklı bir mevzu olup ilerleyen kısımlarda bu konuya değineceğiz. Âbidler arasında ise mal-mülk sahibi olanlara rastlamak mümkündür. Örneğin iki evinden birini ailesine diğerini ibadete tahsis eden Abdullah b. Ğalib (ö.?) ya da çiftliğindeki her ağacın altında bütün gece ibadet eden Ebû Bekir b. el-Gassânî (ö. 156/773) gibi.¹⁰⁹ Aynı doğrultuda dindar ve kanaat ehli âlimlere de rastlanabilir. Mesela ölümü esnasında 1000 altını olan Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) ya da büyük bir evi olan ve tüccarlık yapan Abdullah b. Mübârek veyahut yıllık geliri seksen bin dinar olan ve fakat sene dolmadan çoğunu dağıtan Leys b. Sa'd (ö. 175/791) gibi.¹¹⁰ Buna mukabil tasavvuf ehlinden sürekli meslekle iştiğal eden olmamıştır. Mesleği olanlar, kimi zaman kısa ya da uzun vadede yaptığı işe ara vererek halvet/uzlet yaşamına yönelmiştir. Ayrıca İbrahim b. Edhem, Ebû Abdurab Ubeyde (ö.?), Yusuf b. Esbât ve Şakîk-i Belhî gibi bazıları da zühde (ya da tasavvufa) intisabından sonra bütün mal varlığını terk etmiş ya da dağıtmıştır.¹¹¹ Bu minvalde Ca'fer b. Harb (ö. 236/851) ve Ebû İshak el-Fezarî (ö. 188/804) gibi âlim ve âbidlerden mal ve mülkü terk edenler de olmuştur;¹¹² ancak genelde sûfilerin mal ve mülkü terk etmelerine uzlet eşlik etmişken; Ca'fer ve Fezarî gibi âlimlerin insanlarla birlikteliği kesintiye uğramamıştır. Dolayısıyla bu vâkıâlar zâhiren birbirine benzese de zımnen farklıdırlar. Birisinde dindarlık, diğerinde zühd öne çıkmaktadır.

Fakirlikle ilgili söylemlere bakıldığında -birkaçı hariç- sûfilerin fakirliği öne çıkardıkları görülmektedir. Örneğin İbrahim b. Edhem ve İbrahim b. Setenbe'e salihlerin derecesine ulaşmak için fakirliği gerekli görmüş, Zünnûn fakirliği sevmeyi zühdün alâmeti saymış ve Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893) mal azlığı için iki dünya

¹⁰⁹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 2/256; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/62; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/223; Cevzî, **Allah Dostları**, 1080.

¹¹⁰ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 7/322; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/591; Cevzî, **Allah Dostları**, 1011, 1016; Attâr, **Tezkîre**, 300. Bu kapsamda Süfyân'ın önceden mal biriktirmek kerih görülmesine rağmen; şimdi bir kalkan gibidir manasında sözleri ve İbn Mübarek'in kazanmak tevekküle aykırı değildir, kişi bir miktar mala sahip olmalıdır ki hasta olunca harcasın, ölünce kefen alınsın gibi sözleri onların fakirlikle ilgili görüşlerini yansıtmaktadır. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 6/381; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/228; Attâr, **Tezkîre**, 288, 290.

¹¹¹ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 5/163; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/635-636; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/159; Cevzî, **Allah Dostları**, 1029; Attâr, **Tezkîre**, 615.

¹¹² İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/253; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/406; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/469; Cevzî, **Allah Dostları**, 630.

saadeti demiştir.¹¹³ Bu noktada sûfilerin ‘fakir’ derken kimi kastettikleri tartışmalıdır. Söz gelimi kendisine verilen on bin dirhemi fukarâ divanından silinmemek için reddeden İbrahim b. Edhem,¹¹⁴ Bîşr-i Hâfî’nin fakir sıralamasına göre ruhânî (üst derecedeki) zümredendir. Öte taraftan Bîşr’in orta dereceye yerleştirdiği hiçbir şey istemeyen; ancak verildiğinde alanlar, Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah ve Ebû Osman el-Hirî tarafından “sadık fakir” olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁵ Bu durumda sadık fakir, maddî boyutla orta derecedeki fakiri temsil etmektedir. Bîşr’in tasnifinde fakirlerin en alt derecesinde ise ihtiyaç anında isteyenler vardır.¹¹⁶ Bu minvalde sadece yukarıdaki söylemlerden hareket edersek fakirlik maddiyatla ilişkilendirilmiştir diyebiliriz.

Maddî fakirlikle birlikte sûfilerin üzerinde durduğu asıl mesele fakirliğin bâtinî boyutu olmuştur. Söz gelimi Fudayl b. İyâz, Dârânî, Bîşr-i Hâfî ve Ebû Tûrab en-Nahşebî (ö. 245/859) kanaatkârlığı fakirin özelliklerinden saymışlardır. Buna kimi zaman kalp/gönül zenginliği ya da kalp fakirliği de denilmiştir.¹¹⁷ Bu çerçevede kanaatkâr olmak **1)** kalbin dünyaya kaymaması, yani dünyalıklara karşı hırs duymamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kanaat ehli için mal ve mülkün olup olmaması ya da bir şeyin verilip verilmemesi önemsizleşmektedir. Bu manada Dârânî, Bîşr-i Hâfî, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Cüneyd, Hirî, Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 299/911) gibi isimlerin açıklayıcı söz ve menkıbeleri bulunmaktadır.¹¹⁸ **2)** Beklentisiz bir şekilde Allah’tan razı olarak kalbin sükûn ve rahat içinde olması anlamına gelmektedir. Bu durum, aynı zamanda eşyanın yeter sebep olmadığını ve muhtaçlığın yalnız Allah’a olduğunu bilmekle alâkalıdır. Bir başka deyişle eşyadan müstağni ve

¹¹³ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 9/362; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/500; Sülemî, **Tabakât**, 18; Attâr, **Tezkîre**, 649; Câmî, **Nefehât**, 177.

¹¹⁴ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 581; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 453.

¹¹⁵ Serrâc, **el-Lüma**, 75, 231; Serrâc, **İslam Tasavvufu: Lüma**, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 48, 197 (Bundan sonra bu esere “**İslam Tasavvufu**” şeklinde atıf yapılacaktır.); Sülemî, **Tabakât**, 49.

¹¹⁶ Bu kapsamda Bîşr-i Hâfî’nin tasnifi için Bkz. Sülemî, **Tabakât**, 22; Attâr, **Tezkîre**, 194; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/237-238.

¹¹⁷ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 8/91; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/216; Sülemî, **Tabakât**, 4, 82; Ebi’d-Dünya, **Külliyyât**, 3/237; Sülemî, **Risâleler**, 151; İbnü’l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 21-22.

¹¹⁸ Sülemî, **Tabakât**, 95; Attâr, **Tezkîre**, 542; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/237; İbnü’l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 22; Serrâc, **el-Lüma**, 151-152; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 121-122; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 465; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 368.

Hakk'a iftikâr olma halidir- ki buna kanaat denilmiştir. Bu minvalde söz söyleyenlerden bazıları: Ahmed b. Asım el-Antâkî, Zünnûn, Ebû Tûrab, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 279/892), İbrahim b. el-Havvâs, Ebû Bekir ez-Zekkâk (ö. 291/903), vâiz Mansûr b. Ammâr (ö. 292/905), Ebu'l Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd, İbrahim İbn Fatik'tir (ö.?).¹¹⁹

Bu iki madde göz önüne alındığında tasavvuf ehlinin Allah'a karşı fakrı, şekilsel fakirlikten üstün tuttıkları açıktır. Bu anlayış -bazı iddiaların aksine-¹²⁰ Şakîk-i Belhî, İbrahim b. Edhem ve Şeyban er-Râî gibi ilk sûfîlerde de bulunmaktadır. Onlara göre fakr, sebeplerin terkini ve müsebbibi görmeyi ifade etmektedir. İbrahim b. Edhem ve Şakîk arasında geçen bir diyalogda Edhem'in: "Bulursak şükreder, bulmazsak sabrederiz," Şakîk'in ise: "Bulursak dağıtır, bulamazsak şükrederiz"¹²¹ sözleri kalben eşyadan müstağni kalmakla ilgilidir. En-Nûrî, bu durumu: "Fakirin vasfı, bulmayınca sükûn halinde olmak, bulunca harcamaktır"¹²² şeklinde dile getirmiştir. Bu meyanda Ebu'l Hüseyin en-Nûrî ile Bîşr-i Hâfî, Ebû Hafs ve İbn Fatik ele geçen muhtaçlara verilmesini (îsâr) öne çıkaranlardan bazılarıdır. Onlar, Harrâz'ın deyimiyle mârifetin cömertlik kapısından geldiğini düşünmektedir.¹²³ Böylece sûfîler, hakîkî fakir için kalbin sadece Allah'a muhtaçlığını bilmesini yeter sebep; elde olanın derhal verilmesini ise lazım sebep görmüşlerdir. Bu bakımdan Huzeyfe b. Katâde gibi verâ ehli âlimler ile -Şah Şucâ el-Kirmânî, Ebû Hamza el-Bağdâdî ve Cüneyd gibi¹²⁴- hemen hemen bütün sûfîler ne elde ne de gönülde bir şeyin olmamasını; yani kanaatkâr

¹¹⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/481, 8/329, 526; Sülemî, **Tabakât**, 93, 105, 144; Attâr, **Tezkîre**, 679; Câmî, **Nefehât**, 231; Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 191-192; Sülemî, **Risâleler**, 38; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/312.

¹²⁰ Örneğin Betül İzmirli, İbrahim b. Edhem gibi ilk sûfîleri fakr kavramını maddi çerçevede telakki ettiklerini, buna karşın H. III. Asırdan itibaren sûfîlerin, fakirlik ve zenginlik kavramlarını felsefileştirdiklerini, bunlara dair farklı ölçüler benimsediklerini ileri sürmüştür. Yine sonrakilerin fakr ve gına telakkilerinin derin manevi temele dayanan "yüksek bir zühd sistemi" bina edilen metafizik ve psikolojik bir bakış olduğunu ifade etmiş ve bu konuda Afîfî'nin görüşlerine yer vermiştir. Bkz. İzmirli, **Tasavvufta Tipoloji**, 123, 239-265.

¹²¹ Attâr, **Tezkîre**, 309.

¹²² Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 92.

¹²³ Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/437; Cevzî, **Allah Dostları**, 611; Sülemî, **Risâleler**, 38, 54; Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 92; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/237.

¹²⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/269; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/417; Sülemî, **Tabakât**, 180; Attâr, **Tezkîre**, 475, 549, 863; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 100; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 129.

kalple birlikte boş bir karın, zühdle birlikte devamlı fakirliğin olmasını benimsemişlerdir.

Kimi zaman maddiyattan bağımsız unsurlar, fakr tariflerine eklenmiştir. Söz gelişi Yahyâ b. Muâz, Ebû Hafs ve Şah Şucâ, kimseye kırgın olmamak, kin beslememek, öğüt vermek, dostlarla iyi geçinmek ve şeyhlere hürmet etmek ya da insanların övmesi ve yermesinden etkilenmemek gibi hususları fakirliğin hükümleri arasında zikretmişlerdir.¹²⁵ Bu çerçevede maddiyatla ilişkili ya da ilişkisiz fakir lafzının alanını genişletenlerin sûfiler olduğunu görmekteyiz.

Bu konuda son olarak Yahyâ b. Muâz ve Ebu'l-Hüseyin'den bahsedeceğiz. Öncelikle Yahyâ'dan söz edersek; onun önceleri eski ve yünlü kıyafetler, sonra ipekli ve yumuşak elbiseler giydiği aktarılmıştır.¹²⁶ Bâyezid'a Yahyâ'nın bu durumu haber verildiğinde o: "Miskin Yahyâ, kıymetsiz, adi şeylere dayanamadı. Saf ve değerli olanlara nasıl tahammül edecek?"¹²⁷ demiştir. Bâyezid'in burada kıyafete dair doğrudan bir eleştiri yaptığı söylenemez; ancak Yahyâ'nın bu konudaki zayıflığına işaret etmiştir diyebiliriz. Öte yandan zenginliği fakirlikten üstün gördüğü nakledilen Yahyâ, tasavvuf iddia eden bir fakirin bir şey biriktirmemesi gerektiğini ifade etmiş¹²⁸ ve bhusus müridler için geçimi sağlayacak bir işe sahip olmalarını gerekli görmüştür.¹²⁹ Nitekim ailenin ihmal edilmesi ve zühdün bir kazanca dönüştürülmesine karşı çıkması da Yahyâ'nın niçin kesb taraftarı olduğunu açıklamaktadır. Bu meyanda o, dünyayı terk etmeyi faziletli saymasına rağmen; müridler öncelikle farzları yerine getirmelidir demiştir.¹³⁰ O halde Yahyâ'nın fakirliği geri plana itmesini ibâhî ve mübtedîlerin aşırı tutumlarıyla ilişkilendirebiliriz. Buna göre -fiilen zâhitlerden olmasa da- Yahyâ'nın görüşleri diğer sûfilerden çok farklı değildir. Aynı şekilde onun

¹²⁵ Attâr, *Tezkîre*, 475; Sülemî, *Risâleler*, 54, 148.

¹²⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 249; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 214.

¹²⁷ Attâr, *Tezkîre*, 472; Câmî, *Nefehât*, 223-224; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 214.

¹²⁸ Sülemî, *Risâleler*, 148; Attâr, *Tezkîre*, 465; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 453; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 360. Bu meyanda Yahyâ b. Muâz'ın çok borçlanan biri olması para biriktirmediğini göstermektedir. Bkz. Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 188.

¹²⁹ Attâr, *Tezkîre*, 462.

¹³⁰ Bu mevzularda Yahyâ b. Muâz'ın sözleri için bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/25, 44; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/95, 98; Cevzî, *Allah Dostları*, 981, 983; Attâr, *Tezkîre*, 462; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/268.

‘zenginlik Allah’a güvenmektir’,¹³¹ sözü de diğer sûfilerin fakr ve gınâ anlayışlarına ters düşmemiştir. Fakat onun gınâyı fakirlikten üstün görme nedeni, Allah’ın sıfatlarıyla ilgili¹³² olup burada bu meseleye girilmeyecektir.

İkinci olarak Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî’ye gelirsek; o, tasavvufu fakırdan üstün tutmakla¹³³ sûfiliğin şekilsel fakirlikten öte bir şey olduğuna işaret etmiştir. Ancak bu anlayış onun zenginliği savunduğu anlamına gelmemektedir. Zira en-Nûrî, biriktirmek için değil; infak (îsâr) için kesb ve kazancı gerekli görenlerdendir. Her hâlükârda sûfiler biriktirerek zenginleşmeye karşı çıkmışken; infak için kazancı reddetmemişlerdir. Belki Yahyâ b. Muâz ve Ebu’l Hüseyin en-Nûrî’nin müridler için kesbi önermeleri onları diğer sûfilerden farklı kılmıştır diyebiliriz; lakin havâsla ilgili görüşlerinde aralarında bir fark yoktur.

Miskinlik: Fakirlikle ilgili olarak “miskin” kavramına da değinilmelidir. Miskin, tasavvuf literatürü açısından fakir kavramının gerisinde kalmış ve öne çıkmamış bir kavramdır. Bu bağlamda kaynaklarda incelediğimiz dönemden çok az kişinin miskin olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. Nitekim tespit ettiğimiz isimler şunlardır: Amr b. Kays el-Mülâî (ö. 146/763), Yahyâ b. Miskin (ö.?), Miskin es-Sûfî (ö.?), Miskin b. Dînâr (ö.?), Yahyâ b. Muâz, Zünnûn’un dağda karşılaştığı bir kişi ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî.¹³⁴ Fakat Mülâî, Yahyâ b. Muâz ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî dışında bu şahıslar hakkında nerdeyse hiç bilgi yoktur. Bu minvalde Mülâî’nin tüccar; ama çok az yiyeceklerle yetinen, havf ehli biri olduğu nakledilmiştir.¹³⁵ Tüsterî’nin ise neden miskin olarak nitelendirildiği açıklanmamıştır. Bâyezid’in miskin dediği Yahyâ hakkındaki sözü ise yukarda geçmişti. Bu doğrultuda miskinlerle ilgili söylemlere bakıldığında kaynaklarda **1)** miskinleri sevmek ve onlara yardım

¹³¹ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 455; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 361.

¹³² Fakr-gına tartışmaları için bkz. Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 87; *Nefahât*, 223

¹³³ Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 87; Câmî, **Nefehât**, 223.

¹³⁴ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/571, 8/176, 216, 274; Cevzî, **Allah Dostları**, 461, 743, 1201; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 3/567. Bunların dışında Süfyân-ı Sevrî tarafından miskine benzetilen Süleyman b. el-A’mes (ö. 148/765) de vardır. (Bkz. Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 3/118; Cevzî, **Allah Dostları**, 738.) Ancak onun çalıştığı ve kazandıklarını sadaka verdiği nakledilmiştir. Bkz. Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/143, Bununla birlikte A’mes, âlim abitlerden olduğu için yukarıda yer verilmemiştir. Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 1/334.

¹³⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/571, 572, 8/339; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 3/124; Cevzî, **Allah Dostları**, 742-743; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/151.

etmeye teşvik edici birkaç söz yer almıştır.¹³⁶ 2) Miskini dünyaya değer atfederek zühd yaşayanlar için kullanan Bâyezid ve ibadetlerde tembellik yaptığı için nefesine miskin diyen Ebû Muaviye el-Esved'in sözleriyle karşılaşmaktayız.¹³⁷

Genel itibariyle miskin kavramı (*Keşfu'l-mahcûb* dışında) kaynaklarda neredeyse hiç geçmemiş,¹³⁸ buna karşın fakir kavramı öne çıkarılmıştır. Bu durumda şu çıkarımlarda bulunmak mümkündür: *Birincisi*: Sûfilere göre miskin lafzı, fakir kavramının taşıdığı bütün manaları karşılamamaktadır. *İkincisi*: Fakir ve miskin mevzusu, tasavvuftan ziyade fıkıhla ilgili olduğu için üzerinde durulmamıştır.¹³⁹ *Üçüncüsü*: Miskin, sözlük anlamıyla menfi çağrışımları olan ve bu yönüyle istismara açık bir kelimedir. Mesela ulemâ ve halk arasında miskine zavallı, tembel ve uyuşuk gibi anlamların yüklenmesi sûfiler hakkındaki olumsuz kanaatleri pekiştirmiştir.¹⁴⁰ Aynı şekilde kesbin terkinini savunan ibâhî grupların yaygınlaşması miskinini menfi kullanımını arttırmıştır. *Dördüncüsü*: 'Miskin' sıfatı daha çok Hristiyan mistikler için kullanılmakta iken¹⁴¹ 'fakir' vasfının Hz. Peygamber, ilk muhacirler ve Ehl-i suffe için kullanılmış olmasıdır. Bu meyanda sûfiler, fakirlikte onlara ortak olduklarını öne sürmüşlerdir.¹⁴² Nitekim bu gibi nedenler, sûfilerin miskin kavramını geriye çekmesinde etkili olmuştur. Bu noktada 'fakir' lafzı için de olumsuzluklar söz konusu

¹³⁶ Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/197, 532, 8/273.

¹³⁷ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/424; 7/622; Cevzî, *Allah Dostları*, 992, 1117.

¹³⁸ Bu meyanda Hacı Bayram Başer: Miskin "sûfî ismi yaygınlaşmadan önce 'kendilerini Allah'a adayınları' ifade etmek için kullanılan terimlerden biriydi," demiş, sonra da: "Bu yönüyle miskin, helal kazanç elde etme imkânının ortadan kalktığı durumlarda vera ilkesini korumak amacıyla şüpheli kazançtan kaçınanları ifade eden en iyi isimlendirmeydi," demiştir. Bkz. Başer, *Seriat ve Hakikat*, 69-70. Fakat miskinle ilgili gösterilen kaynak yetersiz olup miskin ve vera ehli ilişkilendirilmesinin neye göre yapıldığı belirtilmemiştir.

¹³⁹ Bu bağlamda zekât ve sadaka gibi mevzularda kimlerin fakir ve miskin sınıfına dahil edilmesi gerektiğine ve hangilerinin öncelikli olduğuna fukahâ karar vermektedir. Bkz. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 120.

¹⁴⁰ Bu meyanda Tavus b. Keysan, Süfyân-ı Sevrî ve Ebû Bekr b. Ayaş'ın sözleri için bk İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/62, 5/230; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/204.

¹⁴¹ Bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, 714-715; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), X, 109-111; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), IV, 322-324. Bu bağlamda Said b. Abdülaziz el-Halebî der ki: "Bana ulaştığına göre Hz. İsa'ya kendisi için 'şu miskin' kelimesinin kullanılmasından daha sevimli bir kelime yoktur." Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/125; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 4/532 gibi ifadeler Hristiyanlar için miskinini kullanımının uygunluğuna işaret etmektedir.

¹⁴² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 375. Detaylar için bkz. Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/420-421.

olsa da ‘miskin’in ekseriyetle sūfîler için kullanılması, kelimeyi istismara açık hale getirmiştir.¹⁴³

1.2.2. Yalnızlık: Arkadaş ve Nefisten Yoksunluk

Tecerrüdün en aşıkâr hali, fiilî yalnızlıktır- ki genelde uzlet, özelde ise halvet kavramıyla ifade edilmektedir; ancak çalışmamızda bu iki kavramın aynı işlevde kullanıldığını ifade edelim. Nitekim uzlet, zühdü tasavvufa mahsus kılan en önemli unsurlardan biridir. Bu minvalde önce tespit edebildiğimiz uzlet ehli şahıslara; ardından konunun detaylarına yer vereceğiz.

Tablo 1.3. Uzlet/halvet ehli olanlar (H.130-300)

Uzlet/halvet süresi bilinmeyenler	
1) Habib A’cemi (ö.130/748)	36) Ebu Ca’fer es-Semmâk (ö.?)
2) Ebû Cüheyr ed-Darir (ö. ?)	37) Ebu Ca’fer Muhammed (ö.?)
3) Ca’fer es- Sâdık (ö. 148/765)	38) Ahmed Yezid (ö. ?)
4) Şeyban er-Râî (ö. 158/775)	39) Ebu Ali Ahmed b. İbrahim b. Eyyub el-Musûhî (ö. ?)
5) Süleyman b. el- Havvâs (ö. ?)	40) Ebu Eyyûb el-Hammâl (ö.?)
6) İbrahim Setenbe’e (ö. ?)	41) Ali b. Abdülhamid el-Gadâirî (ö.?)
7) Hamid b. Câbir (ö. ?)	42) Ebu’l Hafs Haddâd (ö. 260/874)
8) Rebi’ b. Raşid (ö. ?)	43) Ebu Abdullah es-Sizcî (ö. ?)
9) Ebû Habib el-Bedevî (ö. ?)	44) Ali b. el-Muvaffak (ö.265/878)
10) Verdad el-İclî (ö. ?)	45) Ali b. Şuayb es-Saka (ö.?)
11) Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781)	46) Fetih b. Şahref (ö. 273/886)
12) Utbetu’l Ğulam (ö. ?)	47) Ebu Said el-Harrâz (ö.277/890)
13) Salim ebu’n-Nadr (ö. ?)	48) Ebu Abdullah el-Mağribî (ö. 279/892)
14) Ziyad (ö. ?)	49) Musa el-Hazzâz, (ö. ?)
15) Abbas el-Mecnun (ö.?)	50) İbrahim el-Cebelî (ö.?)
16) İbn Zer (ö.?)	51) Ebu Hamza el-Bezzaz (ö.289/902)
17) Abdülaziz el-Umerî (ö. 184/800)	52) Ebu Ahmed el-Kalânîsî (ö.290/903)
18) Yusuf el-Ma’dânî (ö. 184/800)	53) Ebu Hamza Horasânî (ö. 290/903)
19) Abdülaziz er-Râsibî (ö. ?)	54) İbrahim b. el-Havvâs (ö.291/904)
20) Fudayl b. İyâz (ö.187/802)	55) Ebu Ca’fer el-Haddâd (ö.?)
21) Atvan b. Amr et-Temîmî (ö. ?)	56) Ebu Bekir ez-Zekkâk (ö. 291/903)
22) Atvan b. Amr (ö. ?)	57) Amr b. Osman b. El-Mekkî (ö.296/909)
23) En-Nadr el-Harisî (ö. ?)	58) İbrahim b. Sa’d el-Alevî (ö. ?)
24) Harun Reşid’in oğlu Sibti (ö. ?)	59) Ahmed b. Mesruk (ö. 299/912) ¹⁴⁴
25) Emetülcelil bint İmran (ö. ?)	
26) Ümmü Hayyan es- Selmiyye (ö.?)	
27) Mâlik b. Miğvel (ö. ?)	
28) Ömer b. Muhammed b. Münkedir (ö.?)	

¹⁴³ Bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 69-70.

¹⁴⁴ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/475, 6/350, 429, 517, 7/577, 8/171, 173, 190, 191, 212, 213, 215, 221, 249, 277, 321, 500, 503, 524, 554, 562, 630, 657, 8/458; Cevzî, **Allah Dostları**, 456, 463,

29) Bîşr-i Hâfî (ö. 227/841) 30) Zünnûn'un kızkardeşi (ö. ?) 31) Sa'dun (ö. ?) 32) Ebû Türab en- Nahşebî (ö. 245/859) 33) Ebû Ubeyd Busrî (ö. 245/859) 34) Ahmed b. ebi'l Havarî (ö. 246/860) 35) Beyda bint Mufaddal (ö. ?)	Sadece isim ya da künyesi bilinenlerden yaklaşık 28 kişi Kimliği bilinmeyen zevât, yaklaşık 290 kişi
Uzlet/halvet süresi bilinenler	
1) Atâ es-Selîmî (ö. 140/757) 30 yıl 2) İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) 9 yıl 3) Şuayb b. Harb (ö. 197/807) 40 yıl 4) Mutia el-Abîde (ö.?) 45 yıl 5) Bekr el-Âbid (ö.?) 30 yıl 6) Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848) 30 yıl 7) Hâtîm el-Esam (ö. 237/851) 30 yıl 8) Ebul Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907) 4 yıl 9) Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) 40 yıl ¹⁴⁵	

Tablo hakkında belirtilmesi gereken hususlar ve tablodan çıkan sonuçlar şu şekildedir.

a) Listeye halvet/uzlete çekildiği açıkça belirtilenlerin yanı sıra “yalnız kalmakta”, “yalnız yaşamakta” veya “insanlardan uzak durmakta” gibi ifadelerle nitelenen isimler de alınmıştır. Ayrıca listede hem (ev, mescit, mağara vb.) sabit mekânlarda yalnız yaşayanlar hem de ıssız mekânlarda dolaşanlar dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda Hac maksadıyla uzun ve sık sık yapılan çöl yolculukları ve Harem’de uzun yıllar mücavir kalma ya da itikâf etme vâkıâları da uzlet kapsamına dâhil edilmiştir.

b) Tabloda geçen her isim aynı gerekçeyle uzlet yaşamamıştır. Örneğin Atâ es-Selîmî, Rebi' b. Raşid ve Mutia el-Abîde havf sahibi oldukları; Emetülcelil bint İmran

496, 518, 541-543, 582, 587, 592, 608, 612, 641, 646, 764, 765, 774, 874, 930, 995-996, 1001, 1105, 1094, 1104-1105, 1118, 1141, 1182-1183, 1197, 1206-1208; Sülemî, **Tabakât**, 152; Attâr, **Tezkire**, 66, 111, 148-149, 154, 155, 204, 340, 423-424, 488, 558, 564-567, 573-574, 669, 678, 721-726; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 1/533, 4/440, 441, 446, 447, 459, 484, 500, 9/359; Câmî, **Nefahât**, 172, 174, 176, 188, 216, 246, 254, 256, 288, 290, 323, 373; Şarânî, **Tabakât**, 1/152, 212, 349; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 239-40, Ya'kub b. Süfyân, *el-Marife*, 1/664, 667. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 32. Bu meyanda abid âlimlerden Vuheyb b. Verd'in (ö. 153/770) uzlete çekildim gibi bir ifadesi olsa da bunun fiilen bir uzlet olup olmadığı belirsizdir (Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/272, 292; Cevzî, **Allah Dostları**, 487; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/496.) o yüzden listeye eklenmemiştir.

¹⁴⁵ Bu isimler için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/38, 6/179-180, 7/621; Cevzî, **Allah Dostları**, 669, 873, 933, 991; Sülemî, **Tabakât**, 32; Attâr, **Tezkîre**, 166, 518-519; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/442, 502; Şarânî, **Evlîyalar Ansiklopedisi**, 1/210; Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 227.

(ö.?) ve Ümmü Hayyan çok ibadet ettikleri; Verdad el-İclî (ö.?) ise hem havf ehli hem âbid olduğu için bulundukları yerden ayrılmamışlardır. Dolayısıyla bu isimlerin halveti, korku ve ibadetten neşet eden dolaylı (kast-ı tercihle olmayan) bir halvettir, diyebiliriz.

c) Uzlet/halvet vâkıâlarının III/IX. asır sonlarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sehl b. Abdullah'ın: "Halktan ayrı yaşamayan veliyi nadiren gördüm"¹⁴⁶ sözünde belirttiği gibi uzlet, erken dönem sûfilerinin ayrılmaz niteliklerinden olmuştur. Bu bakımdan dönemsel bir ayırım yapmak için uzlet elverişli bir mesele değildir.

Bu meselede sûfilerin dünya algısı önem arz etmektedir. Çünkü İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz ve Bişr-i Hâfî gibi sûfiler, dünyanın (ya da sevgisinin) terkiyle insanların terkini özdeşleştirmişlerdir.¹⁴⁷ Bu doğrultuda Fudayl b. İyâz gibi insanlardan tümüyle kaç diyen de Ebû Tûrab en-Nahşebî ve Hâtım el-Esam gibi insanlarla münasebeti ateşe benzeterek faydasından istifade et, zararından kaçın diyenlerle de olmuştur.¹⁴⁸ Sûfilerin uzleti tercih nedenlerine gelirsek; bunları birkaç maddede şöyle özetleyebiliriz:

Birinci ve en yaygın neden: İbadet ve zikre mâni olmasıdır. Nitekim Dâvûd- i Tâî, Şuayb b. Harb, Muhâsibî ve Ebû Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 297/909) gibi isimler uzletin bu yönüne işaret etmişlerdir.¹⁴⁹ Bu konuda Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750), Kürz b. Vebre (ö.?), Abdullah b. Avn (ö. 151/768), Ebu Amr el-Evzâî (ö. 157/774) ve Ahmed b. Hanbel gibi âbid ve âlimlerin de zikir ve ibadet maksatlı halvetleri olmuştur; lakin bunlar günün muayyen vakitlerinde yapılan kısa süreli halvetlerdir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/254; Cevzî, *Allah Dostları*, 1104-1105.

¹⁴⁷ Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/19, 343; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/98, 495; Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 389; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/453; İbnü'l-Arabî, *Zahidlerin Vasıfları*, 23.

¹⁴⁸ Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/77; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/186; Attâr, *Tezkîre*, 453; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 4/430.

¹⁴⁹ Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/619, 8/129; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/124-125; Cevzî, *Allah Dostları*, 747-748; Sülemî, *Tabakât*, 266; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 199; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 199.

¹⁵⁰ Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/181; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/178; Cevzî, *Allah Dostları*, 561, 735; Attâr, *Tezkîre*, 507; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 4/444; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/210, 143, 1106. Bu noktada İbn Hanbel'in halvetinin ibadetle birlikte ilim maksatlı

İkinci neden: Riyâkârlık endişesidir. İnsanlar arasındayken günah ya da bâtil işler yaptıklarında onları uyarmamak ve yaptıkları işlerde onlara ortak olmak, sûfiler için korku ve endişe sebebidir. Süleyman b. el-Havvâs, Fudayl b. İyâz ve Ebubekir el-Verrâk, bu yönüyle halk arasında olmanın tehlikesine işaret etmişlerdir.¹⁵¹ Benzer nedenlerle insanlardan uzak kalma hali, ulemâda da görülebilir. Örneğin İmam Mâlik'in (ö. 179/795) insanlarda gördüğü kötü halleri engelleyemediği için 25 yıl cemaat işlerine karışmadığı rivayet edilmiştir.¹⁵² Ancak bu durum, uzlet olarak nitelendirilemez; zira bu esnada ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür.

Üçüncü neden: Sûfiler halkla birlikteliğin gam, keder ve üzüntüyü artırmasından ve dînî tehlikeye düşürmesinden de bahsetmişlerdir. Çünkü halk arasında insanları azarlamak, kötülerle görüşmek ve şehvetlere dalmak gibi durumlar zuhur etmektedir. Nitekim Abdullah el-Umerî, Fudayl, Zünnûn, Havârî, Sakatî, Cüneyd ve Ahmed b. Mesruk (ö. 299/912) bu hususları dile getirenler arasındadır.¹⁵³ Bunlara insanlara gereği gibi ikramda bulunamayacağını ileri sürerek yalnızlığı tercih eden Süleyman b. el-Havvâs da eklenebilir.¹⁵⁴ Binaenaleyh sûfilerin haramlarla birlikte ihlâsa zarar verecek şeylere dikkat ettiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca Şeyban er-Râî (ö. 158/774) ve Abdullah el-Umerî gibi murakabe amacıyla yahut Rabi b. Ebi Râşid (ö.?) gibi ölüm ve kıyamet endişesiyle uzleti tercih edenlere de rastlamaktayız.¹⁵⁵ Bu isimlere mukabil Süfyân-ı Sevrî, Bîşr b. Mansûr (ö. 180/796) ve İbnü'l-Mübârek gibi âlimler, gıybetin ya da kıyamette kusurların az olması için az tanınmayı ve az tanındık olmasını önermiştir.¹⁵⁶ Dolayısıyla ulemâ uzleti harama düşmemek üzerinden değerlendirmiştir.

olması da muhtemeldir. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/183; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/182.

¹⁵¹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/277; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/430; Sülemî, **Tabakât**, 131; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/442, 433; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/224.

¹⁵² Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/172.

¹⁵³ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/376-377; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/531-532; Sülemî, **Tabakât**, 24, 143; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/375; Cevzî, **Allah Dostları**, 576; Attâr, **Tezkîre**, 425, 672; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/445; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 23; Sülemî, **Risâleler**, 74; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 198; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 199; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/212, 224.

¹⁵⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/277; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/429; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/273-274; Cevzî, **Allah Dostları**, 1118; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/441.

¹⁵⁵ Cevzî, **Allah Dostları**, 463, 1198; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/459.

¹⁵⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/264, 6/310; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 1/594, 4/464.

Dördüncü neden: Riyâkârlığa düşmemek bağlamında tanınmamak da uzletin bir parçası olmuştur. Ancak -İbrahim b. Edhem hariç¹⁵⁷ H. 300 öncesinde uzletin (ya da seyahatin) tanınmamakla ilişkisi dile getirilmemiştir. Buna rağmen sûfiler arasında kimliği bilinmeyen bir grubun olması, uzlette tanınmama amacı güdüldüğüne de işaret etmektedir. Diğer taraftan Feth b. el-Mevsilî (ö. 170/786), Muhammed b. Yusuf el-Ma'dânî (ö. 184/800), Hamdûn-ı Kassâr ve Mümşad ed-Dîneverî (ö. 299/912) gibi sûfiler, şehri terk etmeksizin -melamet anlayışıyla- tanınmamayı amaçlamışlardır.¹⁵⁸

Beşinci neden: Fudayl b. İyâz ve Zünnûn gibi sûfilerin ifadesiyle halkın zihni karıştırıp ihlası bozmasıdır. Onlara göre ihlas ise Allah'tan gayrısını görmeyip her şeyden uzaklaşmaktır.¹⁵⁹ Bu minvalde bazıları gayr kelimesine “kişiyi ilgilendirmeyen şeyler” anlamı; bazıları da “alakaları koparmak” anlamını yüklemiştir. Sûfiler için asıl yalnızlık, Allah'ın dışında olan şeylerle ünsiyet kurmak olmuştur. Buna mukabil ünsiyet, Allah'ın dışında olan her şeyden sıkılmak ve yalnızca Allah ile olmaktır. Binaenaleyh İbrahim b. Edhem, Mâlik b. Miğvel (ö. ?), Muhammed b. en-Nadr (ö. ?) ve Dârânî gibi sûfiler, Allah ile ünsiyetin yalnızlık olmadığını belirtmişlerdir.¹⁶⁰ Bu doğrultuda Zünnûn, Sehl b. Abdullah, Cüneyd ve Ebû Hamza el-Horasânî (ö. 290/903), halktan sıkılmanın ötesinde (ya da öncesinde) nefisten sıkılmaya (yabancılaşmaya) uzlet demişlerdir.¹⁶¹ Dolayısıyla zâhir ve bâtında nefis ve vatandan uzaklaşmak uzlet olarak görülmüştür.

1.2.3. Ümmîlik: Bilgiden Yoksunluk ve Bilginin Terki/Unutulması

Bilgiden yoksunluk anlamında ümmîlik, zihinsel tecridin bir boyutudur. Bu manada ümmîlik, -bildiğimiz kadarıyla- bütün inanç ve düşünce sistemleri arasında

¹⁵⁷ Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/155; Cevzî, *Allah Dostları*, 1026; Attâr, *Tezkîre*, 175.

¹⁵⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/353; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/581; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/82; Cevzî, *Allah Dostları*, 970; Attâr, *Tezkîre*, 431.

¹⁵⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/376-377; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/531-532; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/319-320; Cevzî, *Allah Dostları*, 1153; Sülemî, *Tabakât*, 10; Attâr, *Tezkîre*, 155, 214.

¹⁶⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/99, 342, 350; Cevzî, *Allah Dostları*, 764; Ebi'd-Dünya, *Külliyyât*, 4/440; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 199.

¹⁶¹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/512, 8/283; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/159-160; Cevzî, *Allah Dostları*, 1150; Sülemî, *Tabakât*, 202; Attâr, *Tezkîre*, 221, 670; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 496; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 389.

sadece tasavvufa mahsus bir konudur. Öte yandan vahiy ve peygamberle ilgili olmasından dolayı kelâm, ümmîliği konuşmuştur; fakat mesele Hz. Peygamber'in okur-yazar olup olmamasıyla sınırlı kalmıştır. Sûfiler ise bütün Müslümanları içine alacak şekilde mevzuyu genişletmişlerdir. Bu çerçevede ümmî, iki veçheden tanımlanmalıdır. *İlki*, okur-yazar olmayan ve hayatı boyunca ilmî faaliyetlerde bulunmayandır. *İkincisi*, başlangıçta ilmî faaliyetlerde bulunmasına rağmen; tasavvuf yoluna girdikten sonra bu faaliyetleri terk edendir. İkincisinde bilgisizlik değil; fakat bilginin terki ve unutulması söz konusudur. Bu kapsamda ümmî olduklarını tespit ettiğimiz sûfiler aşağıda sıralanmıştır.

Tablo 1.4. Tasavvuf ehlinden ümmî olanlar (H.130-300)

Ümmî Olanlar	İlmî faaliyetleri terk edenler
1) Habib el-Acemî (ö. 130/748)	1) İbrahim b. Edhem (ö. 161/778)
2) Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) ¹⁶²	2) Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781)
Kimliği bilinmeyen zevât yaklaşık 290 kişi	3) Muhammed b. Yusuf (ö. 184/800)
Sadece ismi/künyesi bilinenler	4) Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848)
	5) Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859)
	6) Ahmed b. ebi'l Havari (ö. 246/860)
	7) Ebu Bekir ez-Zekkâk (ö. 291/903) ¹⁶³

Tabloya dair bazı hususlar ve tablodan çıkan neticeler şu şekildedir.

a) Tabloya sadece tabakâtlarda ve tasavvuf eserlerinde adı ayrı bir bölüm olarak geçen şahıslara yer verilmiştir. Bu nedenle ümmî olmalarına rağmen; örneğin Ma'rûf-i Kerhî'nin hocası olduğu zikredilen Bekr b. Huneys el-Kûfî¹⁶⁴ ile Bâyezid'in hocası olduğu zikredilen Ebû Ali es-Sindî gibi¹⁶⁵ metin aralarında geçen şahıslara yer

¹⁶² Attâr, *Tezkîre*, 113-114, 116, 491; Câmî, *Nefehât*, 298; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 188; Yukarıdaki isimlerin dışında tabakâtlarda adı geçmeyen Bâyezid'in hocası Ebû Ali es-Sindî (Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, 235; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 201) ve Kerhî'nin hocası Bekr b. Huneys el-Kûfî de [Bkz. Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 1/9 Zehebi; *Mizanü'l İtidal fi Nakdi'r-Rical*; İbn Arabî, *Muhadarat*, II, 345; Massignon, *Passion*, 501; Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 119] ümmî şahıslardandır.

¹⁶³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/ 367, 7/580, 621; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/107; Cevzî, *Allah Dostları*, 991; Sülemî, *Tabakât*, 32; Attâr, *Tezkîre*, 173, 340; Câmî, *Nefehât*, 172, 331; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 183; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/232.

¹⁶⁴ Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 1/9; Zehebi, *Mizanü'l İtidal fi Nakdi'r-Rical*; İbn Arabî, *Muhadarat*, II, 345; Massignon, *Passion*, 501; Massignon, *İslam Tasavvufu*, 119.

¹⁶⁵ Serrâc, *el-Lüma*, 235; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 201.

verilmemiştir. Ayrıca yukardaki isimler hariç bu durumda olan başka şahıslara rastlamadığımızı ifade edelim.

b) Kimliği bilinmeyen zevâtın ümmîliğine dair açık bilgiler olmasa da uzlet ehli olup ilimle uğraşmadıkları için bu grup, ümmîler listesine alınmıştır. Nitekim onların dahliyle ümmîlerin sayısı bir hayli artmaktadır. Öte yandan kaynaklarda ilmi (şer'î bilgiyi) reddeden ibâhî gruplara işaret eden ifadeler yer alsa da sayıca kaç kişi oldukları bilinmemektedir. Binâenaleyh sûfilerin cahil olduklarına yönelik ithamların olması da ümmîlerin sayıca fazla olduklarının alâmetidir.¹⁶⁶

c) Rivayetlere göre ümmîlik, kimi zaman Arapça bilmemekle irtibatlandırılmıştır, Ebû Hafs ve Habib el-Acemî örneğinde olduğu gibi. Ancak bu iki ismin ümmîliği sadece Arapça bilmemekle mi ilgilidir? belirsizdir. Buna rağmen Kur'ân-ı Kerîm okumada zayıf oldukları için ümmî kabul edildikleri söylenebilir.

d) Ümmî olduğu kuvvetle muhtemel bazı isimler de haklarında açık bir rivayet olmadığı için listeye alınmamıştır; Şeyban er-Râî gibi. Bu noktada ulemâ açısından ümmînin sadece okur-yazar olmayanları değil; aynı zamanda dînî bilgisi avam seviyesinde olanları da kapsadığını belirtmeliyiz. Nitekim Şeyban'ın dînî vecibeleri yerine getirecek bilgisi olduğunu İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Şafî ve Şeyban arasında geçen diyalogdan anlamaktayız. Ancak bu sûfiler, herhangi bir âlimden ders almadıkları ya da kitaplardan ilim tahsil etmedikleri için ümmî kabul edilmiştir. Bu konuda ikinci bir örnek, Ma'rûf-i Kerhî'dir. Nakledildiğine göre Kerhî, ilim ehli biri tarafından "ilimde yetersiz görülmüştür"¹⁶⁷ ki buradan Kerhî'nin az da olsa dînî bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda Alexander Knysh "Bazı kaynaklarda onun (Ma'rûf) hadis bilgisine rağmen ümmî olduğunu ve medrese eğitimi almadığını bile iddia etmişlerdir"¹⁶⁸ der.

¹⁶⁶ Bu konuda Ahmet b. Hanbel döneminden iki misal için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 337; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 8/200; **Menâkıbu Ma'rûf el-Kerhî**, 13b.

¹⁶⁷ Bkz. Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, 8/200-201; **Menâkıbu Ma'rûf el-Kerhî**, 13b-14a.

¹⁶⁸ Alexander Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 97; Massignon, **Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism**, çev. Benjamin Clark OCSO (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1997), 158.

Bu meselede üç isme daha dikkat çekeceğiz. İlki Bâyezid'dir. Bâyezid, genelde ümmî olduğu düşünülmesine rağmen; ilmi bırakanlar arasındadır.¹⁶⁹ Bu minvalde Robert Charles Zaehner (ö. 1974), İslam'ın mistisizmi kaldıracak bir yapıda olmadığını bu yüzden dış (Hint vb.) kültürlerden etkilendiğini ileri sürmüş ve Bâyezid'i buna misal göstermiştir. Ona göre Bâyezid ciddi bir tedrisattan geçmediği için İslam'ı iyi bilmemektedir. Ayrıca o, zâhirî eğitimi küçümseyen bir yapıdadır.¹⁷⁰ Fakat Zaehner'den çok daha önce bu görüşün dile getirildiğini Hücvîrî'nin: "Bir grup, mühlidlik töhmetini onun üzerine atmış olmalarına rağmen, kendisi her halükârda ilmi sever ve şeriata hürmet ederdi"¹⁷¹ sözlerinden anlamaktayız.

İkincisi, İbrahim b. Edhem'dir. Edhem'in ümmîliğine dair yaygın bir kanaat olsa da Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında zikredilmiştir.¹⁷² Bu durumda o, ilmi terk edenler arasındadır. Nitekim kendisi de ilim (hadis)le amel etmeyi tam olarak yapamadığını ve ilmi terkin çok zor geldiğini ifade etmiştir.¹⁷³

Üçüncüsü İmam Mâlik'in talebesi olduğu nakledilen Zünnûn'dur.¹⁷⁴ Kesin olmamakla birlikte onun nefis mücadelesinden dolayı hadis ilmini bıraktığı rivayet edilmiştir.¹⁷⁵ Bu minvalde Zünnûn'un Yusuf b. Hüseyin'e (ö. 303/915) verdiği bir nasihat: "Her ne okudun ve tahsil ettinse unut, her ne yazdınsa sil ki perde kalksın!"¹⁷⁶ demiş olması yukarıdaki haberi desteklemektedir.

¹⁶⁹ Bu kapsamda Bâyezid, ne derece olduğu belirsiz olsa da ilim öğrendiğini: "Otuz sene boyunca mücahedeyle uğraştım. Benim için ilim ve ilimle uğraşmaktan daha zor bir şey görmedim." (İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/36; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/621; Cevzî, **Allah Dostları**, 991; Sülemî, **Tabakât**, 32) sözleriyle beyan etmiştir.

¹⁷⁰ Süleyman Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf** (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 258.

¹⁷¹ Hücvîrî, **Hakîkât Bilgisi**, 172.

¹⁷² Attâr, **Tezkîre**, 163; Hücvîrî, **Hakîkât Bilgisi**, 160.

¹⁷³ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/33; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/126; Attâr, **Tezkîre**, 173. Bu meyanda Ethem hakkında aralarında İbnü'l Mübarek'inde bulunduğu 60 kişilik bir grupla ilim tahsile çıktığı da rivayet edilmiştir. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 7/369; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/11.

¹⁷⁴ Câmî, **Nefhât**, 162.

¹⁷⁵ Şârânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/232.

¹⁷⁶ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 480. Bu minvalde Süfyân-ı Sevrî'nin: "Hedefine varınca ilmi ne yapacaksın. İlimde bir noktaya vardığın zaman, içine girdiğin gibi çıkmayı temenni edersin" (İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/196) sözü sûfilerin söylediklerine benzemektedir. Lakin burada belli bir noktadan sonra ilimde çıkmaza düşme tehlikesine işaret edilmiştir.

e) Bütün bunlardan ümmîliğin gerek zâhid gerekse sûfî ayrımı yapmaya ne de tasavvufta dönemsel bir ayrım yapmaya elverişli olmadığı anlaşılmaktadır.

Sûfîler, ümmîliği şartların el vermemesine bağlı -zorunlu- bilgisizlikten ayırt etmişlerdir. Onlara göre ümmîlik bir tercih meselesidir; çünkü sûfî ilimden rahatsız olandır ve ümmîlik temelde zihnî arındırılmasıdır. Bu arınmayla o ana kadar öğrenilmiş bilgilerin (fıkıh ve kalam gibi dînî bilgilerde dâhil) unutularak marifetullahı erişmek amaçlanmaktadır. Bu durum, erken dönem tasavvuf için “sıfır noktası” diyebileceğimiz beden öncesi ‘kalı belâdaki’ hale dönmek gibidir. Aynı zamanda bir edilgenlik biçimi olarak ümmîlik “La faile illa hu”nın yakînen bilinmesi kapsamına girmektedir. Yani Hakk’ın karşısında kulun acziyet ve edilgen olduğu bilgisine ulaşmasıdır. Tasavvufta bu şekilde ortaya çıkan zâhirî bilgisizlik, yerini muhabbete bırakmaktadır. Bu bakımdan Cüneyd, sadık fakir “ilimle karşılaştığı an kurşunun ateşte eridiği gibi erimektedir”¹⁷⁷ diyerek muhabbetin ilmin üstünde olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁸ Peki, sûfî neden ilimden rahatsızlık duymaktadır ve muhabbet, neden ilimden vazgeçme sebebidir? Zikrettiğimiz sorunlar, temelde kavramlara yüklenen anlamlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü tasavvufun ilim ve muhabbet gibi kavramlara yüklediği anlamlar, ekseriyetle karmaşık ve belirsizdir. Bundan dolayı bir sûfinin ilim derken ne kastettiğini tespit etmek zordur. Bu karmaşıklığa rağmen sûfîler, ilmi en genelde zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye; bazen de avam, havâs ve hakikat ilmi şeklinde üçe ayırmışlardır. Söz gelişi Zünnûn: “Ben üç ilim getirdim. Birincisini (tövbe ilmi) avam ve havas kabul etti; ikincisini (tevekkül, hal ve muhabbet ilmi) havâs kabul etti; üçüncüsünü ise halktan kimse kabul etmedi” demiştir.¹⁷⁹ Neticede “ilimler içinde ulemânın bilmediği bir ilim vardır”¹⁸⁰ diyen Bâyezîd ya da tasavvufu bir ilim ve sûrete nispet etmeyen Ebu’l-Hüseyin¹⁸¹ gibi sûfîler, zâhirî ilimlerin fevkında bir ilmin varlığını kabul etmişlerdir. Ancak bu ilim, farklı şekillerde tarif edilmiştir. Örneğin İbrahim b. Edhem ilmi edep, İbrahim b. el-

¹⁷⁷ Serrâc, **el-Lüma**, 233; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 199; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 459; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 410.

¹⁷⁸ Serrâc, **el-Lüma**, 231; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 197.

¹⁷⁹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/433; Câmî, **Nefehât**, 162.

¹⁸⁰ Attâr, **Tezkîre**, 260.

¹⁸¹ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 584.

Havvâs vecd (ya da hal), Ebu'l-Hüseyin ise ahlâk olarak nitelendirmiştir.¹⁸² Ayrıca ilim olarak zühdü yeterli görenler de olmuştur.¹⁸³ Bu durum doğal olarak tasavvuf ehlinin zâhir ilmini küçümsemesine yol açmıştır. Söz gelimi Habîb el-Acemî, Bâyezîd ve Ebu'l-Hüseyin, âlimlerin kâğıt kalemle maksadı anlamayıp ona ulaşamadıklarını veya ilmi ölümlülerden aldıklarını ifade etmişlerdir.¹⁸⁴

İlmin terki müridler üzerinden de konuşulmuştur. Örneğin Cüneyd: “müridlere yaraşan, namazda ihtiyaç duyacakları zamm-ı sûreler, Fatîha ve kulhuvallahu hariç hiçbir şey öğrenmemektir” derken; çağdaşı Ebû Yakub ez-Zeyyâd (ö. 270/883) Kur'ân'ı ezbere bilmeyen bir müridine: “Mürid Kur'ân'ı bilmez mi? Kokusu olmayan narenciye gibi neyle vakit geçirecek?”¹⁸⁵ demiştir. Buna göre sûfilerin müridlere yönelik tercihleri değişmektedir; ancak farzları yerine getirebilecek düzeyde bilginin şart olduğunda sûfiler mutabık kalmıştır diyebiliriz. En azında ‘ilmin hiçbir gereği yoktur’ diyen herhangi bir sûfiyle karşılaşmadığımızı belirtelim.

1.3. İlk Zâhitlerin Dünya ve Âhiret Anlayışı: Dünya ve Âhirete Dâir Söylemler

Zâhitler gerçekte neyi terk etmiş (ya da terk etmeyi amaçlamış) ve bu terk edilen niçin terk edilmiştir? soruları dînî düşüncede yanıtlanması zor problemlerdendir. Ancak en genelde terk edilenin dünya ve içindekiler olduğu söylenebilir. Buraya tasavvufa mahsus olmak üzere âhiret ve âhiretteki nimetler de eklenmelidir. Bu noktada mevzuya dünya üzerinden devam edersek; zâhitler ‘dünya’ derken neyi kastetmiştir? şeklinde yeni bir soru karşımıza çıkmaktadır. Cevap şu üç maddeden biri olmalıdır: **a)** zâhiren (bizzat) dünya ve içindekiler, **b)** bâtında dünya ve içindekilerin sevgisi ve bunlara râğbet, **c)** her ikisi de! Her bir madde aşağıda ele

¹⁸² Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/115; Attâr, **Tezkîre**, 584; Câmî, **Nefhât**, 285.

¹⁸³ Bu konuda Feth Mevsilî (ö.170/786)'nin dünyadan el etek çekmesini ilim olarak yeterli gören ancak ismi verilmeyen bir zat örnek verilebilir. Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 431.

¹⁸⁴ Attâr, **Tezkîre**, 113-115, 259, 267; Câmî, **Nefhât**, 280. Bu bağlamda Bâyezîd'in ârif-âlim mukayesesini için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/39; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/628.

¹⁸⁵ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/224; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/333; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/416; Cevzî, **Allah Dostları**, 599; Attâr, **Tezkîre**, 405; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 412; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/509.

alınmış olup; ardından sûfilerin dünya ve  hret algılarına geçiş yapılmıştır. Böylece bahusus ‘dünya’ anlayışında tarihsel olarak bir değişim olup olmadığı tartışılmıştır.

İlk maddeden hareket edersek; zühd ya da riyâzet ve mücahedenin yer aldığı düşünce ve inanç sistemleri, maddî olarak dünya ve içindekilerin terkinde mutabıktır. Fakat terkin boyutlarında ayrı mı lardır. Söz gelimi bazıları dünyayı kişinin sadece yaşamını idame ettirecek miktarda; bazıları ölüm sınırına gelecek boyutta, bazıları da aşırılığa kaçmadan dünyevî şeylerden istifade etme miktarınca terki benimsemiştir. İkinci maddeye geldiğimizde konu iki şekilde ele alınmalıdır. *Birincisi*: Mal ve mülk gibi maddiyata olan sevgi ve rağbetin terkidir- ki burada yine inanç ve düşünce sistemlerinde ortak noktalar bulunabilir. *İkincisi*: Bilgi, aile ve soy ya da zenginlik ile yetkinlik ve statü kazanma ya da maddiyatın terkinden sonra iktidar devşirme arzusunun terkidir. Bu bakımdan ikinci kısım sûfilerin mücâhede alanına girmektedir. Dolayısıyla tasavvuf ehli, ikinci maddede belirtilenleri “dünya” anlayışlarına eklemekle riyâzet ehli diğer gruplardan ayrışmış oldu.    nc  maddede ise tam anlamıyla sûfilerin dünya derken kastettikleri şey ortaya çıkmaktadır.

Bu meselede asıl problem, dünya ve içindekilerin neden terk edilmesi gerektiğidir? İnanç ve düşünce sistemlerine göre cevap değişmekle birlikte uhreviy t inancına sahip dinlerde zühdün sebebi bizzat  hret olmuştur. Ancak zühdü İ lam’da olduğu kadar  hretle ilişkilendiren başka bir din çıkmamıştır.¹⁸⁶ Bu noktada İ lam diniyle devam edersek; Müslümanlar arasında  bid ve sûfilerin karamsar ve olumsuz bir dünya anlayışında ortak oldukları söylenebilir. Ancak  bidler, âhireti kazanmak için haramlardan kaçıp daha çok ibadete yönelmişken; sûfiler, dünyayı Allah’a vâsıl olmada bir engel görerek helallerden de uzaklaşmak gerekir demişlerdir. Öte yandan sûfilerin sözlerinin birçok yerde âbidlerin anlayışını yansıttığı inkâr edilemez. Aşağıda yeri geldikçe bunlara değinilmiştir.

¹⁸⁶ Bu meyanda Hristiyanlıkta Tanrı (Hz. İ a)’nın dünyaya geleceği inancı vardır. Yahudilerde ise Mesih’in dönüşüyle birlikte dünyaya egemen olacaklarına ve yeryüzünde adeta cenneti yaşayacaklarına inanmaktadırlar. Bu inanç, Yahudilikte birinci diriliş olarak adlandırılmıştır. (Belirli bir süre sonra da olsa) dünyanın cennete d n  ceceği inancı vardır. Bkz. İrem Ceyhan, “Yahudi Cennet Tasavvuru  zerine Bir Değerlendirme”, **Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi** 10/2 (2019), 550-551.

Bu konuda zikredilmesi gereken bir diğer kavram ‘mâsivâ’dır. Mâsivâ, Müslümanların kâhir ekseriyetine göre ‘dünya ve içindekiler’dir. Sûfiler bir de ‘âhireti’ dâhil ederek mâsivânın alanını genişletmişlerdir. Böylece âhiret düşüncesi kaçınılması gerekenler arasına girmiştir. Sûfilerin mâsivâ anlayışının temelinde “Lâ fâile illâ hû” inancı yatmaktadır.¹⁸⁷ Yani Allah’tan başka fâil yoktur; öyleyse hiçbir şeyin hakîki manada varlığı, gücü ve iradesi yoktur. Bu durumda sûfilere göre herhangi bir şeyin önemi ve değeri de yoktur. Binaenaleyh sûfilerin önce dünya sonra da âhiret anlayışlarını detaylandıracağız.

1.3.1. Dünyanın Değersizliği

Genelde dünyayı bir imtihan yeri olarak gören, emir ve yasakları yerine getirememekten endişe eden havf ehli, bekkâûn ve âbidler, dünyaya rağbetin yol açtığı günah ve cezaları dile getirirler de dünyanın değersizliğine dair söylemleri az olmuştur. Buna mukabil tasavvuf ehli, dünyanın değersizliğini daha fazla dile getirmiştir. Söz gelimi Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 296/909), Cüneyd-i Bağdâdî zühdü tarif ederken; dünyayı eksik ve küçük görmek, hor ve hakir görüp önemsememek, dünyanın (ya da maddenin) tesirini kalpten silmek ve hiçbir şey olanı (dünyayı) nefisten çıkarmak gibi ifadeler kullanmışlardır.¹⁸⁸ Dârânî ve Ebû Hafs ise dünyayı önemsemedikleri için kimseden kıskanmadıklarını, dolayısıyla tümüyle başkasına verebileceklerini beyan etmişlerdir.¹⁸⁹ Bu kapsamda Fudayl b. İyâz ve Abdullah en-Nebâcî (ö.?) bütün dünya kendilerine helal kılınsa bile ondan tiksineceklerini belirtmişlerdir.¹⁹⁰ Bu konuda dünyaya dair benzetmeler de yapılmıştır. Örneğin âbid Ebû Bekr b. Ayyâş (ö. 193/711) dünyayı çirkin ve yaşlı bir kadına; tasavvuf ehlinden Fudayl dünyayı arzularla bağlı delilerin olduğu tımarhaneye, Yusuf b. Esbât bir leşe, Ahmed b. Ebi’l-Havârî köpeklerin toplandığı bir çöplüğe, Kasım el-Cûî mideye,

¹⁸⁷ Ekrem Demirli, **İslam Düşüncesinde Velayet: Hakîm Tirmizî Sordu İbnü’l-Arabî Cevapladı**, 6. Seminer. <https://www.youtube.com/watch?v=r1-JBnKCJzc&t=2012s>

¹⁸⁸ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 221; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 210; Sülemî, **Tabakât**, 117.

¹⁸⁹ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 10/230; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/343; Sülemî, **Tabakât**, 62; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/225; Cevzî, **Allah Dostları**, 1083; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 3/125.

¹⁹⁰ Bkz. Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 2/238; Cevzî, **Allah Dostları**, 496; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 3/324; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 48; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 98.

Muhâsibî ve Harrâz hevâyâ, Sehl b. Abdullah da nefse benzetmiştir.¹⁹¹ Ayrıca Dârânî, dünyayı kerih görmeyi yakîn hali kabul etmişken; Serî es-Sakatî de -az bir kısmı hariç- dünyanın tümü fuzulidir demiştir.¹⁹²

Sûfilerin dünyayı değersiz görmesi, dînî bir gerekçeden mi yoksa Edward H. Whinfield'in (ö.?) iddiasıyla Yeni Eflatunculuk'taki "maddenin kötülüğü" prensibinden¹⁹³ mi ortaya çıkmıştır? tartışmalıdır. Bu meyanda Whinfield gibi düşünen bir başka müsteşrik Michael Borner'dır (ö. 2019). Borner, İbrahim b. Edhem örneğine yer vererek onun çamur yemesini ve oruç tutmasını dünyayı kirlilik kaynağı görmesine bağlamıştır.¹⁹⁴ Fakat araştırmamıza göre sûfilerin dünyayı kerih görmesi aslında dînî sâiklere dayanmaktadır. Örneğin "Eğer dünya Allah katında bir sivrisineğin kanadına eşit olsaydı Allah Teâlâ o dünyadan hiçbir kâfire bir yudum su dahi içirmezdi"¹⁹⁵ hadisi gibi. Bu doğrultuda Dârânî: "Dünya Allah'ın yarattıkları arasında en sevmediği yaratıktır. Onu yarattığından beri dönüp de bakmış değildir ve kıyamet gününe kadar da bakacak değildir," demiştir. Akabinde "Dünyaya rAhmed gözüyle mi bakmaz" diye sorulunca susmuş ve sonra: "Onu gören ve içindekilerden hiçbir şey kendisine gizli kalmayan Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih ederim"¹⁹⁶ demiştir. Benzer şekilde verâ ehlinden Ebû Muaviye el-Esved ile tasavvuf ehlinden Hâtim el-Esam, Ahmed b. Hadreveyh (ö. 240/854), Yahyâ b. Muâz'ın da sözleri vardır.¹⁹⁷ Bu minvalde Muhâsibî ve Harrâz'a göre dünyayı sevmek, Allah'ın zelil ve itibarsız kıldığını aziz kılmak anlamına gelmektedir- ki bu da Allah'ın emrine muhalif olmak demektir.¹⁹⁸ Nitekim tasavvuf ehli, ekseriyetle Dârânî'nin 'değersiz olan dünyaya karşı zâhid olmalı' görüşü üzerindeyken; Bâyezid, bilakis dünya değersiz

¹⁹¹ Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/465, 7/611; Sülemî, *Tabakât*, 54; Attâr, *Tezkîre*, 403, 437, 617; Muhâsibî, *Vesâyâ*, 248; Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, 47; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 165; Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 682; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/122.

¹⁹² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/119; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/148; Cevzî, *Allah Dostları*, 576, 1087; Sülemî, *Tabakât*, 24; Attâr, *Tezkîre*, 425.

¹⁹³ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 140.

¹⁹⁴ Michael Borner, *Aristocratic Violence*, 120; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 128-129.

¹⁹⁵ Tirmizî, *Zühd*, 13; İbn Mace, *Zühd*, 3.

¹⁹⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/267; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/323. Bu manada diğer söz için bkz. Attâr, *Tezkîre*, 361.

¹⁹⁷ Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/426, 8/21, 25, 40; Sülemî, *Tabakât*, 55-56; Attâr, *Tezkîre*, 386.

¹⁹⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/87-88; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/86; Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, 53-54.

olduğu için zühd olmaz demiştir. Çünkü zühd, değeri olan içindir.¹⁹⁹ Böylece aynı dünya algısından iki tür zühd yorumu ortaya çıkarmıştır. Aslında bu durum, -en azından H. 300'e kadar- sûfilerin dünya algısında bir değişim olmadığının göstergesidir.

Bu konuda bir başka problem sûfilerin maddiyat olarak dünya ve içindekileri mi yoksa maddiyata olan sevgiyi mi kerih gördükleri sorusudur. Konuyla ilgili sûfilerin bütün cümleleri alt alta sıralandığında kötülünen şeyin ekseriyetle dünya değil; dünyayı sevmek olduğu ortaya çıkmaktadır. Hatta Rabi b. Abdurrahman (ö.?), Yahyâ b. Muâz, Muhâsibî ve Recâ b. Suheyb (ö.?) gibi dünyalıkların değil; bilakis dünyalıkları kötüye kullananların suçu olduğunu ifade eden veya dünyanın salihler için cennete giden bir yol olduğunu belirtenler olmuştur.²⁰⁰ Bu meyanda kesek ve tezek gibi şeylerle taharet yapmayan ve yerlere tükürmeyen münzevîler olduğu da nakledilmektedir. Attâr'a göre onlar, eşyayı Allah'ın nurunun sırrından görmüşlerdir.²⁰¹ Fakat Attâr'ın bu yorumu erken dönem sûfileri için zorlama olabilir. Çünkü elimizde bu görüşü destekleyecek başka delil yoktur. Aynı bağlamda bir rivayete göre Bişr-i Hâfi'nin yalınayak dolaşması "Yeryüzünü size döşek kıldık" (Bakara, 2/22) âyet-i kerîmesine atıfla padişahların mefruşatı üzerinde ayakkabı ile yürümeyi edepten görmemesiyle ilgidir.²⁰² Bütün bunlara rağmen; sûfilerin dünya için kullandıkları -cife, leş, çöplük gibi- nitelendirmeler bizzat dünya ve içindekilerin kötülendiği izlenimi vermektedir. Lakin detaylarına bakıldığında bu benzetilerin genelde dünyanın aldaticılığıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada tam olarak maddenin kötülendiğinden söz edemeyiz.

¹⁹⁹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/37; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/622; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/109; Cevzî, **Allah Dostları**, 992; Attâr, **Tezkîre**, 259; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 415; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/516; Bu meyanda "Dünyayı hatırdı tutarak onu terk etmek zâhidin, onu tamamen unutarak terk etmek ise ârifin sıfatıdır" (Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, 9/107; ez-Zehebî, **Siyerü a'lâmi'n-nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/111) sözünden hareketle Muhâsibî'yi de Bâyezid'in yanına yerleştirebiliriz.

²⁰⁰ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/128, 8/44, 653; Muhâsibî, **el-Kasd**, 249; Ali Bolat, "Muhâsibî'nin el-Mekâsib'i bağlamında Tasavvuf'ta Dünyaya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 11 (2003), 189.

²⁰¹ Attâr, **Tezkîre**, 191.

²⁰² Attâr, **Tezkîre**, 191.

1.3.2. Dünyanın Geçiciliği

Bir şeyi değersiz kılan nitelikler arasında o şeyin geçiciliği de vardır. Nitekim dünyanın geçici olması onun değersiz görülmesinde etkili olmuştur. Bu meyanda Atâ b. Müslim (ö. 135/752), Şümeit b. Aclan (ö.?) gibi vâiz ve âbidler dünyanın geçiciliğini sık sık vurgulamışlardır.²⁰³ ki sûfiler de bu konuda vâizlerle ortaklırlar. Örneğin Dâvûd-i Tâî, Fudayl, Dârânî, Hâtim el-Esam, Yahyâ b. Muâz, Muhâsibî ve Sehl b. Abdullah gibi isimler dünyanın geçiciliğine dikkat çekmiş ve “dünyadan (beden ve âhiret için) kâfi miktarda yararlanmak gerekir” demişlerdir.²⁰⁴ Bununla birlikte dünyanın geçiciliğini hayatlarına yansıtanlar âbidler ve tasavvuf ehli olmuştur. Ancak dünyanın fânîliği mevzusu, tasavvuf ehlini ekseriyetle açlık ve malı-mülkü terk etmeye (zühde); âbidleri ise çok ibadet yapmaya yönlendirmiştir.

1.3.3. Dünyayı Sevmenin Âfetleri

Dünyaya olumsuz bakışın bir başka nedeni, dünyaya rağbetten ortaya çıkabilecek âfetlerdir. Nitekim Mansûr b. el-Mu'temir, Ebû Hâzim es-Seleme (ö. 133/750), Fadl b. er-Rakkâşî (ö. 140/757), Muhammed b. Sûka, Süfyân-ı Sevrî, Behim el- İclî (ö.?), Abdülvahid b. Zeyd, İbnü'l-Mübârek ve İmam Şâfi gibi âlim, vâiz veya bekkâûndan şahıslar, dünyanın gam ve tehlikeleriyle birlikte ondan hayır gelmeyeceğinden bahsetmişlerdir.²⁰⁵ Benzer yönde Dâvûd-i Tâî, Fudayl, Şuayb b. Harb (ö. 197/812), Ebû Bekir el-Verrâk ve Mansûr b. Ammâr gibi tasavvuf ehlinin de pek çok sözü mevcuttur.²⁰⁶ Aynı doğrultuda Mâlik b. Dînâr, Ebû Haşim es-Sûfî (ö. 150/767 [?]), Dâvûd-i Tâî, Fudayl, Yahyâ b. Muâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Mümşad ed-

²⁰³ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 5/194-195; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/32; Cevzî, **Allah Dostları**, 880-882.

²⁰⁴ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/32, 6/240, 7/319, 645, 8/19; Attâr, **Tezkîre**, 343, 403; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/94; Cevzî, **Allah Dostları**, 981; Muhâsibî, **Vesâyâ**, 160-161; Erginli, “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış”, 7. Bu meyanda Fudayl b. İyaz'ın dünyanın geçiciliğinden bahsederken Hz. Âdem'in açlık, çıplaklık vs. olan bu dünyaya ceza olarak indirildiğini dile getirmesi (Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/90-91; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/214). Hristiyan söylemleri andırmaktadır.

²⁰⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/512-538, 3/484, 5/19-21, 6/314-315; İbnü'l-Cevzi, **Allah Dostları**, 449-455, 775; Attâr, **Tezkîre**, 119, 508; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/194; Şârânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/143, 167; Arabî, **Zâhidlerin Vasıfları**, 46.

²⁰⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 7/343; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/623; Cevzî, **Allah Dostları**, 670; Sülemî, **Tabakât**, 74, 131; Attâr, **Tezkîre**, 508.

Dîneverî ve Ebu'l Abyad (ö.?) dünya hakkında dert, gam, matem, musibet, şer, endişe, bela, büyü, zehir, fitne yeri ve şeytanın dükkânı gibi benzetmelerde bulunmuşlardır.²⁰⁷ Bâyezid ise dünyayı düşman tanıdım demiştir.²⁰⁸ Binâenaleyh dünya ile ilgili söylemlerin gerekçelerini belli temalar üzerinden şöyle sıralayabiliriz. Dünya ve içindekilerin sevgisi ve onlarla meşguliyet,

- a) Maddî ve (kibir, ucub gibi) mânevî günahlara yol açmaktadır.²⁰⁹
- b) İbadet ve tâatlere engeldir.²¹⁰
- c) Dinin selametine, imanın nuru ve tadını almaya engeldir.²¹¹
- ç) Âhiret saadetine engel olmaktadır.²¹² Binaenaleyh Cüneyd'in "Sevginiz sizi kör ve sağır eder" hadisini "Dünyaya karşı olan muhabbetiniz, sizi âhirete karşı kör ve sağır eder"²¹³ şeklinde yorumlaması bununla ilgilidir.
- d) Mânevî hallere, yakîn ya da mârifetullah'a engeldir.²¹⁴
- e) Hakk ve Hakk'ın rızasından uzaklaştırmaktadır.²¹⁵

Neticede erken dönemde dünya ekseriyetle menfî yönleriyle ele alınmıştır. Buna mukabil (Zafer Erginli gibi) bazı çağdaş araştırmacılar, avâmın (yani zâhitlerin) dünyayı âfet; âriflerin ise nimet olarak gördüklerini ifade ederek buradan tasavvufta

²⁰⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/ 209, 5/613, 8/19, 31, 47, 56; Cevzî, **Allah Dostları**, 602, 844; Sülemî, **Tabakât**, 5, 195; Attâr, **Tezkîre**, 155, 341, 461; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 1/529, 3/114; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 222-223; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 211.

²⁰⁸ Attâr, **Tezkîre**, 257.

²⁰⁹ Bu meyanda Mâlik b. Dinar, Fudayl, Ebu Hafs ve Sehl b. Abdullah'ın sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/201, 8/308; Attâr, **Tezkîre**, 495; Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 165; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 8/58.

²¹⁰ Bu meyanda Fudayl b. İyâz ve Sehl b. Abdullah'ın sözleri için bkz. Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 2/147; Şârânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/259.

²¹¹ Bu meyanda Mâlik b. Dînâr, Ebû Hâşim, Yahyâ b. Mûaz'ın sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/208, 249, 8/15, 20; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/93; Cevzî, **Allah Dostları**, 979; Şârânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/143, 266; İbnü'l-Arabî, **Zahidlerin Vasıfları**, 24.

²¹² Bu meyanda, Hamdûn-ı Kassâr'ın sözü için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 502.

²¹³ Serrâc, **el-Lüma**, 164; Serrâc, **el-Lüma**, 134.

²¹⁴ Bu bağlamda Mâlik b. Dînâr, Dâvûd-i Tâî, Ebi'l Havârî'nin sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/197, 7/579; Attâr, **Tezkîre**, 344, 431.

²¹⁵ Bu meyanda İbrahim Edhem, Ebu Türeb, Sehl b. Abdulah, Ebu Osman el-Hiri, Ahmed b. Mesruk'un sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/43, 370; Attâr, **Tezkîre**, 403, 672; Sülemî, **Tabakât**, 96. Aynı doğrultuda Dâvûd-i Tâî ve Dârânî, Allah'tan uzaklaştıracak eş, çocuk ve malı uğursuzluk ve felaket olarak görmüştür. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/264; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/315; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/224; Cevzî, **Allah Dostları**, 1082; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 389; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/453.

bir dönemlendirmeye gitmiştir.²¹⁶ Fakat dünya anlayışı üzerinden zühd ve tasavvuf dönemi gibi bir ayırım yapılamayacağı yukarda geçen rivayetlerden anlaşılmaktadır.

1.3.4. Dünya ve Âhret Karşıtlığı: Terk ve Teveccüh

Meâd inancı olan dinlerde genelde dünya ve âhret karşıtlığına dayalı bir anlayış hâkim olmuştur. İslam toplumu için de aynı şey söz konusudur; zira naslar bu yönde yorumlanmaya elverişlidir. Ancak Müslümanlar bir yönüyle dünya ve âhret karşıtlığını dile getirseler de diğer taraftan dünyayı Allah'ın irade ve birliğinin âlâmeti, âhiretin de tarlası olarak görmüşlerdir. Böylece iki âlem arasında müspet bir ilişki kurulmuştur. Fakat aslında bu, kelim ve fıkıhın dilidir. Buna mukabil iki âlem arasındaki farkı öne çıkaranlar havf ehli vâiz veya bekkâûndan Ferkad es- Sebâhî (ö. 131/748) ve Ebû Muaviye el-Esved gibi şahıslar ile tasavvuf ehlinde Mâlik b. Dînâr, İbrahim b. Edhem, Dârânî, Ahmed b. Hadreveyh ve Yahyâ b. Muâz gibi isimler olmuştur. Söz gelimi onlar, dünya ve âhireti öz ve üvey anneye, ikisiyle aynı anda evli olunmayan eşlere ya da aynı meskûnda oturamayan iki kişiye benzetmişlerdir. Yahut dünya ve âhiretin hüzn, korku ve sevinçlerinin birbirine ters düştüğünü söylemişlerdir.²¹⁷ Sûfilerin menfî dünya görüşünde sadece âhret etkili olmamıştır. Bunun ötesinde Allah inancı ve tasavvurunun dünya algısında çok büyük bir etkisi olmuştur. Zünnûn'un dünya "Seni Allah'a yönelmekten alıkoyacak her türlü şeydir"²¹⁸ demesi gibi.

²¹⁶ Bu meyanda Erginli: "Sûfilere göre, tasavvufta avam denilen algı biçimine sâhip kişiler için dünyânın âfet olma durumu ön plandadır. Bunun gibi, dünyânın nîmet olma durumu havass için, âyet olma durumu ise âriflerin mensup olduğu grup olan ehass için ön plana geçer" (Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış", 19) demiştir; O bu konuda Muhâsibî'den hareket etmiştir. Ancak Muhâsibî, kelâmî açıdan Allah'ın yeryüzündeki ayetlerini hatırlamayı, nimetlerini düşünmeyi, Allah'ın bilgisine götürecekt vasıtalar olarak görmüştür. Bkz. Muhâsibî, **Helal Rızık**, 38-42; Muhâsibî, **Risâletü't-Müstersîdin**, 149. Dolayısıyla tasavvufî açıdan âlemin ayet olması, erken dönemde dile gelmiş bir konu değildir.

²¹⁷ Bu konularda zikredilen isimlerin sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/308, 7/305; 8/19; Cevzî, **Allah Dostları**, 838, 841, 1083, 1117; Sülemî, **Tabakât**, 55; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 2/147, 153.

²¹⁸ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/352; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/477; Attâr, **Tezkîre**, 221. Aynı konuda Cüneyd-i Bağdâdî ve İbn Abdurrahman Şa'rânî'nin sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/428, 430; Attâr, **Tezkîre**, 554; Câmî, **Nefehât**, 384.

1.3.5. Mâsivâ: Dünya ve Âhiretin Ağyar Olması

Sûfileri diğer gruplardan ayırtıran meselelerden biri mâsivâ anlayışıdır. Çünkü onlar, mâsivâyâ âhireti de dâhil etmişlerdir. Ancak çoğu zaman sûfilerin “mâsivâ” derken dünyayı mı, âhireti mi yoksa her ikisini mi kastettikleri anlaşılmamaktadır. Örneğin Cüneyd’in: “Sen mâsivâyâ ilgi duyduğun müddetçe Allah’a hakîki kul olamazsın” sözü gibi!²¹⁹ Fakat bir başka yerde onun: “Eğer bir namazda dünya düşüncesi hatırımdan geçse kaza eder, âhiret ve cennet düşüncesi geçse ona da sehv secdesi yapardım”²²⁰ demesi belirsizliği ortadan kaldırmaktadır. Bazı sûfiler ise konuyu daha açık ifade etmişlerdir. Örneğin Yahyâ b. Muâz, Ebû Bekir el-Verrâk ve Sehl b. Abdullah, cennet de dâhil Allah’ın dışındaki her şeyi, kul için bir vesvese ve bir perde kabul etmiştir.²²¹

Yukarıdaki isimlere ilaveten dünya ve âhiretin önemsizliğini dile getirenler şunlardır: İbrahim b. Edhem, Rukayye (ö.?), Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), Esved b. Salim (ö. 214/829) Feth el- Mevsîlî (ö. 220/835), Bâyezid, Zünnûn, Süveybe bint Behlul (ö.?), Ali b. el-Muvaffak (ö. 265/878), İbrahim b. el-Havvâs ve Mümşad ed-Dîneverî.²²² Bu gruba kimliği bilinmeyen zevâtın bir kısmı da dâhil edilmelidir. Hâsılı bu isimlerin mâsivâ anlayışı Bâyezid’in ifadesiyle: “Muhabbet, dünya ve âhireti sevmemektir”²²³ minvalinde şekillenmiştir. Böylece âhiret ile diğer mahlûklar arasındaki fark sıfırlanmış; âhiret için tâat ve ibadette bulunmak ise esaret sayılmıştır. Bu anlayışın temelinde ‘Lâ fâile illâ hû’ inancı yatmaktadır. Bu yüzden gayr (dünya ve âhiret), sûfiler için bir şirk konumundadır. Şirk ise tevhide ulaşmada büyük bir engeldir.

Neticede bu konular üzerinden ‘zâhid ve sûfi’ ayrımı yapmak ya da tasavvufta dönemsel bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Zira örneğin katı zâhitlerden sayılan İbrahim b. Edhem’in: “Allah’ım! Cennetin ben de sinek kadar dahi bir değer

²¹⁹ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 10/275; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/430.

²²⁰ Attâr, **Tezkîre**, 521.

²²¹ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/17, 315, 353.

²²² Bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 8/35; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/131; Attâr, **Tezkîre**, 143, 216, 255, 731; Cevzî, **Allah Dostları**, 538, 583, 1140, 1057; Câmî, **Nefehât**, 232; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/262.

²²³ Attâr, **Tezkîre**, 263.

taşımadığını biliyorsun. Bana seninle ünsiyeti ihsan ettiğin ve sevgini bahşettiğin sürece cenneti dilediğine ver”²²⁴ demiş olması ya da Bîşr-i Hâfî’nin “Dünyaya karşı zâhid olan herkes Mevlâ’sına kavuşmak için ölümü sever”²²⁵ sözü mâsivâ anlayışı bakımından sûfiler arasında ciddi bir fark olmadığının göstergesidir. Hatta İmam Rabbânî’nin naklettiği “Selâmet istiyorsan dünyaya selam verip geç; keramet istiyorsan âhirete karşı kibirli ol... büyüklen.”²²⁶ sözü itibariyle Dâvûd-i Tâî de ahireti küçümseyenler arasında zikredilmelidir.

2.1. İslam Toplumunda Zâhitlerin Ortaya Çıkması

2.1.1. Zenginleşme ve Yeni Şehir Hayatı: Müslümanlar Arasında Sınıfsal Tartışmaların Başlaması

Müslüman toplumda zühdün çıkış nedenine dair pek çok teori öne sürülmüştür. Bunlar arasında zühdün yeni toplum düzenine tepkisel bir hareket olarak neşet ettiği fikri genel kabul görmüştür. Bu görüşün dayandığı argümanlar çeşitlilik arz etmektedir. Söz gelimi fetihlerle Müslümanların zenginleşmeye başlaması ve Hz. Osman dönemi itibariyle ortaya çıkan iç karışıklıkların toplumda hızlı bir değişime yol açması gibi. Selefîn yaşamıyla mukayese edilen bu değişim genelde bir bozulma olarak nitelendirilmiştir. Nitekim bu durum, bazı kesimlerde hoşnutsuzluğa yol açmıştır. II/VIII. asır ortalarına doğru bu hoşnutsuzluk âlim, âbid ve vâizlerden çoğunu toplumsal değişimi eleştirmeye; bir kısmını da -uzlet ehli olmamasına rağmen- uzleti vurgulamaya yönlendirmiştir. Süfyân-ı Sevrî ve Abdullah b. Mübârek gibi.²²⁷ Bu meyanda bazılarının ise tepkilerini uzlete çekilmekle gösterdikleri ileri sürülmüştür ki bunların zâhid oldukları ifade edilmiştir. Bu minvalde eski ve modern çalışmalarda yukarıda geçen gruplar da zâhid kategorisinde zikredilmiştir. Bu karmaşa karşısında zâhid vasfında ortaklık olsa da zâhitlerin takındığı tavırlarda farklılık olduğu ileri sürülmektedir. Bu meyanda tartışmalar ilerleyen kısımlarda yapılmıştır.

²²⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8/35; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/131.

²²⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8/348; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/507.

²²⁶ İmam Rabbânî Ahmed Fârûkî Serhendî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc. Abdülkadir Akçiçek, (İstanbul: Cümle Yayınları, 1986), 2 cilt, 1/792.

²²⁷ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 6/376, 7/25-26; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/219, 301; Attâr, *Tezkîre*, 297; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/193.

Tasavvuf ehli arasında zâhitlerin toplumsal vâkıâlara tepkisel davrandıklarını destekleyen söz ve menkıbelere rastlamak mümkündür. Söz gelimi Dâvûd-i Tâî

“...Bağdat’taki halleri ve uygunsuzlukları görünce Allah’a niyâz ettim ki bendeki yürüme gücünü geri alsın da cemaate gitmem lazım gelmesin, bu suretle onları görmemiş olayım. Şu anda on altı seneden beri ben de cemaate devam etme liyâkatı ve mükellefiyeti yoktur...”²²⁸

demiştir. Benzer şekilde Fudayl b. İyâz da halk arasına karışmamak için hastalanıp namaz için cemaate gidememeyi arzulamıştır.²²⁹ Öte taraftan bu arzuyu pratiğe dökenler olmuştur. Tıpkı “Bu zaman buluşma zamanı değildir, dünyada gam ve kederden başka bir şey kalmadı” diyen ve yaklaşık otuz yıl halka karışmayan Bekr el-Âbid (ö.?) gibi.²³⁰ Öte yandan Fudayl b. İyâz, Ahmed b. Âsım ve Sehl b. Abdullah önceki nesillerin dünyadan kaçmasına rağmen; kendi dönemlerinde dünyalıklara düşkünlüğün arttığına ve bu yeni yaşam tarzının bozulması gerektiğine işaret etmişlerdir.²³¹ Bu genel tablonun ardından giyim, yeme ve mesken alışkanlıkları, idari ve ilmî faaliyetler üzerinden detaylı olarak zühd hareketlerinin tepkiselliği sorgulanacaktır.

Öncelikle giyim meselesine değinirsek; incelediğimiz dönem içerisinde (Mâlik b. Dînâr hariç) sûfîlerin kılık-kıyafetle ilgili eleştirilerine rastlamadığımızı belirtmeliyiz.²³² Mâlik’in ise bir yerde kurrâları eleştirdiği; bir yerde de Seyyar b. Dînâr’ın (ö. 122/739) giyimine şaşırdığı nakledilmektedir. Bunlara ilaveten onun: “Helâl olduğu sürece istediğiniz şeyi giyin” demesi²³³ giyimle ilgili eleştirilerinin bhusus âlim ve kurrâya yönelik olduğunu göstermektedir. Öte yandan bu konudaki asıl tepkiler, Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Şu’be b. el-Haccac (ö. 160/776) ve

²²⁸ Attâr, **Tezkîre**, 342.

²²⁹ Attâr, **Tezkîre**, 154.

²³⁰ Ebi’-d-Dünya, **Külliyyât**, 4/502.

²³¹ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/257, 8/300; Sülemî, **Tabakât**, 121; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 76; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 115.

²³² Bu bağlamda Mustafa Kahya: “Zâhidlerin zenginlik eleştirilerinin büyük bir kısmı giyimle ilgili” olduğunu (Bkz. Kahya, “Sûfîler ve Ticarî Hayat”, 25) ileri sürmüş ve bu konuda Hz. Ömer’in torunu Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şu’be b. el-Haccâc vs. misal vermiştir. Oysaki bu isimler zâhid değil; dindar âlimlerdir.

²³³ Mâlik’in sözleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 2/364, 385, 8/213-214; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/164, 6/467. Bu meyanda Kahya: Mâlik’in “insanların giyimini onların kazancı ile irtibatlandırarak eleştirdiği görülmektedir. Onun bu yaklaşımında ise zenginlik karşıtlığının başka bir nedeni ortaya çıkmaktadır: Haram kazanç”; (Kahya, “Sûfîler ve Ticarî Hayat”, 29) demiştir. Ancak haram kazanç sadece zenginlere mahsus değildir.

Süfyân-ı Sevri gibi uzlet ehli olmayan âlimlerden gelmiştir.²³⁴ Bu âlimler özellikle şöhrete yol açacak kıyafetleri eleştirmişlerdir.

İkinci eleştiri, yeme-içme hakkında olup mesele iki cihetten ele alınmalıdır: **a)** yeme ve içmede lükse kaçmak, **b)** haram ve helale dikkat etmemek. Birinci cihetle sûfîlerin sözlü eleştirilerine rastlamış değiliz. Ancak onların değersiz yiyecekleri tercih etmeleri, yeni yeme alışkanlıklarına tepki olarak okunabilir. İkinci cihetle de sûfîlerin eleştirileri yok denecek kadar azdır. Nitekim dolaylı olarak birkaç eleştiriye rastlamaktayız. Örneğin “Ben kırk günden beri çölde yağmur yemekteyim. Çünkü Bağdat’ta yemek yemek bana yaramadı”²³⁵ diyen Bîşr-i Hâfî gibi. Bu minvalde helal rızık olmadığı için günlerce aç kalma ya da çamur yeme hâdiselerinin şehir hayatına bir tepki olması muhtemeldir. Ancak bunlar, zühdün nedeni değil; neticesi olarak değerlendirilmelidir. Zira Mâlik b. Dînâr, İbrahim b. Edhem ve Dâvûd-i Tâî gibi sûfîlerin değersiz yiyecekleri tercih etmesi ve az yemesi, temelde nefis tezkiyesi ve âhirete hazırlık, verâ ve daha da önemlisi sebeplerin terkiyle ilgilidir.²³⁶

Meskenle ilgili eleştiriler, tespit edebildiğimiz kadarıyla şu üç kişiden gelmiştir: Abdullah el-Umerî, Fudayl b. İyâz ve Hâtîm el-Esam. Onlar, selefin yüksek ve lüks binalar inşa etmeden dünyadan kaçındıklarını belirterek bhusus âlimleri kısmen de halkı ikaz etmişlerdir.²³⁷ Bununla birlikte sûfîlerden bir grubun ıssız mekânlarda yaşaması yahut çöl, dağ vb. yerlerde seyahat etmeleri, mağara ve mescit gibi yerleri mesken edinmeleri yeni yaşam tarzına tepki olarak görülebilir. Fakat burada sözlü eleştiriler ile meskenin terki ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Çünkü sözlü eleştiriler, dindarlıkla ilgiliyken; meskenin terki zühdle ilgilidir. Bu kapsamda

²³⁴ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 3/193, 7/145; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/258, 477, 5/433; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 3/350; Cevzî, **Allah Dostları**, 886; Ebi’d-Dünya, **Külliyyât**, 1/600; Attâr, **Tezkîre**, 298 İbnü’l-Ca’d, **Müsned**, thk. Âmir Ahmed Haydar, (Beyrut, Müessesetü Nâdir, 1999), 19.

²³⁵ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 8/353; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/517.

²³⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/212-214, 220, 7/349; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 3/374; Cevzî, **Allah Dostları**, 838; Attâr, **Tezkîre**, 101; Ebi’d-Dünya, **Külliyyât**, 1/518, 7/354, 8/30, 120.

²³⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/197, 218, 441; Attâr, **Tezkîre**, 387; Ebi’d-Dünya, **Külliyyât**, 3/660. Ayrıca Zünnun, Bîşr-i Hâfî, Fudayl, Hatim el-Asam ve İbrahim Havvas tarafından âlimlerin dünyaya sevgilerinin arttığı, dünyalık elde ettikleri, şatafatlı yaşam sürdükleri ve zalimleşip kibirli oldukları dile getirilmiştir. Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/197, 218, 490; Sülemî, **Tabakât**, 11-12; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 2/241; Cevzî, **Allah Dostları**, 499; Attâr, **Tezkîre**, 160-161, 364, 461; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 98; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 128; Şârânî, **Evlîyalar Ansiklopedisi**, 1/224, 229, 232, 264.

zâhitlerin mekânı terk etmesi, topluma bir tepki olmaktan ziyade zühd yaşamının bir neticesidir, diyebiliriz.

Eleştirel bağlamda bir tepki türü de: Çok konuşma ve cedele karşılık sükûtun tercihidir. Bu meyanda âlimlerin nefsânî arzularla kendilerini yüceltmeleri, tanınmak istemeleri veya amel etmedikleri ilimden konuşmaları ya da cedel yapmaları gibi hususlar dile getirilmiştir. Tespitimize göre bu cihetten eleştiri yapanlar: Verâ ehlinde Vuheyb b. el-Verd ile tasavvuf elinden Mâlik b. Dînâr, Ebû Haşim es-Sûfî, Bişr-i Hâfî, Abbad b. Abbad (ö.?), Muhâsibî, Ebû Ca'fer es-Semmâk (ö.?), Ca'fer b. El-Kûfî'dir (ö.).²³⁸ Öte yandan Mâlik b. Dînâr, Vuheyb b. el-Verd ve Dâvûd-i Tâî ilim meclislerinde takvâ, verâ ve ihlas gibi meselelerin konuşulmamasını eleştirmiştir.²³⁹ Bu ve benzeri durumlardan hareketle İbrahim b. Edhem, Dâvûd-i Tâî ve Bişr-i Hâfî gibi sûfilerin ilmi terk etmesi, dönemin ilmî faaliyetlerine bir tepki olarak okunabilir. Lakin bunlar, zühdü ortaya çıkaran nedenlerden değildir. Çünkü diğer tarafta Hasan-ı Basrî gibi zühd, verâ ve takvâyı anlatan vâizlerin zikir meclisleri olmasına rağmen; ilmi terk ve uzlet/halvet vâkıâları devam etmiştir.

Beşinci olarak siyaset ve idareciliğin zühd hareketlerine etkisinden bahsedeceğiz. İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte yeni şehirler kurulmuş; buralara vali, komutan ve kadı gibi yöneticiler atanmıştır. Fakat bazı kişiler, verilen görevleri reddetmiştir. Bunlardan tespit edebildiklerimiz aşağıda yer almıştır.

²³⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/208, 224, 6/298, 8/334; Cevzî, **Allah Dostları**, 537, 586, 1119; Attâr, **Tezkîre**, 193; Hâris el-Muhâsibî, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân (Akıl ve Kur'an'ı Anlamak)**, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 248.

²³⁹ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/623, 6/269; Attâr, **Tezkîre**, 341; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/434-435.

Tablo 1.5. İdarî görevleri reddeden veya görevden istifa edenler (H.130-300)

1)	Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750)
2)	Hayve b. Şüreyh (ö. 158/775)
3)	Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/777)
4)	İbrahim b. Edhem (ö. 161/777)
5)	Nu'mân b. Abdüsselam (ö. ?)
6)	Abdullah b. Mezruk (ö. ?)
7)	Abdullah b. İdris (ö. 192/808)
8)	Abdullah b. Vehb (ö. 197/813)
9)	Yahyâ b. Yahyâ en-Nisâburî (ö. ?)
10)	Ca'fer b. Harb (ö. 236/851) ²⁴⁰

Tabloda İbrahim b. Edhem dışındaki bütün isimlerin âlim, âbid ve havf ehlinde olduğu görülmektedir. İbrahim b. Edhem ise Belh Melîki'nin oğludur;²⁴¹ dolayısıyla onun bilfiil idareci olup olmadığı tartışmalıdır. Yönetici olduğu kabul edilse bile listede Edhem dışında tasavvuf ehlinin olmaması şaşırtıcıdır. Tasavvuf cihetinden bakarsak bu, doğal bir durumdur. Çünkü vali, kadı vb. görevler ilim ehline verilmektedir. Oysaki sûfiler, genelde ümmî ya da ilmî faaliyetleri terk etmiş kimselerdir. Böylece onlar, idareciliğe giden kapıları baştan kapatmışlardır. Çünkü onlar “biz insanların dünyevî işini yönetmekle ilgili değiliz. Biz dünyadan işimizi çözüp kendimizi Allah’a bağlayanlarız”²⁴² diyerek idarî görevlerden uzak kalmışlardır. Bu konuda idarecilerden uzak kalmayı tavsiye eden veya onlardan bağış almayı reddedenlerden de söz edilmelidir. Nitekim âlim, âbid ve havf ehlinde pek çok isim bu mevzuda da öne çıkmıştır. Örneğin Eyyub es-Sahtiyânî, Safvan b. Süleym (ö. 132/749), Abdullah b. Avn, Yunus b. Ubeyd, Süfyân-ı Sevrî ve Hammad b. Seleme (ö. 167/784), Cerir b. er-Râzî (ö. 188/804), Abdullah b. İdris (ö. 192/808), Musa b. Musâvir (ö. ?), Zuheyr el-Bâbî (ö.?), Yahyâ b. Yahyâ (ö.?), Muhammed b. Rafî (ö. 245/859) ve Ebû İshak İbrahim el-Harbî (ö. 285/898) gibi.²⁴³ Tasavvuf ehlinde ise Fudayl b. İyâz ve Yusuf b. Esbât (ö. 192/807) gibi az sayıda kişi, doğrudan ‘idareci

²⁴⁰ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/516, 5/358, 8/647; Cevzî, **Allah Dostları**, 543, 630, 769, 997; Saffet Köse, “Abdullah b. Vehb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 1999); Mehmet Ali Sönmez, “Hayve b. Şüreyh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 1998).

²⁴¹ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 7/368; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/9; Sülemî, **Tabakât**, 13.

²⁴² Demirli, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, 260.

²⁴³ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 6/49, 376; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/92, 219, 8/194, 649; Cevzî, **Allah Dostları**, 594, 769, 997, 999; Muhâsibî, **Helal Rızık**, 78; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/121.

olmak ve yöneticilere yakın olmak'tan sakındırmıştır.²⁴⁴ Buna mukabil Mâlik b. Dînâr, Feth b. Mevsilî ve Ebû Hamza el-Horasânî gibi birkaç istisna dışında sûfilerin çoğu yöneticilerden gelen her türlü gelir ve bağıştan kaçınmışlardır. Hatta Bişr-i Hâfî ve Zünnûn gibi şahıslar idarecilere ait (çeşme, meşale vs. ya da kontrollerinde olan) her şeyden uzak kalmaya çalışmıştır.²⁴⁵ Bütün bunların siyasî alana dönük bir tepki olduğu söylenebilir; lakin temelde sûfilerin verâ anlayışı bu davranışlara yol açmıştır.

Pek çok araştırmacı, zühdün tepkiselliği konusunda dünyevîleşme ve dindarlık çatışmasına dikkat çekmiştir. Mesela Annamarie Schimmel (ö. 2003), zühdün Emevî yönetimine tepki olarak çıktığını ileri sürmüştür. Ona göre “Emevîler iktidara gelince İslam ümmeti içinde farklı eğilimler daha da belirginleşmiştir. (Ömer b. Abdülaziz hariç) Emevî yönetimi, her zaman tamamıyla dünyevî değerlere itibar etmekle ve Allah’a karşı saygısız davranışlarda bulunmakla suçlanmışlardır.”²⁴⁶ Bu durum dindar çevrelerin karşı direnişini arttırmıştır. Aynı şekilde Arthur Arberry (ö. 1969): “Kurnaz Muaviye’nin halifeliğiyle her şey değişti. Hükümetin temeli olarak manevî arzuların yerini dünyevî kaygılar aldı. Böylece birçok sahabe son yıllarında inzivayı tercih etmiştir”²⁴⁷ demiştir. Nicholson (ö. 1945) ve Afîfî (ö. 1966) de benzer düşüncelere sahiptir. Onlara göre bu dönemle başlayan çalkantılı sosyal ekonomik hayat, devlet adamlarının haksız uygulamaları, iç savaşlar, imâmet tartışmaları ve bu süreçte pek çok insanın zındıklık ve bid’atçilikle suçlanması insanlara korku salmıştır. Bunun üzerine insanlar huzurlu bir hayat için تنها yerlere çekilerek uzleti tercih etmiştir.²⁴⁸ Bunlara ilaveten Duncan Black Macdonald (ö. 1943): “Abbasilerin hükümeti ele

²⁴⁴ Bkz. İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8/98, 238; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/231, 391; Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/262; Cevzî, *Allah Dostları*, 1110; Attâr, *Tezkîre*, 617.

²⁴⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 9/346; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/465; Attâr, *Tezkîre*, 193.

²⁴⁶ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 48; İzmirli, *Tasavvufu Tipoloji*, 57.

²⁴⁷ A. J. Arberry, *Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 30-31; Arberry, “Sûfism An Accaount of the Mystics of İslam”, *Routledge Library Editions* 42 (2008), 32; İzmirli, *Tasavvufu Tipoloji*, 58; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 233.

²⁴⁸ R. A. Nicholson, *Fi’t-Taşavvufi’l-İslâmî ve târîhih*, çev. Ebü’l-Alâ Afîfî (İskenderiye, 1946), 53; Afîfî, *Tasavvuf- İslam’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 68-69; Alexandar Knysh, *Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 52. Bu kapsamda Fazlur Rahman sûfiliğin Hariciliğe ve onun doğurduğu siyasi tartışmalara tepki olarak ortaya çıkan “inzivaya çekilme” politikasından da güç aldığını belirtmiştir. Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 209.

geçirmeleri ile ümit edilen eski güzel günler geri dönmemiş aksine Müslümanlar arasında âhireti unutarak dünyevîleşme eğilimi bütün hızıyla devam etmiştir”²⁴⁹ demiştir.

Agafangel Krymskii’e (ö. 1942) göre sûfilîğin yayılma nedenleri sosyo-ekonomik şartlarla sınırlıdır; çünkü: “Tasavvufun en parlak dönemleri geniş halk kitlelerinin en korkunç acılara gark olduğu dönemlere rastlar.”²⁵⁰ Nitekim kaynaklarda bu görüşü destekleyebilecek söz ve menkıbelere rastlanmaktadır. Ancak bunlar daha ziyade hicrî birinci asra aittir.²⁵¹ Sonraki dönemlerden ise sadece Ferkad es-Sebâhî’nin: “İsrail oğullarının kralları âlimlerini din için öldürürlerdi. Sizin sultanlarınız ise dünyalık için sizleri öldürüyorlar. Onun için onları dünyalıklarıyla baş başa bırakın”²⁵² sözüyle karşılaşmaktayız. Bu kapsamda Krymskii’nin sözlerini materyalist-Marksist bir açıklamanın özetine benzeten Alexander Knysh, onun tespitlerindeki hatayı şöyle dile getirmiştir:

“İlk Müslüman zâhid ve mistikler, İslam topluluğunun en yoksul ve ezilen üyeleri değildi. Çoğu tüccar, dükkân sahibi, satıcı ve zanaatkâr olarak o dönem için, tabiri caizse “orta sınıfı” teşkil ediyordu. Diğerleri profesyonel din adamlarıydı: Kur’ân okuyanlar, hadis toplayanlar, vâizler ve fakihler.” Fakat Knysh: “Bu kişilerin dünyayı terk etme konusunda örnek olmalarının ezilen kitlelere, burada ve şimdi çektikleri ıstırapları unutarak düşüncelerini öteki dünyaya ve oradaki mükâfatlara (tekrar) yoğunlaştırma konusunda ilham verdiği ileri sürülebilir. Bu iddia tashih edilmiş haliyle bile dinin asıl

²⁴⁹ Bu bağlamda Macdonald, Fudayl b. İyâz gibi isimlerin yanına Ahmed b. Hanbel’i de ekleyerek İbn Hanbel’in ısrarla devlet vazifelerinden kaçındığını ve sarayın kirleticilerinden korunmaya çalıştığını belirtmiştir (bkz. Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 190-191). Aynı konuda Ahmet T. Karamustafa ise İbrahim b. Edhem gibi bazı zâhitlerin yaygın toplumsal yaşam tarzına karşı “radikal bir nefret” tutumu içinde toplumun kenarlarına kaydıklarını belirtmiş ve sonra “Diğerleri yani Kur’an ve Hadis çalışmaları ile meşgul olan âlim-zâhidler, meşhur vaiz Hasan-ı Basrî’nin Abadan’daki özel bir inziva yerinde [ribat] vakit geçirdiler” demiştir (bkz. Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, 3-4). Fakat zikredilen isimler hakkında belirtilen tarzda herhangi bir veriye rastlamış değiliz. Hatta tam aksi rivayetler vardır: “Hasan-ı Basrî ile Ferkad es-Sebâhî bir ziyafete davet edilmişlerdi. Onlara renkli renkli yemekler takdim edildi; ama Ferkad çekilmiş ve yememiştir. Bunun üzerine Hasan: Sana ne oldu ey Furaykîd! Bu tavrınla kardeşlerine üstün olacağını mı sanıyorsun? Bana ulaşan bilgilere göre cehennem ehlinin tümü tavır takınanlardır.” Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 1/593.

²⁵⁰ Knysh, “Historiography of Sûfî Studies”, 227’den alıntı, bkz. Knysh, **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, 57.

²⁵¹ Bu doğrultuda Urve b. ez-Zübeyr b. Avvam (ö. 94/712) ve Tavus b. Keysan (ö. 105/723) için bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 3/4; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/43-44; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 4/467; Ebu Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ Ez-Zühri İbn Sa’d, **et-Tabakatü’l-Kübrâ**, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 5/181; İrfan Aycan, “Urve b. Ez-Zübeyr b. Avvam”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/183. Öte yandan bu isimler, tasavvufi manada uzlet yaşayanlardan değildir. Bkz. A.y.

²⁵² İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 3/46; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/309.

“rasyon d’etre” inin (varlık sebebi) insanların dünya hayatında çektikleri acıları öte dünyaya havale ederek orada “telafi etmek” şeklindeki Marksist düşünceye dayanmaktadır”²⁵³

diyerek zühdün “halkın afyonu” olmasa bile kriz yönetim aracı olarak ortaya çıkma olasılığını kabul etmiştir. Nitekim Materyalist teorisyenlere göre fetihlerle zenginleşmeler, hayat standartlarındaki farkı artırmış ve bu farklılaşma, başkaldırma hareketlerine yol açmıştır. Dolayısıyla mesele dinsel değil; sosyal kökenli bir problemdir ve insanlar, kendilerini ifade aracı olarak dini seçmiştir.²⁵⁴ Bu meyanda Knysh, Şîi ve Hâricîleri militan dînî hareketler; tasavvuf ehlini ise sosyo-ekonomik adaletsizliklere karşı bilinçli ya da bilinçsizce pasif tepki gösteren Müslümanlar olarak nitelendirmiştir.²⁵⁵ Ancak o:

“Bu kaçışın neden dünyayı terk ve pasif bir hayata yöneldiği açık değildir. Çünkü zâhid ve sûfilerin Hâricî ve Şîi gruplarda olduğu gibi baskıcı devlete karşı sultanı devirmek ve silahlanmayı tercih etmemiştir. Oysaki Hâricî ve Şîiler de dindar ve münzevi bir hayat sürmekteydiler. Buna rağmen bu gruplar, tasavvufun bir parçası olarak görülmemiştir”²⁵⁶

demekle bu konudaki kararsızlığını ortaya koymuştur. Ayrıca Knysh, zühd oluşumlarının (verâ, takvâ gibi) ahlâkî boyutlu, yani dînî duygularla ortaya çıkmış olabileceğini de söylemiş; lakin bunların küçük bir dînî grup olarak sınırlı ve ferdî kaldığını belirtmiştir.²⁵⁷ Bu hususu Nicholson, Afîfî ve Melchert gibi isimlerin de zikrettiklerini görmekteyiz.²⁵⁸ Binaenaleyh müsteşriklerin bu belirsiz ve karmaşık yorumları, aslında sûfî, âlim, vâiz ve âbidler arasında ayrım gözetilmemesinden

²⁵³ Knysh, **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, 55-59. Aynı bağlamda Knysh, ilk Hristiyanların samimi olmayan ve fırsatçı olarak nitelendirdikleri dindaşlarından kendilerini ayırmak için özel bir tavır geliştirdiklerini belirtmiş ve aynı mantıktan hareketle İslam’daki zühd hareketlerinin çıkışını bu şekilde yorumlayan Bernad Radtke’nin tezini de Marksist anlatılarla uyumlu bulmuştur. Bkz. Radtke, **Neue kritische Gänge**, 258-59 ve 284-85; Robert Rozeňnal, **Islamic Sûfism Unbound** (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 227-28; Knysh, **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, 60-62.

²⁵⁴ Bkz. Ignaz Goldziher vd., **Introduction to Islamic Theology and Law** (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1981), 131-132; Engels, **German Revolutions**, 34 ve **Anti-Dühring**, 344-345; Knysh, **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, 59.

²⁵⁵ Detaylar için bkz. Alexander Knysh, “Islamic Mysticism: A Short History”, **Islamic Mysticism** (Brill, 2010), 18-67; Knysh, **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, 59-60. Bu konuda ayrıca bkz. Nile Green, **Sufism: A Global History** (Chichester, West Sussex, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 16-26; Bernd Radtke, **Neue kritische Gänge: zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung** (Houtsma Stichting, 2005), 257-259, 283-285.

²⁵⁶ Knysh, **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, 66.

²⁵⁷ Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, 27; Knysh, **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, 65-66.

²⁵⁸ Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 122; Afîfî, **Tasavvuf**, 63-64; Christopher Melchert, “Origins and Early Sufism”, **The Cambridge Companion to Sufism**, ed. Lloyd Ridgeon, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 9.

kaynaklanmıştır. Bu çerçevede yeni şehir hayatına sözlü eleştiri yöneltenlerin ekseriyetle âlim, vâiz veya âbidlerden olması bu algıyı tetiklemiştir. Ancak aslında bu gruplar, Kitap ve sünnette geçen, selevin yaşadığı hayat tarzına dönüşü dile getirmişlerdir. Bu bakımdan onların çağrılarını, Müslümanların tasvip etmekte zorlanmayacağı (ya da karşı çıkmayacağı) sade bir yaşam için olmuştur. Buna mukabil bilfiil uzlet yaşayan, olabildiğince az yemeyi, az uyumayı tercih edip gününü ibadetle geçiren bir grup daha vardır- ki bunlar, şehir hayatına tepki olarak zühde yönelmemiş; bilakis takvâ, verâ, ihlas, mârifetullah gibi dini düşüncelerden hareketle bu hayatı seçmişlerdir. Nitekim Dâvûd-i Tâî: “Dünyada zâhid olan ve âhirete yönelenlerin bir özelliği de kendileri gibi bir yöneliş içinde olmayan arkadaşlarından uzak durmalarıdır”²⁵⁹ demekle buna işaret etmiştir.

Bu meselede ilk sûfilerin (yaklaşık 20 kişi) zühde intisâbına dair menkıbeleri, sosyal veya siyasal bir tepkiyle zâhid olmadıklarının en bâriz örnekleridir. Ayrıca burada isimsiz zevâtın da söz edilmelidir. Kaynaklarda bu grubun zühde yöneliş sebepleri belirtilmese de söz ve menkıbelerinden hareketle bir kısmının ölüm, hesap ve cehennem korkusu ya da cennete kavuşma arzusuna bağlı olarak nefisle mücadele ve ibadete yöneldiğini, bir kısmının tevekkül ve rıza hali üzere tecrit ederek Müsebbibin bilgisine, bir kısmının müşahade, yakîn ve mârifet gibi bâtinî nimetlere, bir kısmının da Allah’a muhabbet ve ünsiyet haline ulaşmak amacıyla bu hayatı tercih ettiklerini söyleyebiliriz.²⁶⁰ Öte taraftan bu zevâtın nadiren topluma yönelik eleştirilerine rastlamaktayız. Örneğin Serî es-Sakatî, Şam’da ağlayan bir adamla karşılaştığında ona neden ağladığını sormuş; o da halkın amellere rağbetinin azaldığından, hakkın ise âsîler, te’vile yaslanan, ruhsatlara sarılan ve amel yapmayanlar tarafından konuşulur olmasından demiştir. Serî, âlim ve zâhitlerin iyileri nerede diye sorunca şu dikkat çekici yanıtı vermiştir: “Allah’a yemin ederim ki mahşerde uzun beklemenin zikri ve cevap kaygısı onları cenneti, cehennemi ve sevabı

²⁵⁹ Bu konuda Mâlik b. Dinar’ın bid’at sahibi ve ehli dünya ile oturmama ikazları da misal verilebilir. İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 7/344; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/624. Diğer misaller için de bkz. İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 2/379; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/238.

²⁶⁰ Bu manalarda söz ve menkıbeler için *Hilye*, *Safve*, *Tezkîre* ve *Ebi’d-Dünya* gibi eserlerin muhtelif yerlerinden bakılabilir.

anmaktan alıkoydu.”²⁶¹ Bu son cümle, aslında zâhitlerin halka tepki için uzlete yönelmediklerine işaret etmektedir.

Hâsılı ihtiyacı olduğu halde zenginlerin yemeklerinden yemeyen İbrahim b. Edhem ya da beklentiye girmemek için zenginlerle olmaktan sakındıran Şakîk-i Belhî gibi yahut zenginliğe karşı fakirliğin faziletini dile getiren İbrahim b. el-Havvâs gibi sûfîlerin zenginlik eleştirisi diyebileceğimiz söz ve davranışları olsa da bunlar, zühdü ortaya çıkaran nedenler değildir. Fakat zühd bu durumlara yol açmıştır diyebiliriz. Nitekim sahabe döneminden Veysel Karânî gibi isimlerin zühdü tercihinde toplum hayatının etkisi olmadığı gibi. Bu çerçevede sahabe dönemindeki sade ve gösterişsiz hayatın devam ettiğini varsayalım; bu durumda sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel değişimler olmadığı için eleştiri ve çatışmalar sonlansa bile zâhidâne yaşamlar varlığını sürdürecektir.

2.1.2. Zâhitlerin Dönemsel ve Bölgesel Dağılımları

2.1.2.1. Tarihsel Açıdan Zâhitlerin Dağılımı

İslam tarihinde zühd hareketlerinin II/VIII. asır itibariyle başladığı kabul edilmiş ve fakat fiilen nihayetinde tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte çoğu araştırmacı zühdün III/IX. asır başlarında sona erdiği görüşündedir. Bu nedenle III/IX. asır öncesi genelde ‘zühd dönemi’ olarak adlandırılmıştır. Ancak girişte belirttiğimiz gibi bizim iddiamız erken dönemde zühd ve tasavvuf şeklinde iki ayrı dönem olmadığıdır. Nitekim bu tartışmalara binaen H. 130-300 arası zâhitlerin dönemsel dağılımlarına aşağıda yer verilmiştir. Dağılım tablosu **a)** kaynaklarda zâhid kategorisine alınmış âbid, vâiz, kurrâ, âlim, havf ehli, bekkâûn ve sûfîler dikkate alınarak oluşturulmuştur ve **b)** zâhitlerin dağılımındaki değişimler, kolay anlaşılсын diye dönemler, 30 yıllık dilimlere ayrılmıştır.

²⁶¹ Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/359; Cevzî, *Allah Dostları*, 1184.

Tablo 1.6. Zâhitlerin dönemsel dağılımları (H. 130-300)

Dönem aralığı	130-160	161-191	192-212	213-243	244-274	275-300	Toplam
Zâhitlerin sayısı	64	83	44	33	46	46	308
Kimliği bilinmeyenler	8	28	3	45	14	16	114
Dönemi ve kimliği bilinmeyenler:					177		
Dönemi bilinmeyip ismi ya da künyesi bilinenler:					125		
Toplam			724				

Tablodan -karşıt iddiaların aksine- zâhitlerin IV/X. asra kadar var oldukları anlaşılmaktadır. Dönem olarak 111 kişiyle en fazla zâhid sayısı H. 161-191 aralığına, 47 kişiyle en düşük zâhid sayısı da H. 192-212 aralığına aittir. Bu iki dönem hariç sayısal dağılımlarda ciddi bir fark yoktur. Öte yandan H. 192-212 döneminde kimliği belirsiz zevâtın az olması nedeniyle zâhitlerin az olduğunu görmekteyiz. Fakat dönemi bilinmeyenler dikkate alındığında nicelikteki azlığın yanıltıcı olması muhtemeldir. Bu minvalde dönemi bilinmeyenlerden kimliği belirsiz zevât ve künyesi bilinenlerin sayısal fazlalığı (toplamda 302 kişidir) dikkat çekicidir. Öyle ki bu sayısal fazlalık, genel zühd anlayışını değiştirebilecek düzeydedir. Binâenaleyh çalışmamızın her bölümünde yukarda bahsedilen sûfi gruplar, doğrudan yer almasalar bile geri planda dikkate alınmışlardır.

2.1.2.2. Mekânsal Açıdan Zühd: Zâhitlerin Bölgesel Dağılımı

Tarih cihetiyle olduğu gibi bölgesel cihetten de zâhitlerin dağılımı tasavvufun gelişim seyri bakımından önem arz etmektedir. Bu konu, bahusus tasavvufun dış kültür ve inançlardan etkilenmesiyle ilgili tartışmalarda öne çıkmıştır. Buna binaen çalışmamızda zâhitlerin doğum yeri ya da bulundukları mekânlara yer verilmiştir. Ancak zâhitlerin köken ve doğum yerleri kahir ekseriyetle iç içe geçmiştir. Bu yüzden Medineli, Basralı vb. ifadelerle soy mu, doğum yeri mi yoksa yerleşilen mekân mı kastedildiği çoğu zaman açık değildir. Öte yandan soy ve doğum mahalli ayrı zikredilen şahıslara rastlamak da mümkündür. Lakin bunlar, sayıca çok azdır. Bu hususi ayrımlar hariç, çalışmamızda Medineli ve Basralı gibi ifadelerin hem köken hem de doğum yeri olarak değerlendirildiğini ifade etmeliyiz.

Bu meselede öncelikle kimliği belirsiz zevât ve sadece adı/künyesi bilinenlerin, ardından ismi ve dönemi bilinen zâhitlerin bölgesel dağılımlarına yer verilmiştir. Her iki tabloda boş bırakılan yerler, o şehirde herhangi bir şahsa rastlanmadığına işaret etmektedir.

Tablo 1.7. Bölge ve şehre göre sadece adı/künyesi bilenenler ve kimliği bilinmeyen zâhitlerin dağılımı (H. 130-300)

BÖLGE	ŞEHİR	Kimliği Belirsiz Zevât		Sadece ismi ya da Künyesi Bilinenler	Toplam
		Şehri bilinen	Şehri bilinmeyen		
HİCAZ	Mekke	31		3	46
	Medine	10		2	
	Taif			1	
İRAK	Bağdat	9	2	1	53
	Basra	16		12	
	Küfe	11		3	
	Musul			1	
SURİYE	Şam	16	13	7	36
FİLİSTİN	Kudüs	30		1	33
	Askalan	2			
İRAN	Abadan	6	1	1	15
	Hemadan			2	
	Diğer şehirler	2		3	
AFRİKA	Mağrib	2		1	3
MAVERÂÜNNEHİR		1			1
TÜRKMENİSTAN	Merv			1	2
ANADOLU	Tarsus/Masis	4	1		5
MISIR			19	1	20
LÜBNAN	Beyrut	1	1		2
YEMEN			4	2	6
ÜRDÜN			2		2
BAHREYN			3	1	4
AZARBEYCAN			1		1
Bölge ve şehri bilinmeyenler			103	84	187
Toplam			291	125	316

Tabloya bakıldığında yer verdiğimiz grupların ekseriyetle Irak, Hicaz ve Suriye bölgelerinde toplandıkları anlaşılmaktadır. Filistin ve Mısır ise daha çok kimliği belirsiz zevâtın bulunduğu bölgeler olmuştur. Bunları, İran takip etmiştir. Şehir açısından tabloya bakarsak; Hicaz’da Mekke, Irak’ta Basra, Suriye’de Şam, Filistin’de Kudüs’ün öne çıktığını görmekteyiz. Bu sıralamada Mekke ilk sırada yer almıştır.

Tabakât ve tasavvuf eserlerinde müstakil bir bölüm ayrılan (kimliği bilinen) zâhitlere gelirsek; tespitimize göre sayıları 308 civarındadır. Bu grubun tablo halinde bölgesel dağılımları şu şekildedir:

Tablo 1.8. Bölge ve şehirlere göre isim ve dönemi bilinen zâhitlerin dağılımı (H.130-300)

BÖLGE	ŞEHİR	İsmi ve Dönemi Bilinenler		Toplam
		Şehri bilinen	Şehri bilinmeyen	
HİCAZ	Mekke	6		17
	Medine	11		
SURİYE	Şam	15	2	17
IRAK	Bağdat	37	2	147
	Basra	61		
	Vasıt	4		
	Küfe	37		
	Musul	5		
	Medâin	1		
İRAN	Nişabur	10	4	47
	Belh	6		
	Rey	8		
	İsfahan	6		
	Abadan	1		
	Tus	2		
	Cebel	2		
	Kirman	2		
	Diğer şehirler	6		
ANADOLU	Antakya/Tarsus	2		2
FİLİSTİN	Kudüs	1	1	3
	Gazze	1		
TÜRKMENİSTAN	Merv	5		5
AFGANİSTAN	Herat	1		1
AFRİKA	Mağrib	2		2
ÜRDÜN	Eyle	1		1
ÖZBEKİSTAN	Nahşeb/Nesef	1		3
	Buhara	1		
	Tirmiz	1		
MISIR		10		10
BAHREYN		2		2
LÜBNAN		1		1
YEMEN		2		2
Bölge ya da şehri bilinmeyenler		40		
Toplam		308		

Tabloya göre bu grubun çoğu Irak ve İran'a teveccüh etmiştir. Suriye ise üçüncü sırada yer almıştır. Şehir cihetiyle baktığımızda Basra'yı mesken edinenlerin

sayısı oldukça fazladır. Ardından Bağdat ve Kûfe gelmiştir. Mekke'ye ise yerleşim az olmuştur. Bu kapsamda bütün zâhitlerin bölgesel dağılımlarını görebilmek adına yukarıdaki iki tablo birleştirilmiştir.

Tablo 1.9. Bölge ve şehirlere göre zâhitlerin dağılımı (H.130-300)



BÖLGE	ŞEHİR	İsmi ve Dönemi Bilinenler		Kimliği Belirsiz Zevât		İsmi ya da Künyesi Bilinenler	Toplam
		Şehri bilinen	Şehri bilinmeyen	Şehri bilinen	Şehri bilinmeyen		
HİCAZ	Mekke	6		31		3	64
	Medine	11		10		2	
	Taif					1	
İRAK	Bağdat	36		9		1	201
	Basra	61		16		10	
	Kûfe	38		11		3	
	Vasıt	4					
	Musul	5				1	
	Medâin	1					
SURİYE	Şam	15	2	16	13	7	53
FİLİSTİN	Kudüs	1	1	30		1	36
	Askalan			2			
	Gazze	1					
İRAN	Nişabur	10					62
	Rey	8					
	Abadan	1		6		1	
	Hemedan					2	
	Belh	6					
	Kirman	2					
	İsfahan	6					
	Tus	2					
	Cebel	2					
	Diğer şehirler	6		2		3	
AFRİKA	Mağrib	2		2		1	5
MAVERÂÜNNEHİR				1			1
TÜRKMENİSTAN	Merv	5				1	7
ANADOLU	Tarsus/Masis	1		4	1		7
	Antakya	1					
AFGANİSTAN	Herat	1					1
ÖZBEKİSTAN	Nahşeb	1					3
	Buhara	1					
	Tirmiz	1					
ÜRDÜN	Eyle	1			2		3
LÜBNAN	Beyrut		1	1	1		3
MISIR			10		19	1	30
YEMEN			2	4		2	8
BAHREYN			2	3		1	6
AZARBEYCAN				1			1
Toplam		268		188		41	497
Bölgesi bilinmeyen veya dağ, çöl, ada ve sahil gibi yerlerde yaşayanlar		40		103		84	227
Toplam		308		291		125	724

Bu tablodan zâhitlerin Irak, Hicaz ve İran bölgelerinde yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıdaki tablolarda da ilk sırayı Irak bölgesi almıştı. Şehir açısından sırasıyla Irak'ta Basra, Kûfe, Bağdat; Hicaz'da Mekke, Suriye'de Şam, Filistin'de Kudüs en fazla zâhidin olduğu yerler olmuştur. Bu verilere göre ismi ve dönemi bilinen zâhitler yeni kurulan şehirlerde; diğerleri ise Mekke, Kudüs ve Şam gibi eski yerleşim merkezlerinde yoğunlaşmışlardır. Öte yandan yaklaşık 187 kişinin

dağ, çöl vb. mekânlarda yaşadığı bilinmektedir ve fakat durumu belirtilmemiş çok sayıda kişi vardır. Bütün bunlar genel zâhitlik anlayışını zora sokmaktadır. Çünkü merkezde yaşayanlar zâhidse taşrada olanlara; taşrada olanlar zâhidse şehirde yaşayanlara ne diyeceğiz? sorusu ortada kalmıştır.

Bu konuda tablolara dâhil etmediğimiz doğup yerleştiği mekân ile soy mahalli ayrı zikredilen âlim, âbid ve havf ehlinden isimler de bulunmaktadır. Bunlardan Süleyman b. Mihran (ö. 148/765) Taberistan; Râbia b. Ebi Abdurrahman (ö. 136/753) ve Ebû Hâzim es-Seleme Fars; Salih b. Hayy'ın çocukları Ali (ö. 154/770) ve Hasan (ö. 169/786) Hemadan; Ebû Amr el-Evzâi Şam; İmam Şâfi (ö. 204/819) Mekke; Yezid b. Harun (ö. 206/821) Buhara; Ahmed b. Hanbel ve Ebû İshak İbrahim el-Harbî, Merv kökenlidir. Verâ ehlinden Kehmes ed-Da'â (ö. 149/767) ise Yemâme kökenlidir.

Tasavvuf ehline bakıldığında Dâvûd-i Tâi ve Ebu'l Hüseyin en-Nûrî, Horasan; Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815) Fars; Yusuf b. Esbât ve Ahmed b. ebi'l Havârî (ö. 246/860) Kûfe; Dârânî, Vâsıt; Ebû Ahmed el-Kalânî (ö. 270/883) Merv; Cüneyd-i Bağdadî, Hemadan kökenlidir. Bu isimlerden tartışmalara konu olanlar, ekseriyetle İran ve kûfe ehlinden olanlardır.

Bu tespitlerin ardından zâhitlerin yaşadıkları bazı şehir ve bölgelerin özelliklerinden bahsedeceğiz. Zira pek çok müsteşrik zâhitlerin bulundukları mekânlara binaen zühdün dış etkilerle ortaya çıktığını iddia etmiştir. Bu çerçevede ilk olarak Irak ve Suriye bölgelerine bakarsak; rivayetlere göre M. II. yüzyıl başlarında Suriye ve Irak'a yayılan Hristiyanlık, putperest Arap kabileleri tarafından da benimsenmiştir.²⁶² Nitekim fetihlerin ilk yıllarında bu bölgelerde Hristiyanlar çoğunlukta iken; zamanla- Bulliet'e göre M. 880'li yıllarda Irak ve Suriye'deki Hristiyanların yaklaşık yarısı; bundan yaklaşık bir asır sonra da Hristiyanların çoğu Müslüman olmuştur-²⁶³ durum tersine dönmüştür. Bu minvalde Suriye'deki Hristiyan

²⁶² Corci Zeydan, *el-Arab kable'l-İslam*, 284-285.

²⁶³ Richard Bulliet, *Conversion to İslam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, 1979), 80-82, 104-105; Özcan Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühhd Hadisleri-Literatürü Özelinde)*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 172.

zâhitlerin Arap yarımadasıyla irtibatları daha fazla olmuştur. Ayrıca Tûr-i Sînâ, Medâin, Dimaşk, Busra ve Yemen’de manastır ve kiliseler bulunmaktaydı.²⁶⁴

Hristiyanlıktaki hâkim anlayış tarafından baskı ve takibe uğrayan gruplardan bazıları da “Arap Yarımadasının belli bölgelerine kaçmış ve dağ başlarında gözlerden uzak münzevî bir hayat sürmüş yer yer de bulundukları bölgelerdeki Araplarla ilişki içine girmiş olup zühd hayatları etraflarındaki Arapları etkilemişlerdir.”²⁶⁵ Bu minvalde Cristopher Melchert, zühd pratiklerinin kökeninin Irak ve Biladü’ş-Şam bölgesindeki Hristiyanlara dayandırmıştır.²⁶⁶ Daniel Caner ise: “Zühd ile alakalı Müslüman râvî ve muhaddisler, adanmışlıklarına özendikleri rahip ve din adamlarının hayatlarını yakından gözlemlemek için manastırlara gitmişlerdir”²⁶⁷ demiştir. Bu iddiaları destekler mahiyette vâiz, âbid ve tasavvuf ehlinden bazılarının Hristiyanların kutsal kitaplarını okudukları ve ruhbanlıkla İslam’daki zühdü mukayese ettiklerine dair rivayetlerle karşılaşmaktayız. Örneğin âbid ve bekkâûndan Abdülvahid b. Zeyd’in (ö. 177/793) “Bazen dünya ve onun günahkâr sakinlerine tenezzül etmeyişlerini övgüye değer bulduğu ve kendisini izleyenlerin de taklit etmelerini tavsiye ettiği Hristiyan rahiplerden bahsettiği”²⁶⁸ ve bu esnada Ubeyd b. Umeyr’in (ö. 140/757) de: Allah’a yemin olsun ki doğrusu bu adamı kıskandım,” dediği aktarılmıştır.²⁶⁹ Tasavvuf ehlinden Mâlik b. Dînâr’ın ise: “Kutsal kitapları incelemeye tutkundum. Bir manastıra girdim. Bana bir kitap çıkardılar...”²⁷⁰ dediği haber verilmiştir. Onun şu sözlerinde ise iki din arasındaki zühd mukayesesi daha açık görülmektedir: “Dağ başında bir rahip gördüm. Ona “Ey rahip! Dünyada beni zâhid kılacak bir şeyler söyle!” diye seslendim. Bana: “Yanında Kur’ân ve Furkan yok mu ki?” diye sorunca, ben: ‘Var, ama kendi

²⁶⁴ Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 158, 167-168.

²⁶⁵ Bradford, **a.g.e.**, 47-50; Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 154.

²⁶⁶ Buna dair bazı îmâlar için bkz. Christopher Melchert, “The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century CE”, **Studia İslamica**, 83 (1996), 51-70; Ayrıca Knysh, “Islamic Mysticism” adlı esere de bakılmalıdır; Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 40.

²⁶⁷ Bu konudaki bazı görüşler için bkz. Daniel Caner, **Wandering, Begging Monks; Spirituel Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity**, (Berkeley, 2002), 22-23.

²⁶⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/155; Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, 30.

²⁶⁹ Ebu’l-Kasım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, **Târihu medîneti Dimaşk**, thk. Muhibbuddin Ebu Said (Beyrut: Darü’l-Fikr, 1996), 37/219; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 4/455.

²⁷⁰ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 2/375; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/230. Ayrıca onun Hz. İsa’dan pek çok rivayeti bulunmaktadır. Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/219, 221, 242, 244, 250.

yanından beni dünyada zâhid kılacak bir şeyler öğütlemeni istiyorum” karşılığını verdim. Bunun üzerine: “Şehvetlerinle aranda demirden bir duvar örebilirsen hiç durma bunu yap’ dedi.”²⁷¹ Aynı doğrultuda Ahmed b. Havârî, Dârânî’yle arasında geçen bir diyalogda 4 veya 8. yüzyılda (ibadet edip) eskimiş su kırbaşı, yay ve ip gibi oldukları için İsrail oğullarına gıpta ediyorum, demiştir.²⁷² Bunlara ilaveten Zünnûn’un harap bir kilisede kalan Müslüman bir âbidle, aynı şekilde Muhammed b. İbrahim el-Ahrem’in de rahip hücrelerinde kalan bir âbidle karşılaşması,²⁷³ Müslüman zâhitlerin Hristiyanlarla olan yakınlığına işaret etmektedir.

Öte taraftan Hristiyanlarla etkileşim konusunda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Söz gelimi Schimmel, menkıbelerde Irak ve Lübnan dağlarında Hristiyan münzevilerle sûfilerin karşılaşmalarının kurmaca bir unsur olduğunu ifade etmiştir. Ona göre “bu tür menkıbelerde ya da genellikle olduğu gibi gerçeği arayan kişiye birisi tasavvufî hakikatleri açıklar veya mürid bu kişinin zühdüne hayran olur. Ancak gökten gelen bir ses ona, Muhammed’e inanmadığı için bu adamın çileciliğinin onu selamete erdiremeyeceğini söyler.”²⁷⁴ Fakat zâhitlerin bulundukları konum itibarıyla bu tür vâkıâların yaşanmış olması ihtimal dâhilindedir. Bu kapsamda rahiplerle görüşen âbid âlim ve tasavvuf ehlinde tespit ettiğimiz isimler aşağıda sıralanmıştır.

²⁷¹ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 2/365; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/210. Aynı doğrultuda Esved b. Yezid en-Nehâî’nin (ö.75/694) “Rahipler arasında ibadet etmek gibisi yok” diyerek rahipleri övdüğü nakledilmiştir. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 2/104; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 1/504; Cevzî, **Allah Dostları**, 3/24; Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 418. Ömer b. Abdülaziz’in kilisede namaz kıldırıldığı ve bilge bir rahibi manastırda ziyaret ettiği ve onlara ibadet ve zühdlerine dair sorular sorduğu aktarılmıştır. Bkz. İbn Sa’d, **et-Tabakatü’l- Kübrâ**, 5/284; İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 4/94, 5/289; Ofer Livne-Kafri, “Early Muslim ascetics and the world of Christian monasticism”, **Jerusalem studies in Arabic and Islam** 20 (1996), 108; Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 170. Yine Vehb b. Münebbih’in önceki peygamberlerin haberleri ve kutsal kitapları iyi bildiği nakledilmektedir. Örnekler için bkz. Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 2/293-294; Cevzî, **Allah Dostları**, 528. Nitekim onun da hem peygamber hem de rahiplerden pek çok rivayeti bulunmaktadır.

²⁷² İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 9/263; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/310; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/227; Cevzî, **Allah Dostları**, 1084.

²⁷³ Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/373; Cevzî, **Allah Dostları**, 1195; Câmî, **Nefehât**, 877.

²⁷⁴ Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, 72.

Tablo 1.10. Rahiplerle görüşen şahıslar (H.130-300) ²⁷⁵

İsimler	Görüşülen rahip sayısı
Mâlik b. Dînâr (ö. 131/747)	2
İbrahim b. Edhem (ö. 161/778)	2
Abdülvahid b. Zeyd (ö. 177/793)	3
Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)	1
Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801)	1
Muğis el-Esved (ö.?)	1
Hâtîm el-Esam (ö. 237/851)	1
Ahmed b. ebi'l Havârî (ö. 246/860)	2
Muhammed b. el-Mübârek es-Sûrî (ö.?)	1
Müsâvir el-Mağribî (ö.?)	1
Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub (ö.?)	2
İbrahim el-Bağdâdî el-Bezzaz (ö. 289/902)	1
İbrahim b. el-Havvâs (ö.291/904)	1
Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)	1
Toplam	20

Bunların dışında rahiplerle görüştüğü bilinen; ancak hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız şahıslar şunlardır: Ebu'l-Hasan (ö.?), Cild b. Eyyüb (ö.?), Ahmed b. Sehl el-Ürdûnî (ö.?), Zûrâre b. Umare ed-Dârimî (ö.?), Buhârâ lakaplı Ebu'l Hasan (ö.?), Kasım Muhammed b. Seleme es- sûfî (ö.?), Ebû Safvan eş-Şâmî, Muhammed b. Musa b. Amir el-Ezdî (ö.).²⁷⁶ Bu isimlerle birlikte tablodaki listeyi dikkate aldığımızda rahiplerle görüşenlerin oldukça az olduğunu söylemek iktiza etmektedir; ancak sayının bundan fazla olması kuvvetle muhtemeldir. Öte yanda bu görüşmelerin Müslümanların zühd anlayışında ne derece etkili olduğu açıkça bilinmemektedir. Yine de Dârânî'nin şu sözlerinde sûfilerin Hristiyanlarla ilgili görüşlerinden izler bulmaktayız. Dârânî, yukarda geçen Hâvârî'nin sözlerinden sonra Allah'ın kullarından derilerinin kemiklerine yapışmasını değil; saf bir niyet istediğini belirtmiş ve bu konuda on gün samimi olanın onların ömrü boyu ulaştığı dereceyi geçeceğini söylemiştir. Nitekim Dârânî'ye göre ruhbanların zor ve sıkıntılı durumları aşmayı sağlayan güç, kalplerine verilmiştir. İşte bu onların dünyadaki mükâfatlarıdır; ancak

²⁷⁵ Bütün bu isimler için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/570, 5/119-120, 272, 6/117-118, 578, 8/133, 168-169, 218, 222, 458-460; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/404, 4/455; 8/703; Attâr, **Tezkîre**, 525; Şârânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/264; Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 163, 270.

²⁷⁶ Bu isimler için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/131, 152; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/167, 203; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 1/487, 2/191, 703, 4/455.

âhirette nasipleri olmayacaktır.²⁷⁷ Bu ifadelerden ruhbanların zühdünün tamamen benimsenmediği anlaşılmaktadır.

Bu meselede Dârânî'nin "Irak'ta amel, Şam'da ise mârifet sahibiydim"²⁷⁸ diyerek Irak ve Şam arasında bir mukayese yaptığını görmekteyiz. Ancak bölge ya da şehrin hangi özelliğine göre böyle bir kıyaslamaya gidildiği bilinmemektedir. Bununla birlikte Irak'ın ibadetle ma'ruf olduğu çeşitli kaynaklarda geçmektedir. Mistik kültürlerin daha etkili olduğu Şam'ın ise mârifet yönüyle öne çıkartılması muhtemeldir. Bu meyanda tasavvuf dışından çevrelerin Bağdat, Basra ve Kûfe arasında bir mukayeseye gittiklerini görmekteyiz. Söz gelimi İbn Temiyye sûfilerin ilk olarak Basra'da ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Ona göre bu sûfiler, ilk devran yapan Abdülvahid b. Zeyd ve talebeleridir.²⁷⁹ Abdülvahid'in Abadan'da ilk Hangâh'ı inşa ettiği de nakledilmiştir. Fakat tabakâtlarda böyle bilgiye rastlamadığımızı ve Abdülvahid'in zühtten ziyade âbid ve bekkâûn vasfı taşıdığını belirtmeliyiz.²⁸⁰ Bununla birlikte Abadan'ı sofilerin mesken tuttuğuna dair haberler mevcuttur; lakin sofi olarak zikredilen bu isimlerin Behim el-İclî gibi²⁸¹ ekseriyetle âbid ve havf ehli bekkâûndan olma ihtimali yüksektir.

İbn Teymiyye, diğer şehirlere göre Basra'da havf, zühd ve ibadetin daha abartılı olduğunu ve bunun için "Kûfe fıkhi, Basra ibadeti" tabirinin kullanıldığını da ifade etmiştir.²⁸² Benzer şekilde Basralı sûfilerin âbid ve muhafazakâr olduklarını belirten Knysh: "Bağdat'taki bazı aşk tasavvufu taraftarlarına karşı meşhur davayı açan Basra kökenli âlim Gulam Halil (ö. 275/888) muhtemelen bu muhafazakâr ve ağırlıklı olarak zâhidâne meşrebin tipik bir temsilcisidir"²⁸³ demiştir. Lakin tasavvufi

²⁷⁷ Dârânî'nin sözler için bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/271; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/331; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/228; Cevzî, *Allah Dostları*, 1084.

²⁷⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/272; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/333; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/224; Cevzî, *Allah Dostları*, 1081-1082; Câmî, *Nefehât*, 170.

²⁷⁹ İbn Teymiyye, *Risâletü's-sûfiyye ve'l-fukarâ*, ts., 3-4; Afifi, *Tasavvuf*, 81-83.

²⁸⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/159, 162-163; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 4/577, 584,585; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 7/463; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/196; Cevzî, *Allah Dostları*, 869.

²⁸¹ Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 9/355. Bu meyanda Knysh, "Dârânî, Bîşr-i Hâfî ve Serî es-Sakafî gibi tasavvuf literatürünün büyük temsilcileri ve tefsiri 'tasavvuf dilinin doğuşunda' önemli bir rol üstlenen Mukâtil b. Süleyman'ın da hankâhı ziyaret edenler arasında" olduğunu ileri sürse de tasavvufi kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamıştır.

²⁸² İbn Teymiyye, *Risâletü's-sûfiyye ve'l-fukarâ*, 3-4; Afifi, *Tasavvuf*, 81-83.

²⁸³ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 97.

kaynaklarda Gulam'a yer verilmemiş olması Knysh'in iddiasını zayıflatmıştır. Öte yandan Afifi, Hint kültürünün etkisinde olan Basra'nın bunu pratikte ibadete yansıttığını; Ârâmî kültürün etkisinde olan Kûfe'nin ise ilahi sevgi konusunda kendini gösterdiğini ileri sürmüştür.²⁸⁴ Binaenaleyh bu konularda araştırmacıların sundukları delillerin zayıf ve yetersiz olduğunu; ayrıca aralarında tam bir uzlaşma olmadığını söyleyebiliriz.

Bağdat ve Basra'daki tasavvufi oluşumların başlangıçta bağımsız iken sonradan birleştiğini iddia edenler olmuştur.²⁸⁵ Örneğin Ahmed T. Karamustafa, bu konuda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'yi örnek göstermiştir. Ona göre Basra'da faaliyet gösteren Tüsterî ve müridleri, Bağdat sûfileriyle bağlantı kurmuş olmasına rağmen; aralarında tam bir örtüşme gerçekleşmemiştir. Ona göre Tüsterî'nin- vejetaryenlik, başkalarının gözle görüp idrak edemediği şeyleri görme ehliyeti, "Muhammed'in nuru" düşüncesi ve Kur'ân'ın "bâtınî anlamını" keşfedebileceğine inanması gibi görüşleri onlardan farklıdır! Karamustafa'ya göre bu görüşler Basra veya Güney Irak'a mahsustur.²⁸⁶ Bu noktada vejeteryanlıkla ilgili hususun kaynaklarda geçmediğini ifade edelim. Öte taraftan zikredilen diğer hususların sadece Basra'ya ait olduğu iddia edilemez. Zira "Muhammedî Nur" Basra'nın genelinde değil; bildiğimiz kadarıyla o dönemde sadece Tüsterî'nin dile getirdiği bir görüş olmuştur. Bunlara rağmen iki topluluk (Bağdat-Basra) arasında ihtilaflar olduğunu yineleyen Karamustafa:

*"Cüneyd, Tüsterî'nin müridlerinin gündüz oruç tutup gece küfelerinde sakladıkları yiyecekleri tükettiklerini duyunca, Basralıların bir yerlere sakladıkları yiyeceklere güvenme alışkanlıklarından vazgeçemedikleri için esef duyduğunu ifade etmişti. Tüsterî çalışmayı sünnet olarak görüyordu; oysa Cüneyd Allah'a tam anlamıyla tevekkül etmeyi tercih ediyor, geçim arayışının bu tevekkülün saflığını bozacağını düşünüyordu."*²⁸⁷

demıştır. Ancak menkıbeden Cüneyd'in çalışmayı sünnet görmediği ya da Sehl'in tevekkülü geri plana ittiği sonucu çıkmamaktadır. Bilakis bu konularda iki sûfinin hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. O halde tartışma Sehl ve Cüneyd arasındaki görüş

²⁸⁴ Afifi, **Tasavvuf**, 31.

²⁸⁵ Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, 47.

²⁸⁶ Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, 54.

²⁸⁷ Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, 54.

farklılığından değil; müridlerden kaynaklanmaktadır.²⁸⁸ Öte taraftan Karamustafa'nın Basralı Ebû Hâtım-i Attâr (ö. ?) ile Cüneyd'in zühd anlayışlarının benzerliğinden söz etmesi bir çelişkidir.²⁸⁹

Bu meyanda tespitimize göre H. 230-300 arası- ki Cüneyd ve Sehl'in yaşadığı dönemlerdir.- ismi bilinenler arasında Basralı veya Basra'da ikâmet eden (biri Sehl olmak üzere) yaklaşık on kişi olduğunu belirtmeliyiz. Bunlardan üçü bekkaûn ve havf ehliendir. Kimliği bilinmeyen veya sadece künyesi bilinenlerden ise Basra'da olanlar Bağdat'tan daha fazladır. Bütün bunlar, zühd cihetiyle iki şehir arasında ayrım yapmak için yeterince delil olmadığını göstermektedir. Basra'ya dair bir diğer görüş buradaki sûfîlerin Hint kültüründen etkilendiğini söyleyen Afîfî'ye aittir. Çünkü onların riyâzetle kötü huylardan temizlenmesi ve ulvî âlemlere erişmeyi talep etmesi, Hint düşüncesini andırmaktadır. Ancak delillendirme yönüyle bu görüş zayıftır. Çünkü riyâzet diğer bölgelerde de yaygın bir faaliyettir. Ayrıca Afîfî'nin: "Siyasetle de uğraşan Basra sûfîleri tasavvufu Kitap, sünnet ve sahabe sîretine dayandırarak akli ve dînî bir temele oturtmaya çalışmışlardır"²⁹⁰ sözleriyle karşılaşmaktayız. Lakin -en azından incelediğimiz dönemde- siyasetle uğraşan herhangi bir zâhid/sûfîye rastlamış değiliz.

Kûfe'ye baktığımızda İbn Teymiyye: "Tasavvufun Kûfelilerin yargı ve idari işlerde ortaya koydukları içtihad ve fıkhi ürünlere tepki olarak belirdiğini, Kûfelilerin eksik bıraktıklarını düşündükleri şeyi ibadet ve taatlerle telafi etmek istedikleri,"²⁹¹ yorumunda bulunmuştur. Buna ilaveten Afîfî, Âramî kültürün hâkim olduğu Kûfe'de bu kültürün etkisiyle tasavvufta ilk ilâhî aşk nazariyeleri ortaya çıktı demiştir.²⁹² Fakat örnek olarak verilen Sâid b. Cübeyr (ö. 95/713) ve Tâvus b. Keysan (ö. 106/725), aşk

²⁸⁸ Bu konuda Mekki şöyle demiştir: Gerçekten de yemek ve öğün hususunda belirlenmiş bir vakte bağlı kalmayan Bağdatlıların tuttuğu yol daha üstündür. Bu aynı zamanda güçlü ve tevekkül sahibi kimselerin yoludur. Yemek konusunda belli öğün ve vakitlere bağlı kalan Basralıların tuttukları yol ise nefsi birtakım afetlerden korumak, akıl ve fikrin sağda solda olması ve gereksiz şeyler bakımından daha sağlıklı görünmektedir. Bu yol da müridlerin ve amel ehlinin yoludur." Mekki, **Kûtu'l-kulûb**, 674; Mekki, **Kalplerin Azığı**, 4/101.

²⁸⁹ Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu**, 55.

²⁹⁰ Afîfî, **Tasavvuf**, 81.

²⁹¹ İbn Teymiyye, **Risâletü's-sûfiyye ve'l-fukarâ**, 12-13; Afîfî, **Tasavvuf**, 83.

²⁹² Afîfî, **Tasavvuf**, 81.

ehli değil; bilakis havf ehliden âbid ve âlim şahsiyetlerdir.²⁹³ Ayrıca kaynaklarda ne İbn Teymiyye ne de Affi'yi doğrulayacak başka bir argümana rastlanmamıştır. Bu doğrultuda Târif Khalidi şöyle demiştir:

*“Tabakât kitaplarında pek çok ilmin temelini atan ilk Kûfeli âlimlerden bazıları zâhitler, âbidler ve kıraat âlimleridir. Bunlar değişik yerleri dolaşırlar, hükümdarları eleştirirler, siyasetten yüz çevirirler, yönetici sınıfının şaşaalı yaşamını ve ahlâki çöküntüsünü hayretle karşılar ve kişisel dindarlığı öğütlerler. Hatta devlet başkanlarıyla yöneticileri, destekleyenleri de hoş karşılamazlar.”*²⁹⁴

Zâhitlerin Basra'dan sonra Kûfe'de yoğunlaşması Khalidi'nin görüşünü desteklemektedir. Ancak daha önce yer verdiğimiz tabloya göre H. 130-300 arasında görevi reddeden Kûfeliler, Mansûr b. el-Mu'temir, Süfyân-ı Sevrî ve Abdullah b. İdris'tir (ö. 192/808)- ki bunlar âlim grubundandır. İdarecilerden uzak kalmayı tavsiye edenler ise ulemâdan Yunus b. Ubeyd ve tasavvuf ehlinden Dâvûd-i Tâî'dir. Dolayısıyla Khalidi'n belirttiği nitelikte sûfiler yok denecek kadar azdır. O halde bu iddialarda tasavvuf geleneği açısından Kûfe'yi diğer şehirlerden farklı kılacak bir özellik sunulamamıştır diyebiliriz.

Dördüncü olarak İran bölgesiyle devam edeceğiz. August Tholuck (ö. 1877) ve Edward H. Palmer (ö. 1882) gibi müsteşrik ve bazı Müslüman araştırmacılara göre “tasavvufun daha sonraki dönemlerde panteistik bir yapıya bürünmesinde en önemli pay İranlı sûfiler olmuştur.”²⁹⁵ Bu doğrultuda Arthur C. Gobineau (ö. 1882), Ernest Renan (ö. 1892), Friedrich Delitzsch (ö. 1922), Max Horten (ö. 1945), Reinhart P.A. Dozy (ö. 1883) ve Robert Charles Zaehner gibi isimler, tasavvufun kökleri Zerdüştlük

²⁹³ Bu iki isim hakkında bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 4/4-5, 272; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/43-44, 371; Cevzî, **Allah Dostları**, 525, 527, 713; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 7/451.

²⁹⁴ Târif Khalidi, **Müslüman Hazreti İsa: İslam Yazınında Vecizeler ve Kıssalar**, çev. Sevda Ayar (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 56-57; Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 571.

²⁹⁵ Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, 477; Schimmel, “The Origin and Early Development of Sufism”, **Journal of the Pakistan Historical Society** 7 (1959), 25, 57-58. Tholuck'ın bu husustaki fikirlerinin tadilatı için bkz. August Tholuck, **SSufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica**, Berlin 1821; **Blüthensammlung aus der Morgenlandischen Mystik**, Berlin 1825; Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, **Akademiar, Akademik İslam Araştırmaları Dergisi** 1/1 (2016), 19; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 168; Derin, “Dünden Bugüne İngiliz Oryantalizmi Tasavvufun Gelişimi Hakkındaki Görüşleri”, **Bursa'da dünden bugüne tasavvuf kültürü** (Türkiye, 2003), 484.

ve Maniheizm gibi eski İran dinlerinde aranması gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁹⁶ Louis Massignon (ö. 1962) ise İran’da tasavvufu ilk olarak izhar eden İbrahim b. Edhem’in uzun müddet Kudüs’te kaldığını belirttikten sonra: “İbrahim b. Edhem’in Suriye’ye gelişinden önce orada hemen hemen hiçbir hareket yoktu. Bu husus, Filistin’de (ki o zamanlar Filistin Şam bölgesi içinde anılmaktadır)²⁹⁷ Müslümanlar Hristiyan zâviyelerini taklit etmişlerdir, diyenlerin iddiasını reddetmek için kuvvetli bir delildir”²⁹⁸ demiştir. Bu minvalde İbrahim b. Edhem’den önce Şam bölgesinde âbid, vâiz ve bekkâûndan isimlere rastlasak bile tasavvuf ehlinde herhangi bir şahısla karşılaşmadığımızı belirtmeliyiz. Bu ise Massignon’un iddiasını desteklemektedir.

Neticede tabakâtlarda geçen bazı menkıbelerde müsteşrikleri destekler mahiyette anlatılar bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen Müslüman zâhitlerin çevresel faktörlerden ne boyutta etkilendiği tartışmalı ve belirsizdir. Binaenaleyh bu problem zâhitlerin soy ve kökenleri üzerinden yeniden ele alınacaktır. Çünkü iddiaların büyük bir kısmı –ki bhusus İran’la ilgili olanlar- zâhitlerin kökeniyle ilgili mevzulardır.

2.1.2.2.1. Soy ve dînî köken bakımından zâhitler

Bu bölümde zâhitlerin mekânsal kökenleriyle güçlü ilişkisi olan bir başka konuya; yani dînî köken ve Arap-acem olmak bakımından zâhitler meselesine değineceğiz. İlk olarak dînî köken cihetiyle zâhitleri ele alırsak; bu noktada Kûfe şehri ve İran bölgesine değinmemiz iktiza etmektedir. Kûfe bağlamında bazı müsteşrikler, Hristiyanların zühd kültüründen aktarılan bilgi ve rivayetlerde Kûfe’nin önemli olduğunu vurgulamıştır. Fakat kaynaklarda Ferkad b. es-Sebâhî dışında Kûfeli olup ya da Kûfe’de ikâmet edip de Hristiyanlarla irtibatlı olan herhangi bir şahsa rastlanmamıştır. Bu meyanda Knysh, Ermeni bir Hristiyan iken Müslüman olan

²⁹⁶ Tasavvufun eski İran menşeli olduğunu iddia eden çalışmalara örnek olarak bkz. Arthur C. Gobineau, **Les Religions Et Les Philosophies Dans l’Asie Centrale**, Paris 1866 ve Edward H. Palmer, **Oriental Mysticism**, London 1969. Bu bağlamda Dozy’nin iddiaları için bkz. Reinhert P.A. Dozy, **Essai sur l’histoire de l’Islamisme**, Paris 1879. Ayrıca bkz. Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme varan Yolculuk”, 18-19; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 259.

²⁹⁷ Bkz. Halil İbrahim Yılmaz, “İslam’ın Erken Döneminde Şam Bölgesindeki Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu ve Bizans (Doğu Roma) Toprak Sisteminin Etkisi”, **İslam Araştırmaları Dergisi** 45 (2021), 70.

²⁹⁸ Massignon, **İslam Tasavvufu**, 62.

Ferkad b. es-Sebahî'nin 'yün elbise' giydiği ve yün giymenin Hristiyan alameti olduğu gerekçesiyle Kûfeli'ler tarafında eleştirildiğini ifade etmiştir.²⁹⁹ Bu noktada tabakâtlarda Ferkad'ın Hristiyan olduğuna dair herhangi bir rivayetin geçmediğini ve fakat Tevrat ve Hz. İsa'dan alıntılarına yer verildiğini ifade etmeliyiz.³⁰⁰ Yün giyme eleştirisine gelirse; bu olay aslında Kûfe'de değil, Basra'da gerçekleşmiştir- ki zaten Ferkad da Basralı'dır.³⁰¹ Eleştiri sahibi Hammad b. Ebî Süleyman (ö. 120/738) ise Kûfeli'dir. Bu bakımdan yukarıda Kûfeliler eleştirdi denilmesi doğrudur. Fakat bu eleştiriler sadece Kûfe'den değil Basra gibi merkezlerden de gelmiştir. Bu meyanda Knysh'in Kûfe'yi tasavvuf açısından olumsuzladığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu husus, Müslüman ve müsteşrik yazarlar arasında birliktelik olmadığının bir başka emâresidir.

Ferkad'la ilgili bir diğer yorum, Ma'rûf-i Kerhî'nin hocası olduğudur.³⁰² Muhtemelen bu irtibat Ma'ruf'un Hristiyan iken Müslüman olması üzerinden kurulmuştur. Fakat tabakât ve tasavvuf eserlerinde böyle bir bilgi yer almamıştır. Kaynaklara göre Ma'ruf, Muhammed b. es-Semmâk'ın Kûfe'deki bir vaazından etkilenerек zühde yönelmiş ve Ali b. Musa Rıza'nın hizmetinde bulunmuştur.³⁰³ Ayrıca -zayıf bir rivayetle- Ma'ruf'un Vâsıtı Sabî bir ailenin oğlu olduğu bilgisi de mevcuttur.³⁰⁴ Neticede Bağdatlı olmakla birlikte Ma'ruf'un Kûfe ya da Vâsıt'la irtibatının kurulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Her üç şehir de Irak bölgesinden olması hasebiyle rivayetlerin doğruluğu ihtimal dâhilindedir; ancak kesin olan Ma'ruf'un önceden Hristiyan olduğudur.

²⁹⁹ R. Gramlich, *Alte Volbinder des Sufitums*, Wiesbaden, 1995, 1/51-53; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 28; Knysh, "Islamic Mysticism", 14-15; Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, 572-573.

³⁰⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/307, 309.

³⁰¹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 3/298; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/271-272; Cevzî, *Allah Dostları*, 837.

³⁰² John Renard, "Historical dictionary of Sufism", *The Scarecrow Press*, (2005), 87. Bu kapsamda İbnü'n Nedîm, tasavvuf tarihinde ilk bilinen silsilede Cafer el-Huldî'yi Hz. Peygamber'e ulaştıran sıralamada Ma'rûf el-Kerhî'den sonra Ferkad es-Sebahî gelmektedir, demiştir. Bkz. İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist* (Leipzig: G. Flügel, 1871); en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 260.

³⁰³ Attâr, *Tezkîre*, 415; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 49; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 99; Câmî, *Nefehât*, 169; Reşat Öngören, "Ma'rûf-i Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2003), 28/67.

³⁰⁴ Nicholson, *İslam Sufileri*, 49-50; Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 158.

İkinci olarak İran bölgesinden bahsedersek; bhusus H. 160'tan sonra İran kökenli veya İran şehirlerinde bulunan zâhitlerin arttığını söyleyebiliriz. Bu tarihten önce İran asıllı 10 isim tespit edilmiştir ve bunlardan üçü H. 130 sonrasına aittir.³⁰⁵ Öte yandan tespit edilen isimlerin ekseriyeti âlim, âbid ve havf ehliendir. Ancak H. 160'tan itibaren tasavvuf ehlinen İran bağlantılı isimler giderek artmıştır. Nitekim buradan hareketle bazı müsteşrikler, tasavvufun İran aklından ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Bu doğrultuda bazıları da tasavvufun Hint kaynaklı olduğunu ve Hint mistisizminin de İran yoluyla Müslümanlara ulaştığını iddia etmişlerdir. Tasavvufun Hint menşeli olduğunu öne süren batılı araştırmacılar arasında Alfred von Kremer (ö. 1889), Ignâc Goldziher (ö. 1921), Max Horten, Richard Hartmann, Robert C. Zaehner ve Duncan Black Macdonald gibi isimler bulunmaktadır. Bu müsteşriklere göre doğuya gidildikçe Budizm; batıya doğru Yeni Eflatunculuk'un etkisi kendini hissettirmektedir.³⁰⁶ Bu çerçevede örneğin Goldziher ve Macdonald, tasavvuf eserlerinde geçen (özellikle İbrahim b. Edhem'e ait) bazı menkıbelerin Budist literatüründe geçen hikâyelerle benzeştiğini ifade etmişlerdir.³⁰⁷ Ancak birkaç misalin benzer olması, tasavvufun Hint mistisizmine dayandığı anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan müsteşriklerin nicelikte çok az örnekten hareket ettiğini düşünmekteyiz. Öte taraftan tasavvuf ve Budizm arasında büyük benzerlikler olduğunu kabul etsek bile; Nicholson'un ifadesiyle aslında tasavvuf ve Budizm iki zıt kutuptur. Çünkü Budistler nefislerini tezkiye için uğraşmışken; (aralarında katı zühd yaşayanlar da dâhil) sûfiler, Tanrı'yı bilmek ve O'nun muhabbetiyle tezkiye edilmişlerdir.³⁰⁸ Tasavvufun panteistik felsefeden geldiği iddiaları da vardır; lakin zühd meselesi dışında olduğu için bu konuya girilmeyecektir.

³⁰⁵ Bu üç kişi: Atâ b. Müslim el-Horasani (ö.135/752), Süleyman b. Mihran (ö. 148/765) ve Abdülaziz b. Ebi Revvâd'dır (ö.159/775).

³⁰⁶ Alfred von Kremer, **Geschichte der herrschenden Ideen des Islam: Der Gottesbegriff, die Prophetie und die Staatsidee**, (Hildesheim, 1886), 52-121; Arthur C. Gobineau, **Les Religions E t Les Philosophies Dans l'Asie Centrale**, Paris 1866 ve Edward H. Palmer, **Oriental Mysticism**, London 1969; Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme varan Yolculuk", 18-21; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 189.

³⁰⁷ Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme varan Yolculuk", 21; Duncan Black MacDonald, **Aspects of Islam** (Amerika: Kessinger Publishing, 2010), 179.

³⁰⁸ Nicholson, **İslam Sufileri**, 52.

Meseleye Hartmann'ın iddiasıyla devam edersek; o, İbrahim b. Edhem ve Bistâmî gibi ilk sûfilerin Arap asıllı olmadığını ve onların çıkardıkları zühdle alakalı kavramların köken itibarıyla Hint düşüncesine dayandığını ileri sürmüştür. Ona göre

“Tasavvuf ilk önce Horasan’da ortaya çıkmıştır ve bu bölge zaten farklı dinlerin uzun zamandan beridir yan yana beraberce yaşadığı ve birbirlerini etkilediği bir coğrafya olarak bilinegelmiştir. Hartmann’a göre bu bölgenin İslamlaşması sürecinde bölge halkı eski mistik anlayışlarını da yeni girdikleri bu dine taşımışlardı.”³⁰⁹

Binaenaleyh yukarıda İran asıllı ya da İran yerleşkeli tasavvuf ehlinin tarihsel olarak arttığından bahsetmiştik. Buna rağmen Habib el-Acemî (ö. 130/748), Hâtim el-Esam ve Ebû Hafs el-Haddâd gibi Acem olduğu belirtilen sûfiler çok azdır. Bunların dışında âlim âbidlerden Abdülaziz b. ebi Revvâd (ö. 159/775) ve İbnü'l-Mübârek Türk; Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam (ö. 224/838) ise Rum asıllıdır.

Öte yandan H. 130-300 arası açıkça Arap olduğunu tespit ettiğimiz âlim, âbid ve sûfiler toplamda 17 kişidir. Bunlar: Hişam b. Hassan (ö. 148/765), Kehmes ed-Da'â, Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767), Mus'ab b. Sabit b. Abdullah (ö. 184/800), Hayve b. Şüreyh (ö. 158/775), Muğire b. Hâris (ö. 159/776), İbrahim b. Edhem,³¹⁰ Süfyân-ı Sevrî, Feth b. el-Mevsilî el-Kebîr, Utbetu'l Ğulam (ö.?), Bişr b. Mansûr, Fudayl b. İyaz, Emetülcelil bint İmran, Vekî b. El-Cerrah, İmam Şâfi, Feth el-Mevsilî es-Sağîr, Ca'fer b. Harb'dir. Bu listeye Mekkeli ve Medineli zâhitler eklenirse sayı bir hayli artmaktadır.

Arap olduğu bilinenler arasında yedi kişi tasavvuf ehlindendir. Bunlar arasında İbrahim b. Edhem, Utbetu'l Ğulam ve Fudayl b. İyaz öne çıkmaktadır. Nitekim Hartmann'ın görüşünü dayandırdığı sûfilerden biri İbrahim b. Edhem olmuştur. Fakat anlaşılan o ki İbrahim b. Edhem, Horasanlı bir sûfi olsa da aslen Arap'tır. Hâkezâ Fudayl'ın da Horasanlı olduğunu belirtmiştik. Ancak Hartmann'ın ikinci örneği

³⁰⁹ Hartmann'ın mevzuyla ilgili mütalaaları için bkz. Richard Hartmann, “Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums”, **Der Islam** 6 (1915); Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme varan Yolculuk”, 22-23.

³¹⁰ İbrahim b. Edhem'in ailesi Arap kabilelerinden Benî İcl'e veya Temîm'e mensuptur. Bkz. Fethullah Müctebâî, “İbrâhîm Edhem”, **DMBİ**, II, 403-407; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, VI, 56; Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, 6/47-48; Asâkir, **Târîhu medîneti Dimaşk**, 2/370-408; Münâvî, **el-Kevâkib**, I, 142-148. İbn Hallikân, **Vefeyât**, I, 31-32.

Bâyezid hakkında elimizde veri bulunmamaktadır. Bunlara binaen Horasanlı olan her sûfinin Acem olduğu gibi bir genelleme yapmanın yanıltıcı olduğunu söyleyebiliriz.

2.2. Zâhid Kategorisine Dâhil Edilen Gruplar: Zâhidin Emsal Sınıflardan Ayrışması

Genel manada tasavvuf ve tasavvuf dışı kaynaklarda kurrâ, kussâs, vâiz, bekkâûn, âbid ve sûfiler zâhid kategorisine yerleştirilmiştir. Bu gruplar içerisinde âlim ve ümmî, kadı, tüccar ve işsiz, zengin ve fakir vs. her kesimden insan mevcuttur. Bu farklılıklarla birlikte dînî hayata ihtimam göstermek ve şer'î hükümlere dikkat etmek onların ortak vasıfları olmuştur. Ayrıca lüks ve gösterişe dayalı yeni yaşam tarzlarından hoşnut olmamaları da bu grupların ortak niteliklerindendir. Bunlara binaen genel zühd anlayışının çerçevesini dünyaya meyletmeme hali belirlemiştir. Böylece zâhitler sınıfı çok geniş bir daire oluşturmuştur. Ancak biz, gerçekte zâhitliğin sûfilere mahsus olduğunu ileri sürmüştük. Şimdi zikredilen gruplar üzerinden bu meseleyi tartışacağız.

a) Kurrâ

Kurrâ, genel anlamda zâhitlerin en eski ismi olarak görülmüştür.³¹¹ Bu meyanda kurrânın iki yönlü kullanımı vardır. *Birincisi*: Kur'ân-ı Kerîm'i çok okuyan/hatim yapanlar, *İkincisi*: Kur'ân-ı Kerîm'i tertil üzere güzel okuyanlardır. Genelde bu kimseler, vâiz ve hatiplerden oluşmaktadır.

Birinci kullanımıyla kurrâ ehline bakarsak; H. 130-300 arasında tespit ettiğimiz isimler şunlardır: Kürz b. Vebre, Süleyym b. İtr (ö.?), Muhammed b. Yusuf, Ebû Bekr b. Ayyâş, Vekî b. el-Cerrah, Yahyâ b. Said el-Kattan (ö. 198/813), Züheyr b. Muhammed (ö. 258/871), Abdülvehhâb ed-Dabbî (ö.?), Yusuf el-Bennâ (ö. 286/899) her gün hatim yapanlardır.³¹² Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/771) ve Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) *İki günde bir*, Bişr b. Mansûr ve Buhârî (ö. 256/869) *üç günde bir*, Ahmed

³¹¹ Affî, **Tasavvuf**, 78-79.

³¹² Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/475, 7/178; Cevzî, **Allah Dostları**, 485, 591, 767, 771, 895, 971, 1145; Câmî, **Nefehât**, 246; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 7/474, 477.

b. Hanbel *haftada bir* hatim indirmiştir.³¹³ Bunların dışında Mansûr b. el-Mu'temir, Amr b. Kays el-Mülâî, Hammad b. Seleme, Ali b. Salih, Hasan b. Salih, Muhammed b. en-Nadr, Ümmü Hayyan (ö.?), Abdullah b. İdris, Ümmü Talk (ö.?), İmam Şâfi, Ebû Ya'kûb Yûsuf (ö. 231/846), Cevhere el- Âbide (ö.?) süre ve miktarı belirtilmese de Kur'ân'ı çok okuyanlardandır.³¹⁴ Listeye bakıldığında Muhammed b. Yusuf ve Muhammed b. en-Nadr dışında hemen hepsinin âlim, âbid ya da havf ehli ve bekkâûndan oldukları görülmektedir.

İkinci kullanımıyla kurrâ, kıraat âlimi ya da Kur'ân-ı Kerîm'i bir cemaat arasında okuyanlardır. Örneğin Muhammed b. el-Münkedir (ö. 130/747), Süleyman b. Mihran, Ebû Bekr b. Ayyâş, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam ve Ebû Hamza el-Bağdâdî³¹⁵ kıraat âlimleridir. Bu noktada -Ebû Hamza hariç- bu şahısların kıraat âlimi olduklarını tabakât ve tasavvuf eserlerinden değil; başka kaynaklardan öğrenmekteyiz. Öte yandan Kârî olarak bilinmeseler de halka Kur'ân öğreten birkaç isim daha vardır. Bunlar: Mis'ar b. Kidâm, Amr b. Kays el-Mülâî, Ebû Muhammed Tayyib ez-Zühelî (ö.?), Ebû Osman el-Varrâk (ö.?), Muhammed b. Amr el-Mağribî'dir (ö.?).³¹⁶ Tasavvuf ehlinden Ebû Hamza hariç³¹⁷ zikredilen bütün şahıslar, âbid ve havf ehlindendir. Aynı zamanda birkaçı kanaat ve verâ ehlidir.

Yukarda tasavvuf ehlinden birkaç kârî geçmesine rağmen; Sahtiyânî'nin: "Ey Kur'ân hafızları topluluğu! Sizin şu anki zühdünüz ise vallahi Allah katında en kötü olan zühttür- ki o da helal olan şeylerden uzak durmaktır"³¹⁸ sözlerine bakılırsa bu sayının daha fazla olması gerekmektedir. Ancak kaynaklarda bu sözü temellendirecek rivayetler mevcut değildir. Öte yandan tasavvuf ehlinden kurrâlığı zühdle

³¹³ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/475, 7/178; Cevzî, **Allah Dostları**, 745, 906; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 7/479; İrfan Gündüz, "Bişr b. Mansûr", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 1992).

³¹⁴ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/90, 7/91, 178, 598; Cevzî, **Allah Dostları**, 660-661, 740, 743, 760, 770, 771, 893, 906, 929, 1039, 1149; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 7/465, 469, 472.

³¹⁵ Sülemî, **Tabakât**, 19; Hücvirî, **Hakikât Bilgisi**, 216; Câmî, **Nefehât**, 207. Bu bağlamda diğer isimler için **DİA**'nın ilgili maddelerine bakınız.

³¹⁶ Ebû Hamza'ya dair bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/514, 515, 517; Cevzî, **Allah Dostları**, 571, 743; İbrahim Hatiboğlu, "Mis'ar b. Kidâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

³¹⁷ Bu meyanda bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/514, 515, 517; Câmî, **Nefehât**, 207; Şârânî, **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, 1/336.

³¹⁸ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 3/7; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/258.

ilişkilendiren çok az kişi olmuştur. Bunlardan biri Mâlik b. Dînâr'dır- ki o Kur'ân okuyanın yün bir aba giyip; çoban asası taşıması gerektiğini söylemiştir.³¹⁹ İkincisi Harrâz'dır. Ona göre kârî, kıraatte zühde lezzetlenmelidir.³²⁰ Esasen her iki sözde de kârîlerin zâhid olduklarına değil; zühde yönelmeleri gerektiğine işaret edilmiştir. Nitekim Mâlik de dâhil olmak üzere Fudayl b. İyâz, Bîşr-i Hâfî, Yahyâ b. Muâz ve Ebû Bekir Verrâk'ın kurrânın riyâkâr, yağcı, menfaatçi ve güvenilmez olduklarını ya da ahlâken bozulduklarını dile getirmeleri, Harrâz ve Mâlik'in yukarda belirttikleri hususu desteklemektedir.³²¹ Öte taraftan sûfilerin ekseriyetle ümmî oldukları göz önüne alındığında kârî olmanın zâhitlik için şart olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil birinci anlamıyla kârî olmak, âbidlerin temel vasıflarındandır.

b) Kussâs

“Kâs”, başlangıçta vâiz ile aynı anlamda kullanılmaktayken; daha sonra çeşitli nedenlerden dolayı ayırt edilmiştir.³²² Bu meyanda H. 130-300 arasında kâs olarak zikredilenler şunlardır: Ebû Hâzim es-Seleme, Fadl b. er-Rakkâşî, Süleyman b. et-Teymî (ö. 143/761), Ziyad b. Abdullah en-Numeyrî (ö. 150/767), Ömer b. Zer (ö. 153/770), Haccac b. Furâfisa (ö.?) ve Vekî, Selam b. ebi Mutî (ö. 164/780), Salih b. Beşir el-Mürri (ö. 172/788) ve Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840).³²³ Bu isimlerden

³¹⁹ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 2/364; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/210.

³²⁰ Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 45.

³²¹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/344; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/178; Sülemî, **Tabakât**, 25, 48-49, 102, 179; Mekkî, **Kûtu'l- kulûb**, 1/172; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 157, 158; İzmirli, **Tasavvufta Tipoloji**, 105, 106.

³²² Bu bağlamda başlangıçta “insanları eğitmek, dinî duygularını geliştirmek maksadıyla geçmiş milletlerle ilgili Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kıssaları nakledip, açıklayan vâizlere kâs veya kassâs denilmektedir.” Ancak İsrailiyat ya da farklı kültürlerde yer alan hikâyeler de bu kıssalara eşlik eder olmuştur. Bununla birlikte kıssacılığın zamanla kişisel ya da mezhepsel aidiyetler için kullanılmaya başlaması vb. durumlar, bu faaliyetlerin bid'at olduğu gerekçesiyle eleştirilmesine neden olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber ve ilk iki halife zamanında kıssacılık faaliyeti olmadığı nakledilmektedir. Bir rivayete göre de Hz. Osman döneminde de yoktu; fakat fitneden sonra başladığı belirtilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Hasan Cirit, **Halkın İslam Anlayışının Kaynakları -Vaaz ve Kıssacılık-**, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 92-144.

³²³ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 3/228-229, 6/175; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/590; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 3/351; Cevzî, **Allah Dostları**, 886; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 9/326; Buharî, **Tarih**, IV, 273, İbn Ebi Hatim, **el-Cerh**, IV, 395, VII, 64; Zehebî, **Siyerü a'lâmi'n-nübelâ**, 8/46; Zehebî, **Mizan**, 2/371, 4/ 276; Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Ez-Zühri İbn Sa'd, **Kitabü't-Tabakati'l- Kebir Tabakat**, çev. Adnan Demircan (Siyer Yayınları, 2023), 6/362; Yahyâ b. Main, **Tarih**, II, 221, 428; İbn Hacer, **Tehzib**, IV, 288, VIII, 283; İbn Kuteybe, **Kitabü'l-Maarif**, 240; Turtûşî, **el-Havâdis**, 131; Ebû Osman Amr el-Câhız, **el-Beyan ve't-Tebyin**, thk. Abdu's-Selam Muhammed

sadece Ebû Hâzim, Fazl b. İsa ve Salih, tabakât veya tasavvuf eserlerinde kâs olarak zikredilmiştir. Ancak *Kûtu'l-kulûb*'da geçen bir rivayette Bişr-i Hâfî, Mansûr b. Ammâr ve Muhammed b. es-Semmâk'ı kıssâcı olarak nitelendirmiştir.³²⁴ Bu minvalde (Haccac ve Mansûr hariç)³²⁵ zikredilen isimlerden bir kısmı, havf ehli ve bekkâûndan bir kısmı da âbid ve âlimlerdendir. Neticede hem dönem itibariyle hem de bahusus tasavvuf ehlinden kâs olanların oldukça az olduğunu görmekteyiz.

Genelde kıssâ anlatımına ve kussâsa iki şekilde yaklaşılmıştır. *Birincisi*: Kıssâ anlatmak bid'at kabul edilmiş ve kussâsa karşı katı bir tutum sergilenmiştir. Örneğin ulemâdan Eyyüb es-Sahtiyânî, Ahmed b. Hanbel, Şu'be b. el-Haccac ve Süfyân-ı Sevri bu şekilde bir yaklaşım sergilemişlerdir.³²⁶ Ancak Salih b. Mürrî'nin konuşmasını dinleyen Süfyân'ın "Bu sıradan bir kıssâcı değil; kavminin uyarıcısıdır"³²⁷ sözünden hareketle kıssâcılar arasında fark gözetildiği de anlaşılmaktadır. Tasavvuf ehli de kıssâ anlatımını bid'at görmede ulemâyla ortaktır. Bu minvalde İbrahim b. el-Havvâs görüştüğü on kadar sûfinin kıssâcılığı bid'at kabul ettiğini söylemiştir.³²⁸

İkincisi: Kıssâ anlatımını bid'at kabul etmekle birlikte bunda beis görülmemiş ve yerine göre fayda sağladığı düşünülmüştür. Bu anlayışa Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerde rastlamamıza rağmen;³²⁹ ekseriyetle tasavvuf ehli bu görüşte olmuştur. Örneğin bir kıssâcının sözlerinden etkilenerak "Şeriata aykırı davranmama neden olan araçları kırdım ve yola girdim"³³⁰ diyen Dârânî ya da "Hikâyeler müminlerin kalplerini güçlendiren ilahî askerlerdir"³³¹ diyen Cüneyd-i Bağdâdî gibi. Öte taraftan kıssâcılıkla zühhd ilişkisi kuran herhangi bir şahısla karşılaşmadığımızı; ancak Mâlik b.

Harun (Kahire: Mekketü'l-Hancî, 1975), 1/167; Cirit, **Halkın İslam Anlayışının Kaynakları**, 143, 155; Massignon, **İslam Tasavvufu**, 57, 58, 120.

³²⁴ Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 150.

³²⁵ Bu meyanda Haccac riyâzet ehli olmasıyla; Mansûr ise ârif/sûfilikle ilgili bazı sözleriyle tasavvuf ehline dâhildir diyebiliriz- ki Mansûr, bahusus müellif mutasavvıfların sûfî gördükleri şahıslardandır.

³²⁶ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/267, 5/452; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 233-234; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/87-89.

³²⁷ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 6/167; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/590; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 3/351; Cevzî, **Allah Dostları**, 886; İbn Sa'd, **Kitabü't-Tabakati'l-Kebir**, 7/281; Câhız, **el-Beyan ve't-Tebyin**, 1/369; Cirit, **Halkın İslam Anlayışının Kaynakları**, 157-158.

³²⁸ Süleyman Uludağ, **Dört Kapı Kırk Eşik İslam Topluluklarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri** (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 125; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 96.

³²⁹ Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 88.

³³⁰ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 180; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 189.

³³¹ Serrâc, **el-Lüma**, 80; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 102.

Dînâr'ın kussâsı âbid ve sade bir yaşama sahip olmakla özdeşleştirdiğini belirtmeliyiz.³³²

c) Vâiz

Bid'at görülen kıssacılığa mukabil vaaz, dînî düşüncede tereddütsüz onay almış bir faaliyettir. Bu meyanda detaylara geçmeden önce tabakât ve tasavvuf eserlerinde 'vâiz, imam ya da hatip' olarak nitelendirilen ya da söz ve menkıbelerinden vaaz veya sohbet verdiği anlaşılan isimlere yer vereceğiz. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu kişiler şunlardır: Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr (ö. 133/750), Atâ b. Müslim el-Horasânî (ö. 135/752), Süleyman b. et-Teymî, Şakîk-i Belhî, Salih b. Beşir el-Mürrî, Abdülvahid b. Zeyd, Muhammed b. Es Semmâk, Fudayl b. İyâz, Bısr b. es-Serî (ö. 195/812), Mansûr b. Ammâr, Ahmed b. ebu'l Havârî, Bahriye el-Âbide (ö.?), Yahyâ b. Muâz, Ebû Abdullah Hakânî (ö. 279/892), Ebû Said el-Harrâz (ö. 279/892), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebû Osman el-Hîrî, Şa'vâne.³³³ Bu isimlerden Şakîk, Fudayl, Havârî, Harrâz, Ebû Hamza, Cüneyd ve en-Nûrî'nin doğrudan vâiz olarak nitelendirilmediklerini ve fakat bazı menkıbelerinde - sürekli olmasa da- vaaz verdiklerine dair ifadeler yer almıştır. Mansûr, Yahyâ ve Tüsterî ise doğrudan vâiz olarak zikredilmiştir. Bu kapsamda zikredilen on isim tasavvuf ehlinde olup geriye kalanlar âlim, âbid veya bekkâûndandır.

Öte yandan çeşitli kaynaklarda vâiz olarak nitelendirilen yaklaşık 21 isme daha rastlamaktayız.³³⁴ Bunlar arasında Mâlik b. Dînâr, İbrahim Edhem, Dâvûd-i Tâî, Yusuf b. Esbât, Ahmed b. Asım el-Antâkî (ö. 230/844), Hâtim el-Esam, Zünnûn-ı Mısrî, Serî

³³² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/373; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/226.

³³³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/289, 517-521, 4/29, 569, 586, 596, 6/165, 346, 462, 7/580, 8/203, 368; Sülemî, *Tabakât*, 71; Cevzî, *Allah Dostları*, 604, 931; Attâr, *Tezkîre*, 148-149, 309, 364, 406, 455, 490, 519, 522, 568; Câmî, *Nefehât*, 254, 862; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 191, 216; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/117, 334.

³³⁴ Bkz. İbn Sa'd, *Kitabü't-Tabakati'l- Kebir*; Yahyâ b. Main, *Tarih*; Zehebî, *Mizan*; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*; Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1-4 (1986), 291-326; İbn Ebi Hatim, *el-Cerh*; İbn Hacer, *Tehzib*; Câhız, *el-Beyan*; Hasan Cirit, "Vaiz ve Kıssacıların Hadis İlmiyle Münasebetleri", *Diyanet İlmi Dergi* 36 (2000), 19-54; Muhammet Selim İpek, "Emeviler Döneminde Vaaz ve Dinî Kıssa", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 174-180; Ahmet Arslan, "İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Sufiyye* 15 (2023), 173; Massignon, *İslam Tasavvufu*; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*; Renard, "Historical dictionary of Sufism", 87.

es-Sakâtî (ö. 251/865), Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Abdullah el-Mağribî dikkat çekmektedir. Ancak tabakât ve tasavvuf eserlerinden adı geçen sûfilerin vaaz meclislerinin olmadığı; fakat kendilerinden nasihat isteyenlere ya da az sayıdaki birkaç talebeye bireysel nasihatte bulundukları anlaşılmaktadır.³³⁵ Muhtemeldir ki bu durumlar, onlara vâiz denilmesine yol açmıştır.

Araştırmacıların genelde vâizleri aynı minvalde değerlendirdiklerini görmekteyiz. Söz gelişi David Samuel Margoliouth (ö. 1940), erken dönem zâhid vâizlerin tasavvufun temellerini attığını ileri sürmüştür. Margoliouth'a göre bu vâizler, halkın ahlâkî seviyelerini yükseltmekle ilgilenmişlerdir. Ayrıca yeri geldiğinde onlar, idarecileri bile uyarmaktan, hatta azarlamaktan geri kalmamışlardır. Margoliouth, bu vâiz sûfilerin derin bir Kur'ân ve Sünnet bilgisine sahip olduğunu ifade etmiştir. Hatta “onların normal Müslümanlardan tek farkları, Peygamberlerinin hayatını yakından bilmeleridir.”³³⁶ Fakat bu niteliklerin zâhitlere ait olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira ilk zâhid/sûfiler, ekseriyetle ümmî olup uzleti tercih eden kimselerdir. Dolayısıyla onlar, irşad amaçlı vaaz faaliyetlerine katılmamışlardır. Diğer taraftan vaaz meclisi olan tasavvuf ehli ise halka değil; tasavvufa meyletmiş kimselere ya da daha özelde müridlere vaaz ve nasihatte bulunmuşlardır. Bu yüzden büyük kalabalıklar şeklinde değil; küçük gruplar halinde bu faaliyetleri gerçekleştirmiştir.³³⁷ Genel vaaz meclisleri Ata b. Müslim'in ifadesiyle: “Helal ve haramın, nasıl namaz kılınacağının, nasıl oruç tutulacağının, nasıl evlenileceğinin ve boşanılacağının, nasıl alışveriş yapılacağının anlatıldığı meclislerdir.”³³⁸ Buna mukabil Fudayl b. İyâz ve Ebu'l Hüseyin en-Nûrî gibi sûfiler, sohbetlerinde böbürlenme gibi ahlâkî tehlikelere dikkat çekmişlerdir.³³⁹ Öte taraftan ahlâkî meselelerin anlatılması da vâiz (ki buna Hasan-ı Basrî'nin ifadesiyle zikir meclisleri diyebiliriz)³⁴⁰ ve sûfilerin meclislerini kısmen

³³⁵ Örneğin Dâvûd, Zünnûn, Bîşr ve el-Antakî'nin nasihatleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/445-446; İbnu'l-Cevzi, **Allah Dostları**, 902, 1121; Attâr, **Tezkîre**, 343.

³³⁶ Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 174.

³³⁷ Mekki, **Kalplerin Azığı**, 105.

³³⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/618, 4/33; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/151; Cevzî, **Allah Dostları**, 1024.

³³⁹ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/114; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/266; Sülemî, “Cevâmiu âdâbi's-sûfiye”, 74.

³⁴⁰ Bu meyanda “Bir kişi zikir meclislerini yanlış şeylerin öğretildiği yerler olarak nitelemiş, bunun üzerine Hasan-ı Basrî “Kastettiği bizim meclisimiz değil, kıssacıların yalan yanlış konuştukları

ortak kılmaktadır. Bu noktada sûfîlerin meclislerini temelde ayırıştıran şey: Bu meclislerde özel olarak tasavvufî meselelerin konuşulması olmuştur. Nitekim

*“Ebû Hüseyin en-Nûrî, Mısır’a gittiği zaman kendisinden dostlarına konuşmasını istemişler, o ise şöyle cevap vermiştir: Hayır! Onlar vahşet yolcusudurlar. Onların arasında Hakk’ı anmak gıybet olur. Eğer hakîkatî arayan bir mürid ya da irşad isteyen bir talip bulsaydım ona hakîkatî bulacağı ya da irşad olacağı kadar konuşurdum...”*³⁴¹

demesi bunun bir göstergesidir. Bu çerçevede Massignon, tasavvufî meseleleri halka ilk kez açıkça anlatan ve tasavvuf tarihinde ilk defa ‘vâiz’ sıfatıyla anılan sûfînin Yahyâ b. Muâz olduğunu belirtmiştir.³⁴² Nitekim yukarıdaki liste tasavvuf tarihinde ilk vâizin Yahyâ olduğu fikrini desteklemektedir. Lakin halka tasavvufî meseleleri anlattığına dair elimizde bir veri yoktur. Hâsılı vaaz meclisleri arasında benzerlikler olsa da vaazın muhtevası, vaaz verilen grubun nitelik ve niceliği ile vaaz vermenin ara sıra yahut sürekli olması (bir mesleğe dönüşmesi) açısından aralarında büyük farklar bulunmaktadır. Dolayısıyla birkaç istisna misal üzerinden veya vâaz meclislerinde verâ, takvâ, kanaatkârlık gibi ahlâkî konuların anlatılması üzerinden vâizlerin zâhid (ya da sûfî) kategorisine alınması yanıltıcı ve hatalıdır.

d) Bekkâûn

Genel itibariyle erken dönemden kâs ve vâizler, aynı zamanda bekkâûn sınıfındandır. Zira hüzn ve havf niteliği bu üç grubun ortak vasfıdır. Bu çerçevede vaazlarında halkı günah korkusu altında ezilerek ye’s, tövbe ve pişmanlığa teşvik edenler de “bekkâûn” denilen bir grubun oluşmasında etkili olmuşlardır.³⁴³ Bu meyanda havf ehlinin ağlaması “Suriyeli Efrayim, Efesli Yahyâ ve Ninovalı İshak gibi çok sayıda Kıptî ve Suriyeli rahibi karakterize eden ilk dönem Hristiyanlığındaki “gözyaşı lütfu” kavramıyla şaşırtıcı benzerlik arz eder”-³⁴⁴ diyen Knysh, bu konuda

meclislerdir. Buradaki kussas dinin emirlerini bilgisizce takdim ve tehir ederler” demiştir. Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 76, 230; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/76, 80; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 98.

³⁴¹ Sülemî, “Cevamiu âdâbî’s-sûfiye”, 73-74; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 102.

³⁴² Massignon, **Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam**, çev. Herbert Mason (New Jersey, 1975), 1/75, 346; Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 17/2 (2008), 447.

³⁴³ Sâmerrâî, **Fennü’l-kasâs**, 19; Uğur, “Va’z, Kısacılık ve Hadiste Kussâs”, 309; Massignon, **İslam Tasavvufu**, 55-56; Süleyman Uludağ, “Bekkâîn”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 1992).

³⁴⁴ Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, 30; F. Meier, “Bakka”, **EI**, 1/960; Margaret Smith, **Studies**, s.25 v 126-127.

rahiplerle görüşen Abdülvahid b. Zeyd gibi isimlerden hareket etmiştir. Lakin dînî ve ahlâkî her konuyu Hristiyanlığa dayandırma alışkanlığının ötesinde bu benzerlikleri iki dinde doğal olarak ortaya çıkan dindarlığın bir neticesi görmek daha makuldür.

Elimizdeki verilere göre bekkâûn hareketi III/IX. asır ortalarına kadar sürmüştür. Bu meyanda tabakât ve tasavvufî eserlerden tespit ettiğimiz isimler şunlardır: Habib el-Acemî, Ferkad b. es- Sebahî, Dırar b. Murre (ö. 132/749), Mansûr b. el-Mu'temir, Fadl b. er-Rakkâşî, Atâ es-Selîmî (ö. 140/757), Amr b. Kays el-Mülâî, Hişam b. Hassan, Muhammed b. Sûka (ö.?), Hişam b. ed-Destuvâî (ö. 153/170), Ali b. Salih, Hasan b. Salih, Mis'ar b. Kidâm, Ebû Bekir b. el-Gassânî, Hayve b. Şüreyh, Abdülaziz b. ebi Revvâd, Süfyân-ı Sevrî, Behim el-İclî, Verdad el-İclî, Üseyd ed-Dabbî (ö.?), Ebû Said b Abdülaziz (ö. 167/783), Salih b. Beşir, Abdülvahid b. Zeyd, Utbetu'l Ğulam, Riyah b. Amr el-Kaysî (ö. 180/796), Muhammed Abdulaziz b. Selman (ö.?), Mutarrah es-Sa'di (ö.?), Kilab b. Cürey (ö.?), Ubeyde bint ebi Kilâb (ö.?), Abdullah b. Sa'lebe (ö.?), Naşire b. Said (ö.?), Acrede el- Amiyye (ö.?), Râbia el-Adeviyye, Fudayl b. İyâz, Daygam b. Mâlik (ö.?), Şa'vâne (ö.), Abdula'la et-Teymî (ö. 189/804), Abdullah b. Mezruk (ö.?), Halil b. Mürre (ö.?), Bedre es- Sârimiyye (ö.?), Ümeyye eş- Şâmiyye (ö.?), Ümeyye bint ebi'l-Müverri (ö.?), Yezid b. Harun, Ali b. Bekkâr (ö. 207/822), Feth el-Mevsilî, Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 226/841), Rabi b. Abdurrahman, Yahyâ b. Eyyub Ebû Zekerriyya (ö. 234/849), Bahriye el-Âbide, Ebû Ca'fer el-Muhavvelî (ö.?).³⁴⁵ Bunların dışında çok ağladığı belirtilen yaklaşık 30 kişi daha tespit edilmiştir.

Yukarda sıralanan şahıslardan bir kısmı **a)** cehennem, kıyamet, azap ve günahları hatırlarına geldiğinde şiddetle ve uzunca ağlayanlardır, **b)** bir kısmı ibadet için çekildiklerinde uzun müddet ağlayanlardır, **c)** bazıları ücra bir yere çekilerek uzun

³⁴⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/513, 557, 562, 4/568, 580, 622, 5/33, 34, 65-66, 81, 83, 122-128, 6/426-427, 8/189; Cevzî, **Allah Dostları**, 497, 543-544, 568, 585, 677-678, 743, 746, 758, 761, 765, 766, 775-777, 865, 867, 868-869, 871, 876-877, 885, 886, 887, 889, 890, 897, 898-899, 902, 904, 905, 922, 924-925, 927, 928, 931, 943, 1006, 1055, 1058, 1080, 1081, 1113, 1145, 1154; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 1/505, 2/176, 187, 287, 7/489, 9/257, 264, 271, 300, 318, 319, 321, 323, 326, 332, 334, 341, 366, 10/91; Attâr, **Tezkîre**, 433. Bu isimlere ilaveten Kehmes b. Hasan et-Temîmî (ö.149), Heysem b. Cemmaz, Ziyad b. Abdullah en-Nemîrî/Nümeyrî (ö.150) Massignon'un bekkâun listesinde zikredilmiştir; (Bkz. Massignon, **İslam Tasavvufu**); ancak tabakatlarda bu şahısların bekkâun vasfına rastlamadığımızı belirtelim.

müddet ağlayanlardır **d)** birkaçı da her zaman ağlayanlardandır. Ayrıca çok fazla ağladığı için kirpikleri dökülen, gözleri bozulan veya kör olanlara da rastlamaktayız. Bu kapsamda sürekli değil; günahları akıllarına geldikçe ağlayanlardan Habib, Utbe, Râbia ve Fudayl dışındaki öteki isimler âlim, âbid ve vâizlerden oluşmaktadır. O halde ‘çok ağlama’ üzerinden bir zâhid tanımı yapmak olası değildir. Daha da ötesi ağlamak zühdün değil; havfın bir alâmetidir. Bu çerçevede Tüsterî’nin: “Hayâ havftan daha yüksektir. Çünkü hayâ has dostlara, havf ulemâyâ mahsustur”³⁴⁶ sözünde zımnen havfi zâhitlerin vasıflarından görmediği anlaşılmaktadır.

e) Nüssâk

İlk dönemlerde zâhid ile özdeş kullanılan bir diğer kavram “Nâsik”tir. Nâsik, daha çok ibadetle meşgul olup kendini Allah’a adayanlar anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Câhız, nâsik kategorisinde Harîcî ve Gâliye mezhebinin kadınları da olmak üzere birçok isim zikretmiştir. Bunlar arasında Mâlik b. Dînâr ve Abdülvahid b. Zeyd de vardır.³⁴⁷ Massignon, bu iki isme ek olarak Ferkad es-Sebâhî, Habib el-Acemî, Utbetu’l Gulam, Riyah el-Kaysî ve eşini de dâhil etmiştir.³⁴⁸ Fakat bu isimlere neden nâsik denildiği ya da bu şahısları diğer âbidlerden ayırt edici özellikler belirtilmemiştir.

Öte yandan tabakâtlarda “nâsik” kavramı neredeyse hiç geçmemektedir. Tasavvuf eserlerinden ise *er-Riâye* ve *el-Lüma*’da bu meseleye değinilmiştir. Örneğin Muhâsibî “Nüsk ehlinin aldanması” başlığı altında nüssâktan olduğunu açıkça gösteren ve kendîni dindarlardan sayanların aldandıkları konulara değinmiştir.³⁴⁹ Benzer şekilde Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) “Rahat yaşamı terk konusundaki yanlışlar” başlığı altında nüsk ile gösteriş yapanların hatalarını anlatmıştır. Söz gelimi o, bazılarının tevekkülden önce kesbi zaruri görmek gibi kazançla ilgili yanlış düşüncelerini eleştirmiştir.³⁵⁰ Bu çerçevede mutasavvıfların nüssâka dair menfi yorumları ve tabakâtlarda “nâsik” lafzının geçmiyor olması, bu kavramın istismara açık ve menfî manalar çağrıştırıyor olmasından dolayı kullanılmadığına işaret

³⁴⁶ Attâr, *Tezkîre*, 403.

³⁴⁷ Câhız, *el-Beyan ve’t-Tebyin*, 1/363-365.

³⁴⁸ Massignon, *İslam Tasavvufu*, 56.

³⁴⁹ Muhâsibî, *Nefis Muhasebesi*, 520.

³⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma*, 563-564; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 498.

etmektedir. Ayrıca âbid lafzında nüssâkın mündemiç olması, nâsikin kullanılmasına ihtiyaç bırakmamıştır diyebiliriz.

f) Ubbâd

Tabakât ve tasavvuf eserlerinde ‘âbid, çok ibadet eden, ibadet ehli, çok namaz kılan, çok oruç tutan ya da çok hatim yapan’ vs. şeklinde pek çok ifadeyle karşılaşmaktayız. Bu ifadeler, yaklaşık 257 kişiyle ilgili kullanılmıştır. Ancak bunlara kimliği bilinmeyen zevât dâhil edilmemiştir. Bu noktada Kur’ân-ı Kerîm’in çok okunma meselesi, yukarıda ele alındığı için burada sadece namaz ve oruç ibadeti üzerinde durulmuştur. Öncelikle çok namaz kılanlara bakarsak âlim, vâiz, kâs ve sûfilerden pek çok ismin bu grupta yer aldığını görmekteyiz. Bunlardan bazıları için “namaz kılmakla ayakları şişen, yorgunluktan dolayı yatağına emekleyerek gelen, baygınlık geçirinceye kadar namaz kılan, secde organları nasır bağlayan, uzun süre kıyamda duran,” şeklinde nitelendirmeler de yapılmıştır. Bazılarının günlük 200, 300, 400 veya 1000 rekât namaz kıldıkları ifade edilmiştir. Örneğin Kehmes ed-Da’â, Mus’ab b. Sabit ve Serî es-Sakafî günlük 1000 rekât namaz kılanlardır.³⁵¹

Gecenin bir kısmını ya da tamamını namazla geçirenler yaklaşık 52 kişi olup bazıları şunlardır: Habib el-Acemî, Eyyüb es-Sahtiyânî, Mansûr b. el-Mu’temir, Safvan b. Süleym, Süleyman et-Teymî (ö. 143/761), Abdülmelik b. Cüreyc, Ebu Bekir b. el-Gassânî, Muğire b. Hâris, Abdülvahid b. Zeyd, Hüseyim b. Beşir (ö. 183/799), Râbia el-Adeviyye, Hasene el-Âbide (ö.?), Fudayl b. İyâz, Vekî b. El-Cerrah, İmam Şâfî, Ali b. Bekkâr, Ahmed b. Asım el-Antâkî, İmam Hanbel, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Osman el-Hîrî’dir.³⁵² Fakat Cüneyd’in günlük 300 ya da 400, İmam Hanbel’in de 300 rekât kıldığı gibi haberlere rastlamak mümkündür.³⁵³ Binaenaleyh listede âlim, vâiz ve bekkâûndan isimler ağırlıktadır. Tasavvuf ehlinden ise Habib, Râbia, Fudayl, Antakî, Cüneyd ve el-Hîrî bu gruptandır.

³⁵¹ Cevzî, **Allah Dostları**, 461, 864; Attâr, **Tezkîre**, 416; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 7/542.

³⁵² İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/260, 287, 441, 3/511-513, 4/500, 585, 7/350, 418; Cevzî, **Allah Dostları**, 447, 460, 484, 497, 507, 676, 734, 771, 852-853, 869, 923, 1080, 1113; Attâr, **Tezkîre**, 111, 126, 518-519; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 7/449, 452, 458, 470.

³⁵³ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 9/181; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/178; Cevzî, **Allah Dostları**, 561, 600; Attâr, **Tezkîre**, 518.

Yukarıdaki isimlere herhangi bir vakit gözetmeksizin çok namaz kılan yaklaşık 16 kişiyi daha ekleyebiliriz. Aralarında günlük 400, 500, 600 rekât namaz kılanlar vardır. Bahsi geçenler şunlardır: Ebû Cüheyr Mes'ud (ö.?), Râbia b. Ebi Abdurrahman, Ömer b. Dirhem (ö.?), Kürz b. Vebre, Mis'ar b. Kidâm, Mesrur b. Avâne (ö. 176/792), Verdad el-İclî, Bişr b. Mansûr, Münife bint Ebû Tarık (ö.?), Daygam b. Mâlik, Cerir b. er-Râzî, Muâze bint Abdullah (ö.?), Ümmü Talk, Yezid b. Harun, Ali b. Şuayb (ö.?), Cevhere el- Âbide.³⁵⁴ Bunlar arasında Ebû Cüheyr uzlet, Ali b. Şuayb ise seyahat ehli olduğu için tasavvuf ehliendir diyebiliriz.

Çok oruç tutanlara geldiğimizde öne çıkan yaklaşık 29 isimle karşılaşmaktayız. Bunlar: Fatıma bint Muhammed (ö.?), Mansûr b. el-Mu'temir, Utbetu'l Ğulam, Süleyman b. et-Teymî, Dâvûd b. Ebû Hind (ö.?), Amr b. Kays, Abdullah b. Avn b. Ertaban (ö. 151/768), Ali ve Hasan b. Salih, Abdullah b. Ebû Meryem (ö. 156/773), Muğire b. Hâris, Şube b. el-Haccac, İbrahim b. Edhem, Dâvûd-i Tâî, Zecle el-Âbide (ö.?), Abdullah b. Mübârek, Mus'ab b. Sabit, Acrede el- Âmiyye, Vekî b. el-Cerrah, (ö. 197/812), Ma'rûf-i Kerhî, Dârânî, Muhhâ (ö.?), Hasene el-Âbide, Râbia bint İsmail (ö.?), Ebû İshak İbrahim (ö. 265/898), Sehl b. Abdullah, Ebu'l Hüseyin en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Ca'fer el-Haddâd'dır (ö.?).³⁵⁵

Namaz mevzusunda olduğu gibi burada da sûfî, âlim, vâiz ve bekkâûndan şahıslar bulunmaktadır. Bazıları ömür boyu aralıksız, bazıları 60, 50, 40 ya da 20 yıl kesintisiz, bazıları iki günde bir oruç tutmuştur. Bu noktada tasavvuf ehline bakarsak ki bunlar: Utbe, İbn Edhem, Dâvûd, Ma'rûf, Dârânî, Sehl, en-Nûrî, Cüneyd ve Ebû Ca'fer'dir- Dârânî dışında hemen hepsinin -uzun süreler- gündüzleri kesintisiz oruç tuttuklarına dair rivayetler bulunmaktadır. Dârânî ise iki ya da üç günde bir oruç tutanlardandır.

³⁵⁴ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/550, 5/73, 461, 471; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 2/ 470, 475, 7/462, 471, 472, 597; Cevzî, **Allah Dostları**, 446, 571, 660-661, 677, 740, 765, 873, 874, 890, 901, 918, 929, 962, 974, 1001.

³⁵⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/287, 288, 302, 359, 3/513, 4/501, 5/55, 532, 598, 6/19, 315, 7/332, 333, 8/554; Cevzî, **Allah Dostları**, 460, 461, 476, 521, 545, 591, 612, 662, 734, 742, 760, 771, 853, 855, 860, 885, 899, 925, 931, 932, 1014, 1080; Attâr, **Tezkîre**, 342, 389-390; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/208, 217; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 109, 119. Çeşitli kaynaklarda Mimşâd ed-Dîneverî, Hişam b. Hassan ve Ebu Abdullah en-Nebâcî'nin de sürekli oruç tuttuğu zikredilmiştir. Bkz. İslam Alimleri Ansiklopedisi ve ehlisünnet büyükleri web sitesi.

Çok ibadet eden bağlamında şu ana kadar yer verdiğimiz isimlere bakarsak; gruplar arasında ayırım yapmak mümkün görünmemektedir. Bu çerçevede Kuşeyrî'nin “‘âbid’ bütün mezhepler tarafından sahip çıkılan bir lafızdır”³⁵⁶ sözü daha iyi anlaşılmaktadır. Yine de âbidler arasında en az sûfiler olduğu söylenebilir. Öte yandan tasavvuf ehlini ibadette ayırıştırıcı bazı hususlar bulunmaktadır. *Birincisi*: Açlıktır. Nitekim açlıkta sahur ve iftar olmadığı için oruçtan ayrılmaktadır. Bu meyanda Muhâsibî, oruçta da nefsin açlığa zorlandığını ve fakat oruçta Allah korkusu ve rızayı kazanma olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁷ Dolayısıyla oruçta sevap kazanmak ya da azaptan kurtulmak amaçlanmaktayken; Muhâsibî'ye göre açlıkta nefsi şehvetlerden alıkoymak amaçlanmaktadır. Buraya sûfilerin sebeplerin terki için açlığı tercih etmeleri de eklenmelidir. Bunlardan dolayıdır- ki Dârânî açlığın Allah'ın hazine gibi katında sakladığı ve ancak sevdiği kullarına ihsan ettiği bir nimet olduğunu belirtmiştir.³⁵⁸ Bu cihetten ıssız mekânlarda yaşayan zevât başta olmak üzere halvet/uzlet ehli sûfilerin azıksız seyahatleri ya da bulundukları mekânda açlığı tercih etmeleri, oruçtan ayrı değerlendirilmelidir. Aynı doğrultuda Süfyân-ı Sevrî'nin “En iyi ibadet halvetir”³⁵⁹ sözünde belirttiği gibi bazı âlim ve sûfiler, uzlet/halveti de bir ibadet olarak görmüşlerdir. Şu farkla ki: Bu halvet, -ulemânın aksine- tasavvuf ehline göre ibadet yapıldığı için değil; ibadet olmaksızın da bir ibadettir. Bu meyanda Ebû Abdullah el-Mağribî “dünyadan el çeken bir kimse hiçbir faziletli ameli olmasa da gönlünde dünya olan âbidlerden daha üstündür” demiştir.³⁶⁰ Bu nedenle Fudayl gibi sûfiler, farzların edası ve haramlardan kaçınmayı yeterli ve en faziletli amel görmüşlerdir.³⁶¹ Örneğin hep oturan; ama yaslanmayan ve sadece farzları kılan Kûfeli âbid gibi! Ona ‘biraz nafil kılın!’ denildiğinde ise: “Ben ona isyan ediyorum, değilim”³⁶² demiştir.

İkincisi: Zikir, murâkabe ve tefekkürün ibadet kapsamına dâhil edilmesidir. Bu husus Abdullah b. Hubeyk'in (ö. 196/812) niyetle ilişkilendirdiği “Az ibadet, çok

³⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 42; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 95; Ayrıca bkz. Serrâc, *el-Lüma*, 42; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 21.

³⁵⁷ Muhâsibî, *Helal Rızık*, 87.

³⁵⁸ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân (Trc.)*, VI/10.

³⁵⁹ Attâr, *Tezkîre*, 298.

³⁶⁰ Sülemî, *Tabakât*, 144; Attâr, *Tezkîre*, 679.

³⁶¹ Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 2/632.

³⁶² Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/185; Cevzî, *Allah Dostları*, 779.

tefekkür, inziva ve sükûta râğbet”³⁶³ unsurlarından ikincisidir. Nitekim kaynaklarda çok namaz kılmak yerine; uzun süreli zikir, tefekkür ve müşahedeyle vakit geçirenlerin ekseriyetle tasavvuf ehli oldukları görülmektedir. Örneğin Mâlik b. Dînâr, Dâvûd-i Tâî, -zikrini yavaşlattığı için kırk sene ekmek çiğnemeyen- Ali el-Curcânî (ö.?), Bâyezid, Musa el-Hazzâz (ö.?) ve -üç günde bir gece ibadetine kalkan ve gece namazıyla arama engel konuldu diyen- Dârânî gibi.³⁶⁴ Eşi namaz için çağırdığında: “Bizi bırak, yemeğin tadını çıkaralım”³⁶⁵ diyen Havârî de bunlara eklenebilir. Bu rivayetten başlangıçta inzivaya çekilip ibadetle meşgul olmuş biri olarak Havârî’nin riyâzet ve ibadet hayatının sürekli olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde çok namaz kılmadığı; ancak bütün geceyi ya da vaktinin çoğunu tefekkürle geçirdiği belirtilen İbrahim b. Edhem ve Ma’rûf-i Kerhî de yukarıdaki isimlere dâhildir.³⁶⁶ Zikir ve tefekkürle meşgul olmak, çok namaz kılan sûfiler için de geçerlidir. Örneğin Cüneyd-i Bağdadî halvetinin bir bölümünde kalp murâkabesiyle meşgul olmuşken, diğer bölümünü yatsıdan sabah namazına kadar kıyamda “Allah Allah” diyerek geçirmiştir.³⁶⁷ Böylece sûfiler, namaz ve oruç olmadığında bile ibadette kalma düşüncesini tatbik etmişlerdir. Bir başka deyişle sûfiler, fıkhıdaki kesintili ibadet anlayışı yerine daimî ibadet anlayışını benimsemişlerdir.

Sûfiler, yüksek makâmlara ya da Hakk’a vâsıl olmada ibadeti yeterli görmemişlerdir. Bilakis Fudayl b. İyâz ve Dârânî gibi isimler, Hakk’a gönül zenginliği, cömertlik, selim bir kalp, muhasebe ve cesaret vs. ile ulaşılır demişlerdir.³⁶⁸ Söz gelişi İbrahim b. Edhem’in namaz ve orucuyla değil; cömertlik ve doğruluğuyla arkadaşlarını geçtiğine dair rivayet burayla ilişkilendirilebilir.³⁶⁹ İbadetin mârifet için yetersizliğini belirtenler de olmuştur. Örneğin Bâyezid, saf mârifeti taşımaya uygun olmayan velilerin ibadetle meşgul edildiğinden bahsetmiştir. Yine o, hal ile ibadet eden

³⁶³ Rûzbihan el-Baklî, **Kitabü Meşrebi’l-Ervah**, I, 78 (Krş. I, 9); Massignon, **İslam Tasavvufu**, 118.

³⁶⁴ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/261, 7/321, 332-333, 598, 600, 8/136; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/229; Cevzî, **Allah Dostları**, 1085; Attâr, **Tezkîre**, 103, 226; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 7/479.

³⁶⁵ Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/301; Cevzî, **Allah Dostları**, 1138.

³⁶⁶ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 7/373, 8/17, 365; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/19, 93, 533; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/157; Cevzî, **Allah Dostları**, 1027.

³⁶⁷ Attâr, **Tezkîre**, 518-519.

³⁶⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/240, 7/338; Sülemî, **Tabakât**, 4, 607, 840; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/323.

³⁶⁹ İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 7/391; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/56.

âbidin kendisine ait bir sevabı olduğunu; hal içinde ibadet eden ârifin kemâlinin ise O'nunla O'na yaklaşmak olduğunu belirtmiştir. Bâyezid'e göre gece-gündüz ibadetle meşgul olan nefsiyle perdelenmiştir.³⁷⁰ Nitekim Bâyezid'in ibadetinin azlığıyla ilgili haberler de bu görüşü desteklemektedir. Söz gelişi Ahmed b. Harb "geceleri üzerinde namaz kılsın diye" Bâyezid'e bir hasır gönderdiğinde o: "Ben yer ve gök ehlinin ibadetlerini toplayıp yastığın içine, onu da başımın altına koydum!" demiştir.³⁷¹ Bu durumda sûfiler, Mansûr b. Ammâr'ın ifadesiyle her şeye nail oldukları halde ibadet etmişlerdir. Âbidlerin ibadeti ise bir dereceye ulaşmak içindir-³⁷² ki o derecenin cennet ümidi ve azaptan kurtuluş olduğu söylenebilir.

Bu konuda kimliği bilinmeyen zevât da önem arz etmektedir. Zira onlardan yaklaşık 182 kişi, âbid olarak nitelendirilmiştir. Fakat ibadet hayatlarına dair yeterli bilgi yoktur. Bu noktada menkıbelerde 'âbid' lafzı iki anlamda kullanılmış olabilir. *Birincisi*: Kul, yani herhangi bir insan/mahlûk, *ikincisi*: Çok ibadet eden! Bize göre bu grup hakkında âbid ekseriyetle ilk anlamıyla kullanılmıştır. Bu noktada H. Bayram Başer, ilk zühd kitapları ve tasavvuf eserlerinde sûfî ya da sâlik yerine abd lafzının kullanılmasını zühd ve dindarlığın özdeş kabul edilmesine bağlamıştır.³⁷³ Lakin gerek yukarda geçen sûfilerin söz ve menkıbeleri; gerekse kimliği bilinmeyen zevâta 'karşılaşılan herhangi biri' anlamında âbid denilmesi, durumun böyle olmadığına işaret etmektedir. Bu kapsamda Massignon, bazıları âbid olmakla birlikte hemen hepsi verâ ehlinden olan Yunus b. Ubeyd, Abdullah b. Avn b. Ertaban, Vuheyb b. el-Verd ve Hammad b. Seleme gibi şahısların zâhitliğe dair fikirlerle münasebetlerinin zayıf olduğunu belirtmiştir-³⁷⁴ ki biz de bu kanaatteyiz. Hülâsa âbid veya verâ ehli ile

³⁷⁰ Bu konuda Bâyezid'in söz ve menkıbeleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/39; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/628; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/109; Cevzî, **Allah Dostları**, 992; Attâr, **Tezkîre**, 237. Ayrıca Dârânî'nin Bâyezid'in yukarıdaki ifadesine benzer bir sözü için bkz. Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 416; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/518.

³⁷¹ Attâr, **Tezkîre**, 235. Aynı bağlamda Zünnûn'un da Bâyezid'e bir seccade gönderdiği ve fakat şeyhin bunu geri iade ederek: "Benim seccadeyle ne işim var, benim işime mesned, yani yastık yarar, gönderirsen ona yaslanırım, dedi. 'İş namaz kılma merhalesini aşip nihayete ulaştı' demek istedi." şeklinde bir haber vardır.

³⁷² Sülemî, **Tabakât**, 75; Attâr, **Tezkîre**, 507; Hücvirî, **Hakîkât Bilgisi**, 191.

³⁷³ Bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 46.

³⁷⁴ Massignon, **İslam Tasavvufu**, 58.

zâhitler arasında ortak yönler olsa da yukarda birkaçına yer verdiğimiz niteliklerden dolayı zâhid onlardan ayrılmaktadır.

2.3. İlk Zâhitler ve Mezhepsel Ayrımlar

Bu bölümde tabakât ve tasavvufî eserlerde yer almayan; ancak yerli ve yabancı çalışmalarda zâhid olarak nitelendirilen Hâriciyye, Mu'tezile ve Kerrâmiyye mensupları ile zikredilen mezheplere ya da Şia, Kaderiyye ve Cehmiyye'ye mensubiyeti olduğu iddia edilen vâiz, âbid ve sûfiler ele alınmıştır.

I. İslam Toplumunda İlk Ayaklanma: Zühd Cihetinden Haricîliğe Bakış

İsyancı olmalarıyla tanınan Hâricîlerden Abdullah b. Vehb er-Râsibî (ö. 38/658), Müslümanların 'Emr-i ma'ruf nehy-i münker' esasını bu dünyaya yaymak olduğunu ileri sürerek "halkı zalim olan bu yerden uzaklaşıp dağlara çıkmayı veya bid'atları reddederek Medâin'e gitmeyi" teklif etmiştir.³⁷⁵ Yine Ebû Ubeyde Müslim, özellikle fuhuş ve içkiye karşı sert tedbirler alınmasını isteyen Ebû Hamza eş-Şârî'yi (ö. 130/748) Emevî yönetimine karşı halkı tahrik etsin diye görevlendirmiştir.³⁷⁶ Nitekim onlar, sosyal ve siyasal mevzularda Kur'ân-ı Kerîm'in emir ve yasaklarına uyulmadığını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca zorunlu ihtiyaçları karşılama üzerine bir hayat benimseyen Hâricîler, yeme ve içmede lükse kaçmayı, imanının saflığı ve sadeliği ilkesine zıt bularak kötülemişlerdir. Bununla birlikte bu zümre riyâkârlık, kibir ve dünyaya bağlılık gibi ahlâkî noksanlıklara karşı çıkmada aşırı gitmiş ve şiddete başvurmuşlardır.³⁷⁷ Bu bağlamda Hâricîliğin hareket noktası takvâ, ihlas ve şecaat

³⁷⁵ Taberî, **Târîh** (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1879-1901, I, 3363 vd., 3368-3369, 3382, 3443; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, Köprülü Ktp., nr. 1172-1175, II, vr. 18a-b Ethem Ruhi Fırlalı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri** (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 64-66, 68, 84, 85; Fırlalı, "Abdullah b. Vehb er-Râsibî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (TDV Yayınları, 1988) Bu bağlamda Fazlur Rahman'ın dediği gibi: "onlar Kur'an'ın İslam ümmetine bir görev olarak verdiği 'iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama' yükümlülüğünün yerine getirilmesi üzerinde ısrarcıdır." Rahman, **İslam**, 259.

³⁷⁶ Fırlalı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**; Julius Wellhausen, **İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 82; İrfan Aycan, "Ebû Hamza eş-Şârî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/110.

³⁷⁷ Müberred, **el-Kâmil**, nşr. M. Ahmed ed-Dâî (Beyrut, 1406), II/744,929-930, III,1077-1197; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, **el-Egânî**, Beyrut 1374/1955, VI, 141; Makdîsî, **el-Bed've't-tarih**, V, 137; Bağdâdî,

olmuştur.³⁷⁸ İbadete düşkünlükleriyle de bilinen Hâricîler'in gündüzleri oruç, geceleri namazla ve devamlı Kur'ân-ı Kerîm okuyarak geçirdikleri nakledilmektedir.³⁷⁹ Bütün bunlar, Hâricîlerin zâhid oldukları fikrine sevk etmektedir. Lakin onlar, zâhidâne bir hayattan ziyade Hz. Peygamber döneminde yaşanan dindar ve sade bir hayat için ayaklanmışlardır. Öte yandan açlık, samt ve uzlet gibi zühdün temel unsurları Hâricîler'de yoktur. Bu gibi nedenlerden dolayı Hâricîler'e zâhid yerine dindar ya da âbid denilmesi iktiza etmektedir.

II. Mu'tezile ve Mu'tezîlikle İtham Edilenler

Mu'tezilenin bahusus ilk mensuplarının zâhid olduklarını dile getiren yerli ve yabancı pek çok araştırmacı bulunmaktadır. Örneğin Goldziher, Mu'tezile'yi "insanlardan ayrılarak bir köşeye çekilen zâhitler" olarak nitelendirmiştir.³⁸⁰ Sarah Stroumsa ve Melchert de buna yakın bir görüştedir.³⁸¹ Hâlbuki i'tizal tarafsız kalmak veya kaçınmak anlamındayken; zühd dünyayı küçümseme ve terk anlamına gelmektedir. Öte yandan Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) i'tizal ettiği Hasan-ı Basrî'ye de zâhid denilmesi bu argümanı zayıflatmaktadır³⁸² ki Vâsıl, zühdünden dolayı

el-Fark (Abdülhamid), 84-87; Şerif el-Murtaza, **Emali'l Murtaza** (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1373/1954, I, 636, 639; Şehristânî, **el-Milel (Kilânî)**, I, 118-122; İbn Hallikan, **Vefâyât (Abdülhamid)**, III, 256; İbn Hacer, **Tehzibü't-tehzib**, VIII, 128; a.mlf., **Usânü'l-mizan**, IV, 438-439; **el-'Uyun ve'l-Hadâik**: (nşr. Ömer es-Said), Leiden 1804, 73; Azmi M. S. es- Salihî- Mustafa Öz, "Hâricîler" (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1997); Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", **Usul İslam Araştırmaları** 11/11 (2009), 46.

³⁷⁸ Muhammed Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 72-73; Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", 46; Müberred, **el-Kâmil**, III/1174-1175.

³⁷⁹ Müberred, **el-Kâmil**, III/1098; Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", 46; Salihî- Öz, "Hâricîler", 16/175; Fığlalı, **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, 64-85; Fığlalı, "Abdullah b. Vehb er-Râsibî".

³⁸⁰ Goldziher, **el-Akide ve's-Şeria**, 100 vd; İrfan Abdülhamid, **İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem (Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 398, vd.; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", **Jerusalem Studies in Arabic and İslam**, XIII (1990), s.272 vd. Osman Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", **Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 1/10 (2003), 105.

³⁸¹ Stroumsa ve Melchert'in görüş ve delilleri için bkz. Melchert, "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı", çev. Abdulvahap Özsoy, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 22 (2004), 301-320 Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazilah, Reconsidered," **Jerusalem Studies in Arabic and İslam**, no. 13 (1990): 265-93.

³⁸² Carlo Alphonso Nallino, "Bubus fi'l-Mutezile" (**et-Turasu'l-Yunani fi Hadarati'l-İslamiyye** içinde) Arapça'ya çev. A. Bedevi, Kahire 1965, 179 vd., Rahman, **İslam**, 110; Adam Mez, **Hadarat el-İslamiyye fi'l-Karni'r-Rabii-hicri ev Asrin nebdati fi'l-İslam**, çev. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride (Kahire, 1366), II/16; Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", 105; Melchert, "Origins and Early Sufism", 5.

Hasan-ı Basrî'den uzaklaşmış değildir. Bu kapsamda Florian Sobieroj ve Melchert gibi araştırmacılar, zâhid Mu'tezilîlerle birlikte sûfî Mu'tezilîlerden de bahsetmişlerdir. Bu bakımdan Sobieroj, tasavvuf ve Mu'tezile'nin ortak köklere sahipken; Mihne olaylarında (ö. 218/833) ayrıldıklarını iddia etmektedir.³⁸³ O, kökenle ilgili iddiasını Vâsıl b. Atâ'nın Hasan-ı Basrî talebesi olmasına dayandırmıştır. Ayrıca yünden hırka giyen Mu'tezilîlerden hareketle onların sûfî olduklarını belirtmiş ve bu konuda Mu'tezilî şair Ebû Amr Külsüm el-Attabî'yi (ö. ykş. 208/823) örnek vermiştir. Fakat yün ya da sûf giymek, zâhid ya da sûfî olmak için yeterli değildir. Nitekim Külsüm'ün halifenin teveccühü için uğraşan biri olması,³⁸⁴ sûfilikle bağdaşmamaktadır. İkinci olarak Mansûr b. Ammâr'ın misal verildiğini görmekteyiz.³⁸⁵ Mansûr, tabakâtlarda adı geçen âbid ve vâizlerdendir; ancak Mu'tezilî olduğuna dair herhangi bir haber bulunmamaktadır. Öte taraftan Mansûr'un Kur'ân'ın mahlûk olduğunu reddetmesi,³⁸⁶ Mu'tezilî olmadığının bir göstergesidir. Bu çerçevede Melchert da şöyle der:

*“Klasik sûfilerin ehli hadise seleflerinden daha yakın oldukları aşikârdır. Özellikle, kesb hususunda ehli hadisle keskin ihtilafları olan Kerrâmî ve Mu'tezilî sûfileri düşünüyorum. Mu'tezile rasyonalist din anlayışından dolayı çok meşhurdur. Fakat onlar, şüphesiz isimleri günahkâr toplumdan uzaklaşma anlamına gelen bir mistik hareket olarak işe başlamışlardır. Ancak onlar genel mistik gelenekten 8. yy. 'ın sonlarında tedricen ayrılmışlardır.”*³⁸⁷

Böylece Melchert (Sobieroj gibi) Kerrâmiyye ve Mu'tezilî âlimlerin sûfilerin selefleri olduklarını iddia etmiştir.

Yukarıdaki iddialar çerçevesinde zühhd, takvâ ve ahlâkî yönleriyle öne çıkarılan bazı Mu'tezilîler şunlardır: Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Bîşr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Ebû Mûsâ İsâ b. el-Murdâr (ö. 226/841), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/849), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Ca'fer b. Harb, Ebû İmran Musa er-Rakkâşî (ö.?). Binaenaleyh onların ortak özellikleri: **a)** davetçi olmaları (iyiliği emir kötülüğü nehiy yapmaları), **b)** bu davetçi sistemi desteklemek adına para biriktirmeyip infakta bulunmaları, **c)** idarecilerden gelen yardım ve hediyeleri şüpheli olduğu

³⁸³ Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, çev. Salih Çift, **UÜİFD X/1** (2001), 273 vd.; Aydın, “Mu'tezilî Anlayışta Zühhd ve Takva Boyutu”, 100.

³⁸⁴ Bağdâdî, **Târihu Bağdad**, I-XIV, Kahire 1349/1931, XII; 488; van Ess, **a.g.e.** II, 100. Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, 274

³⁸⁵ Van Ess, **a.g.e.** III, 102 v.d. Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, 274.

³⁸⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 9/326; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/425.

³⁸⁷ Melchert, “Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı”, 317-320.

gerekçesiyle kabul etmemeleri, **d)** âbid olmaları, **e)** eğitim ve fikrî gelişim için kimi zaman susmakla birlikte güçlü hatip ve vâiz olmaları, **f)** idarecilerle iyi ilişki kurmalarına rağmen; onlardan menfaat beklememeleri, **g)** yönetimle ters düştükleri zaman o bölgeyi küfür ve fisk diyarı ilan etmeleri³⁸⁸ vs.

Belirtilen özelliklere bakıldığında ilk Mu'tezilîlerin dindar, âbid ve kısmen verâ ehli oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Mu'tezile'den bazılarının kesbin terkinin savunması verâlı olmalarına dayandırılmıştır. Çünkü onlar, fisk diyarındaki kazancı mekruh gördükleri için "kesbin terki gerekir" demişlerdir. Buna mukabil şehrin fisk diyarı olduğunu dile getiren herhangi bir tasavvuf ehliyle karşılaşmış değiliz. Fakat -propagandasını yapmaksızın- tevekkül amacıyla kesbi terk eden pek çok sûfî bulunmaktadır.³⁸⁹ Bu noktada Sobieroj, Şakîk-i Belhî örneğini vererek bazı sûfîlerin İslam diyarındaki her şeyi gayr-ı meşrû gördükleri için kazancı terk ettiğini iddia etmiştir.³⁹⁰ Oysa ki Şakîk'in tevekkül için kesbi reddettiğine daha önce yer vermiştik. Mu'tezilîler ve sûfîleri ayrıştıran ikinci husus: Tasavvuf ehli olabildiğince sosyal, siyasal ve ilmî aktivitelerden uzak kalmışken; Mu'tezilîlerin "köşelerine çekilmedikleri, hayatın içinde aktif bir şekilde hem ders alarak hem de ders vererek yer aldıkları, dönemlerindeki halifelerle -menfi ya da müspet yönde- aktif olarak irtibatla oldukları kaynaklarda geçmektedir."³⁹¹

Bu meselede mutasavvıfların selefleri kabul ettikleri pek çok isme yer vermelerine rağmen Mu'tezile âlimlerine yer vermemiş olmaları da yukarda geçen

³⁸⁸ Bütün bu konularda bkz. Kâdi Abdülcebbar, **Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Fuad Seyyid (Tunus, 1393), 239-283; Hüseyin Maraz, **Akli Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vasıl bin Ata** (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 94-95; Abdunasır Süt, **Basra ve Mutezile (İlk Üç Asır)** (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 199; İbn Murtaza, **Tabakattu'l-Mutezile**, I/77, 340 vd.; İbnü'l Murtaza, **Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi**, çev. Hüseyin Maraz (Endülüs, 2018), 50-84; Câhız, **el-Beyan ve't-Tebyin**, I/340; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed (Beyrut, 1410), I/61; Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, 152 ve 166.

³⁸⁹ Bu bağlamda Muhâsibî, Fudayl b. İyâz, İbrahim b. Edhem ve Bîşr el-Hâfî'ninde içlerinde olduğu zâhid, âlim ve sûfîleri sıralamış ve: "Bunlara göre bu yönetici salih ve muttaki bir kimse olursa bu durum halk için çok iyi olur. Ama günahkâr ve kötü biri olursa da halka zulmü çok olur. Böyle durumlarda yine de ona itaat etmek, isyan ederek toplumu bölmek, cemaatten ayrılmamak gerekir. Böyle bir yöneticinin devletinde alışveriş ve ticaret yapmak, sanat ve zanaat icra etmek caizdir..." demiştir. Muhâsibî, **Helal Rızık**, 58.

³⁹⁰ Aydınli, "Mutezili Anlayışta Zühhd ve Takva Boyutu," 116.

³⁹¹ Elif Havva Akın, "Mu'tezile ve Tasavvuf İlişkisi Bağlamında Züht Kavramı", **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2014, 3-4, 98-99.

iddiayı çürütmektedir. Bu meyanda sadece *Sıfatu's-safve*'de yer alan Ca'fer b. Harb bir istisna olmuştur. Mu'tezilî kaynaklara göre Ca'fer, zühd konusunda Murdar'dan etkilenmiş ve babasından kalan bütün mirası dağıtmıştır.³⁹² Ömrünün sonlarında ise zühde temayülü giderek artmış ve sahip olduğu her şeyi terk etmiştir. Hatta bazı vakitler -kendisine bir gömlek getirilinceye kadar- soyunup suda oturduğu nakledilmiştir. Bu davranışının babası ile sultan arasındaki dostluktan kaynaklandığı ifade edilmektedir.³⁹³ Yine bu süreçte insanlardan uzaklaştığı, kelimanın ince konularını konuşmadığı; sadece ilim öğrenme ve insanlara nasihate yöneldiği rivayet edilmiştir.³⁹⁴ Ca'fer'e oldukça az yer verilen *Sıfatu's-safve*'de ise daha farklı bir anlatıyla karşılaşmaktayız. Öncelikle Ca'fer'in Murdar'la olan ilişkisine değinilmediğini ifade edebiliriz. Öte taraftan Ca'fer'in zühde yönelmesi, sultanın büyük bir işini yürüttüğü esnada gösterişle yürürken bir adamın Hadid/16. âyet-i kerîmesini okumasına dayandırılmıştır. Bunun üzerine o, formasını çıkarıp Dicle suyuna girmiştir. Ardından bütün malını dağıtmış ve ölünceye kadar kendini ilim ve ibadete vermiştir.³⁹⁵ Nitekim Ca'fer'in ömrünün sonlarında kendini ilim ve ibadete verdiğinde bütün kaynaklar mutabıktır. Öte yandan Ca'fer'in zühd hayatına dair emareler yok denecek kadar azdır. Çünkü o, uzlet yaşamamış ve kesbi de terk etmemiştir. Lakin dindarlığın bir neticesi olarak şüphelileri terk ettiği açıktır. O halde Ca'fer, zâhid olmaktan ziyade verâ ehli bir dindardır diyebiliriz.

Mu'tezilî âlimlerden sonra tasavvufî eserlerde mezhepsel bağı zikredilmeyen; ancak çeşitli kaynaklarda Mu'tezilî olduğu zikredilen iki isme daha rastlamaktayız. Bunlardan biri Amr b. Ubeyd'le dostluk kurduğu belirtilen Abdülvahid b. Zeyd'dir. Rivayetlere göre Abdülvahid, kesb konusunda Mu'tezilî görüşe meyletmıştır. Ayrıca “Allah (dilerse) kulları dalâlete düşürür” demeyi Allah'ı tenzihle bağdaştıramadığı için

³⁹² İbn Hazm, **el-Fazl (Umeyre)**, II/309; III/178; IV/197; Bağdâdî, **Tarihu Bağdad**, VI/162; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, **Usûlu 'd- din**, nşr. Hans Peter Linss, Kahire 1383/1963, 113; Nesefî, **Tebsiratü 'l-edille**, Raşid Efendi Ktp., nr. 496, vr. 80b; Şehristânî, **el -Milel**, I/31-60; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakatü 'l-Mu'tezile**, 74-85; a. mlf., **el-Münye ve'l-emel**, Rabat 1912, 41-43; Cihat Tunç, “Ca'fer b. Harb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/550-551; Aydınlı, “Mutezili Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu,” 115.

³⁹³ İbnü'l Murtazâ, **Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi**, 79-80.

³⁹⁴ İbnü'l Murtazâ, **Tabakatu'l-Mu'tezile**, 73-74; İbnü'l Murtazâ, **Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi**, 79-80. Akın, **Mutezile ve Tasavvuf İlişkisi Bağlamında Zühd Kavramı**, 95.

³⁹⁵ Cevzi, **Sıfatü's-safve**, 2/469; Cevzi, **Allah Dostları**, 630.

Mu'tezilî olduğu da iddia edilmiştir. Ancak bir başka rivayette Abdülvahid'in 'i'tizâlî' görüşlerinden dolayı Amr b. Ubeyd'le ilişkisini kestigi nakledilmiştir.³⁹⁶ Aslında Abdülvahid âbid, vâiz ve bekkâûn vasıflarıyla öne çıkanlardandır. Aşağıda geleceği üzere bu vasıfları haiz pek çok kişi ya Mu'tezile ya da Kaderiyye'den olmakla itham edilmiştir. Öte yandan bu kimseler, zâhid olarak da nitelendirilmiştir. Lakin zühdün iktiza ettiği açlık, fakirlik ve uzlet/halvet izlerinin olmadığı bu şahıslara zâhid denilmesi galat-ı meşhur bir durumdur.

Amr b. Ubeyd'in arkadaşları arasında zikredilen ikinci isim Muhammed b. es-Semmâk'tır.³⁹⁷ Nitekim Semmâk da âbid, havf ehli ve vâiz olmakla öne çıkanlardandır.³⁹⁸ Ancak onun durumu Abdülvahid'den biraz farklıdır. Çünkü bir rivayette Semmâk'ı kâs olarak nitelendiren Bişr-i Hâris'in kâs olanları Ehl-i sünnetten görmediği dolaylı bir şekilde anlaşılmaktadır.³⁹⁹ Fakat bu durumu izah edecek ya da destekleyecek başka bir habere rastlamış değiliz. Bahsi geçen rivayeti paranteze alsak bile aslında Mu'tezilî olarak görülen kişilerin irşad (iyiliği emredip kötülükten sakındıran), vâiz, havf ve bekkâûn gibi vasıfları, insanı eylemlerinin asıl fâili olarak gören Mu'tezilî görüşe yakın durmaktadır. Nitekim Kelâbâzî (ö. 380/990):

*“Tevbenin şartları ve küçük günahların affedilmesi bahsinde şiddet gösteren ve katı davranan sûfiler, (Mu'tezile gibi) (ve ilahi tehdidin) gereğini Allah üzerine vacip gördükleri için böyle davranmış değillerdir. Tersine böyle yapmakla yasaklanan şeylerin işlenmesine son verme konusunda Allah'ın hakkına riayet etmenin farz olduğu kanaatini telkin etmek için günahları büyük göstermek istemişlerdir.”*⁴⁰⁰

demiştir. Ona göre Rablerine karşı en çok hüsnü zanda bulunanlar da nefisleri için en fazla endişe duyanlar da sûfilerdir.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, **Câmi' u'r-resâ'il**, (Cidde, 1984), II/238; a.mlf., **Mecmû u fetâvâ**, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad 1381-86, XI/6. Zehebî, **A'lâmü'n-nübelâ'**, VII/178. Münâvî, **el-Kevâkib**, I/135. Ma'sûm Ali Şah, **Ṭarâ'ik**, II/93. Uludağ, “Abdülvâhid b. Zeyd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/282.

³⁹⁷ İbnü'l-Murtazâ, **Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile**, 42.

³⁹⁸ Bu ikisi hakkında İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/569-585, 6/340-348; Cevzî, **Allah Dostları**, 774-869; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 7/463, 8/89.

³⁹⁹ Bu meyanda Bişr-i Hâfi'nin Semmâk ve Mansûr b. Ammâr'ın meclislerine katılan bir adamdan Ehl-i sünnet olduğunu öğreninceye kadar yüz çevirdiği nakledilmiştir. Bkz. Mekki, **Kalplerin Azığı**, 150.

⁴⁰⁰ Bu doğrultuda Kelâbâzî, sûfilere göre Allah'ın tehditleri sadece kendilerini, müjdeleri ise kendilerinin dışındakileri ilgilendirmektedir demiştir. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, 86-87.

İlk zâhitlerin Mu'tezile'den ziyade Kaderîlikle itham edildiğini görmekteyiz. Massignon bu durumu şöyle açıklamıştır:

*"Hicretin II. asrında sûfîlerin halkı tevbe ve pişmanlığa davet eden vaazları ve nafile tarzındaki toplantıları, onların "Va'idiyye" gibi addedilmelerine ve "yarım kaderiler" gibi Kaderiyye ile karıştırılmalarına sebep olmakta idi (Hasan-ı Basrî'den Salih el-Mürri'ye kadar)."*⁴⁰¹

Bu kapsamda H. 130-300 arası Kaderiyye'den oldukları zikredilen isimlerden tespit ettiklerimiz şunlardır: Fadl b. er-Rakkâşî,⁴⁰² Haccac b. Furâfisa, Sevr b. Yezid (ö. 150/767), Salih b. Beşir el-Mürri ve Muhammed b. Abdurrahman b. Muğîre (ö.?). Bunlar arasında Haccac ve Salih, Massignon'un yarı kaderîler listesinde yer almaktadır.⁴⁰³ Bu minvalde Fazl'ın Vâsıl b. Atâ gibi ünlü hatiplerden olduğu ve mezhebinin propagandasını yaptığı kaydedilmiştir.⁴⁰⁴ Süfyân-ı Sevrî'nin 'dostluğundan sakının' dediği Sevr b. Yezid'in ise bu görüşlerinden vazgeçtiği nakledilmiştir.⁴⁰⁵ Ancak bu haberlerin hiçbiri ne tabakât ne de tasavvufî eserlerde geçmektedir. Bir istisna olarak *Sıfatü's-safve*'de İbnü'l-Muğîre'nin Kaderiyye'den olmakla itham edildiği zikredilmiştir.⁴⁰⁶ Binaenaleyh Rakkâşî, Sevr ve Salih vâiz, havf ehli ve bekkâûndan olmada ortaklırlar.⁴⁰⁷ Aynı şekilde İbnü'l-Muğîre de iyiliği emreden kötülükten sakındıranlardandır.⁴⁰⁸ Massignon'un belirttiği gibi bu özellikler, adı geçen şahısların Kaderiyye'den (ya da Mu'tezile'den) oldukları iddiasına yol

⁴⁰¹ Massignon, **İslam Tasavvufu**, 63. Bu meyanda Nazif Şahinoğlu, Basra ekolünün niteliklerini aktarırken: "Muayyen bir ölçü dâhilinde gerçekçi ve tenkitçi olan... İnanç ve ahlâkta Mu'tezile ve Kaderiyye'ye meyledip, ahkâmda ise Sünniliğe bağlıydı... Bu ekol'de, hocalık ve manevi liderlik yapanlar arasında sırasıyla Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Vâsî, Mâlik b. Dînâr, Ferkadu's-Send, Fadlu'r-Rekkaşî, Rabah b. Ömer el-Kaysî, Salih el-Murrî, Abdulvahid b. Zeyd v.b. bulunuyordu." demiştir. Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "İslam'da Tasavvufun Yeri ve Önemi", **II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı**, (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1997), 163. İfadelerde Şahinoğlu'nun herhangi bir ayrıştırmaya gitmeden zikrettiği isimleri bir yönden Mu'tezile diğer yönden Sünnî olarak nitelendirmesi oldukça şaşırtıcıdır. Zira öncelikle bir kişinin hem Mu'tezilî hem Sünnî olması mümkün müdür? diye bir sorun ortaya çıkmaktadır. İkincisi zikredilen şahısların neden Mu'tezile ya da Kaderiyye'den olduğuna dair deliller sunulmamıştır.

⁴⁰² Yahyâ b. Main, **Tarih**, II/ 626; İbn Ebi Hatim, **a.g.e**, IX/81

⁴⁰³ Massignon, **İslam Tasavvufu**, 57.

⁴⁰⁴ Rakkâşî hakkında bkz. Buhârî, **Tarih**, VII/118; Cirit, **a.g.e**, 160; İpek, "Vâsıl b. Atâ'nın 'Râ'sız Hutbesi'", **He Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]** 34 (2015), 200.

⁴⁰⁵ Sevr b. Yezid hakkında bkz. İbn Ebi Hatim, **el-Cerh ve't-ta'dil**, II/468, 469; Zehebî, **Siyerü a'lâmi'n-nübelâ**, VI/345; Mustafa Öztürk, "Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri", **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12/23 (2013), 22.

⁴⁰⁶ Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/175; Cevzî, **Allah Dostları**, 460.

⁴⁰⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/503-590, 5/19-21; Cevzî, **Allah Dostları**, 886; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 9/326.

⁴⁰⁸ Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/175; Cevzî, **Allah Dostları**, 460.

açmıştır. Öte yandan Haccac dışında bu şahısların zühd yaşamlarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Haccac'ın ise uzun süre aç ve susuz kaldığına dair birkaç haber bulunmaktadır.⁴⁰⁹ Buna göre onun riyâzet ehlinde olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Cehmîlik ile itham edilen tespitimize göre sadece Bîşr b. es-Serî olmuştur. Tabakâtlarda âlim, âbid ve vâiz özellikleriyle öne çıkan Bîşr, nakledildiğine göre ru'yetullah konusunda tevakkuf ettiği için Cehmîlik ile itham edilmiştir.⁴¹⁰

Üçüncü olarak Mürcî oldukları ileri sürülenlerle devam edeceğiz- ki burada ilk dönem Hanefiliğine mensup olanlar kastedilmektedir. Mürcî oldukları belirtilen şahıslardan tespit ettiklerimiz şunlardır: Süleyman b. et-Teymî, Ömer b. Zer, Abdülaziz b. ebi Revvâd, Ebû Hâşim es-Sûfî, Dâvûd-i Tâî, Ahmed b. Harb (ö. 234/848) ve Yahyâ b. Muâz'dır.⁴¹¹ Massignon, bunlar arasında Süleyman'ı Sünnî kussâs; Ebû Hâşim ve Dâvûd-i Tâî'yi Sünnî sûfîler olarak yarı Mürcîler listesine eklemiştir.⁴¹² Bu meyanda âbid ve havf ehli bir vâiz olarak Süleyman'ın sûfî/zâhitlerden ayrıştırılması doğru bir tespittir. Öte taraftan (Dâvûd hariç) zikredilen isimlerin Ebû Hanîfe ya da Hanefiliğe yakınlığına dair tabakât ya da tasavvuf eserlerinden gelen herhangi bir bilgi elimizde mevcut değildir.

Rivayetlerden mezhepsel bağlarıyla itham edilenlerin çoğunun vâiz, havf ehli, bekkâûn ve âbid sınıfından olduğu anlaşılmaktadır. Buna mukabil tasavvuf ehli, genel itibarıyla Ehl-i sünnet'tendir. Ancak kimliği bilinmeyen zevât başta olmak üzere mezhepsel bağı bilinmeyen pek çok sûfî bulunmaktadır. Bazıları da önceden bir

⁴⁰⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/108; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/369; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 340; Cevzî, *Allah Dostları*, 879; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 8/56.

⁴¹⁰ Yahyâ b. Ma'in, *et-Târîh*, II/188, no: 3879, I/79, no:195; Mehmet Çınar, "Ehli Bid'at Olarak Cerh Edilen Râviler ve Rivayetlerinin Değeri – Hâricî, Cehmî, Mürcî Raviler Örneğinde" *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008).

⁴¹¹ Bu isimler ve mezhepleri hakkında bkz. İbn Sad, *et-Tabakât*, IV/166-168, V/493, VI/362; İclî, *es-Sikât*, 356; Zehebî, *Siyer*, VII/444-445; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II/136-138; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VII/184-187; Münâvî, *el-Kevâkib*, I/129; Mustafa Bilgin, "Abdülaziz b. Revvad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/189-190; Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV/118; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I/149; Abdylkader Durguti, "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi", *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, Bursa 2018, 43-44; Mutahhar b. Tâhîr el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Bursaid, V/144-145; Salih Çift, "Yahyâ b. Muâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/258.

⁴¹² Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1/167; İbn Kuteybe, *Kitabü'l-Maarif*, 240. Massignon, *İslam Tasavvufu*, 58.

mezhebe bağılı olmasına rağmen; tasavvufa intikaliyle mezhepsel bağıını terk etmiştir, söz gelişi önceleri Hanefî olan Dâvûd-i Tâî ve Bâyezid gibi.⁴¹³ Şîî kaynaklar Bâyezid'i Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) talebeleri arasında gösterse de tarihsel olarak bu mümkün değildir.⁴¹⁴ Şakîk-i Belhî'nin ise başlangıçta Irak Rey okulundan; sonra da hadis ehlinde olduğu nakledilmiştir.⁴¹⁵ Fakat bunların dışında detaylı bilgilere vâkıf değiliz.

III. Kerrâmîler ve Zâhid/Sûfîlerin İlişkisi

Tabakât ve tasavvuf eserleri hariç yerli ve yabancı pek çok çalışmada Kerrâmîler zâhid kategorisine dâhil edilmiştir.⁴¹⁶ Bu kapsamda Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) hakkında pek çok çalışma da yapılmıştır.⁴¹⁷ Bu nedenle bu bölümde İbnü'l Kerrâm'dan ziyade onun tasavvuf ehliyle olan ilişkisine değineceğiz. Binâenaleyh Kerrâmîlerle ilgili bütün çalışmalarda Muhammed b. Kerrâm'ın öncelikle Ahmed b. Harb'le olan ilişkisinin öne çıkarıldığını görmekteyiz.⁴¹⁸ İkinci olarak onun Yahyâ b. Muâz'la güçlü bir ilişkisi olduğu nakledilmiştir.⁴¹⁹ Ancak tabakât ve

⁴¹³ Hâce Abdullah Herevî, **Tabakâtü's-şûfiyye**, nşr. Muhammed Server Mevlâî (Tahran, 1943), 104; Câmî, **Nefehât**, 171, 190.

⁴¹⁴ Hânsârî, **Ravzâtü'l-cennât**, Tahran 1304/1887, V/281. Uludağ, "Bâyezid-i Bistâmî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/238-239. Bu bağlamda eş-Şeybî, Bâyezid'in düşünceleri ile Şîilik arasında kuvvetli bir münasebet olduğunu ileri sürmüştü; (Kâmil Mustafa eş-Şeybî, **eş-Şıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'**, I-II, Bağdad 1963-64; Beyrut 1982; I/33, 78; Uludağ, "Bâyezid-i Bistâmî", 240.) lakin delillendirmeleri zayıf kalmıştır.

⁴¹⁵ Câmî, **Nefehât**, 181.

⁴¹⁶ Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi", 442-443; Hüseyin Doğan, "Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufi Düşüncesinin Temelleri", **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 6/12 (2019), 4-15.

⁴¹⁷ Muhammed b. Kerrâm'la ilgili bkz. Bağdâdî, **Burhân**, 6/251; Yaltkaya, "Kerrâmîler", 2. Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl**, I/106, IV/21-22; İbn Asâkir, **Târîhu Dimaşk**, XV/877-879. Tâcüddîn Sübkî, **Tabakâtü's-şâfi'iyye**, Kahire 1964, II/304-306; Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm," **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/546; Doğan, **Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufi Düşüncesinin Temelleri**, 7-8. Bu konuda ayrıca bkz. Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, 101-102; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmîyye", 446.

⁴¹⁸ Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, XI/33; Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, IV/118; Kutlu, **Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 231; D. S. Margoliouth, "Kerrâmîyye", **İA**, İstanbul 1977, VI/594; Durguti, "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîyye Mezhebi", 43-44; Subkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, 2/303; Doğan, **Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufi Düşüncesinin Temelleri**, 7-8; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmîyye", 444.

⁴¹⁹ Doğan, **Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufi Düşüncesinin Temelleri**, 14-15.

tasavvuf eserlerinde ne Ahmed b. Harb'in ne de Yahyâ b. Muâz'ın İbnü'l Kerrâm'la olan ilişkisinden söz edilmiştir.

Bu meselede ilk olarak Ahmed b. Harb'ten bahsedersek; sadece *Tezkiretü'l-evliyâ*'da müstakil olarak kendisine yer ayrıldığını ifade etmeliyiz. Attâr'ın naklettiğine göre o, verâ, takvâ, havf ve zikir ehli, âbid bir kimsedir. Bu bağlamda onun cennet ümidi ve cehennem korkusuyla ömrü boyunca uyumadığı rivayet edilmiştir.⁴²⁰ Lakin bu uykusuzluğun detayları belirtilmemiştir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Ahmed b. Harb zühtten ziyade dindar ve âbid olmasıyla öne çıkmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Harb ve İbnü'l-Kerrâm arasında bir irtibat olsa bile İbnü'l-Kerrâm'ın âbid ve vâiz yönüyle Ahmed b. Harb'ten etkilenmesi muhtemeldir.⁴²¹

Kerrâm'la ilgili sıkça dile getirilen diğer isim Yahyâ b. Muâz'dır. Massignon ve bazı araştırmacılar Yahyâ'yı Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olarak tanıtmışlardır.⁴²² Fakat tasavvufi kaynaklarda Yahyâ'nın Ahmed b. Harb'in talebesi olduğu nakledilmektedir.⁴²³ Bu meyanda kaynaklarda Yahyâ (Ahmed b. Harb gibi) zâhid olarak nitelendirilmesine rağmen;⁴²⁴ onun fiilen zühd yaşadığına dair söz veya menkıbelere rastlamış değiliz. Öte taraftan Yahyâ ve Kerrâm arasında irtibat kurmaya çalışan Massignon, zenginliği fakirlikten üstün tutmasından hareketle Yahyâ'nın

⁴²⁰ Attâr, *Tezkîre*, 371-375.

⁴²¹ Chabbi, "Remarques", 30; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 102; Massignon, *İslam Tasavvufu*, 149.

⁴²² Massignon bu konuda Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin: "Kalbin kuvveti şu beş şeye bağlıdır: Kur'ân'ı tefekkür ile okumak, mideyi boş bırakmak, ibâdet için gece kalkmak, seher vaktinde huzur-u ilâhîde boynu bükük ibâdet ve zikretmek, sâlihlerin meclisine devam etmek." sözünü Kerrâm'ın görüşleriyle ilişkilendirmiştir. Bkz. Massignon, *İslâm Tasavvufu*, 135-136; Durguti, *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*, 54-55. Fakat bu sözde belirtilenleri (sadece Kerrâm'da değil) diğer âbid ve vâizlerin sözlerinde de bulmak mümkündür. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi/ Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1995), 106.) ve Seyyid Hüseyin Nasr da ("İran'da Tasavvufun Tarihi", *Makaleler II*, trc. Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1997, 138) herhangi bir kaynak zikretmeksizin Yahyâ b. Muâz er-Râzî'yi İbn Kerrâm'ın (ö. 255/869) talebesi olarak göstermişlerdir.

Durguti de Yahyâ b. Muâz'ı İbn Kerrâm'ın öğrencileri arasına almıştır. Bkz. *Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi*, 54.

⁴²³ Attâr, *Tezkîre*, 287-288; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi", 446.

⁴²⁴ Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/90; Cevzî, *Allah Dostları*, 976; Attâr, *Tezkîre*, 455; Hücvirî, *Hakîkât Bilgisi*, 187.

İbnü'l Kerrâm'ın mülâhazasını kabul ettiğini ileri sürmüştür.⁴²⁵ Ancak Yahyâ'nın bu görüşünün farklı bir nedeni olduğundan daha önce söz etmiştik. Bu çerçevede kesb meselesinde birbirine zıt düşen Kerrâm ve Yahyâ⁴²⁶ arasında irtibat kurma çabası da nâfile bir iştir. Yahyâ'nın İbnü'l Kerrâm'dan etkilendiği varsayılsa bile bu etkilenenin zühd ve tasavvufî konularla değil; vaaz ve nasihat yöntemiyle ilgili olduğu ileri sürülebilir.

Üçüncü olarak İbnü'l Kerrâm'la irtibatının detayları bilinmese de Sâlim b. Hüseyin'den (ö.?) bahsedeceğiz. Ancak Sâlim hakkında yeterince bilgi olmadığını belirtmeliyiz. Rivayete göre:

“Hamdûn Kassâr'ın hocası ve Nişâbur şeyhlerinden olan Sâlim b. Hüseyin (el-Bârûsî), Muhammed b. Kerrâm'ın huzuruna gelince Muhammed kendisine şunu sormuş: 'Dostlarımı nasıl görmektesin?' Sâlim şöyle cevap vermiş: 'Bâtınlarındaki arzu zâhirlerinde, zâhirlerindeki zühd de bâtınlarında olsa idi adam olurlardı.' Sonra ilave etmiş: 'Çok namaz, çok oruç ve huşû görüyorum, fakat bu amellerin üzerinde İslâm'ın nûrunu görmüyorum.’”⁴²⁷

ifadelerden hareketle Kerrâmîyye'nin ne zühd ne de tasavvuf anlayışları bakımından sûfîlerle uzlaşmadığını söyleyebiliriz. Zira henüz zühd meselelerine gelmeden, iki ekolün âbid vâfında anlaşılamadığını görmekteyiz. Özetle bütün bu anlatılanlar, toplumsal faaliyetlerle iştigal etme, bağış ve hediyelerle geçinme, ibadet ehli olup bununla iktidar devşirme gibi nitelikleri olan Kerrâmîlerin tasavvufla bağlantısı olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca açlık, fakirlik ve uzlet gibi zühdün ana niteliklerine sahip olmadıkları için onlara zâhittir de diyemeyiz. Bu durumda Kerrâmîliğin bir zühd/tasavvuf hareketi olarak görülmesi mümkün değildir.

IV. Şia ve Şîilikle İtham Edilenler

Tasavvuf geleneğinden önce 'sûfî' lakabının bazı Mu'tezilî isimler için kullanıldığından yukarıda söz etmiştik. Nitekim Şia içerisinde de sûfî diye anılanlar

⁴²⁵ Massignon, *İslam Tasavvufu*, 149.

⁴²⁶ Bu konuda bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/65-66; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/44; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 95-98; Cevzî, *Allah Dostları*, 981-983; Attâr, *Tezkîre*, 456-462.

⁴²⁷ Ali Bolat, *Melametilik / Bir Tasavvuf Okulu Olarak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 168-169; Ebu'l-Ala Affî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 163-164. Bir başka versiyonda Bârûsî: Üzerlerinde imandan eser yok! demiştir. Bkz. Câmi, *Nefehât*, 196.

olmuştur.⁴²⁸ Özellikle Abdek (ö. 210) ve Abdullah b. Yezid'in Muhasibî tarafından sûfî olarak nitelendirilmesi dikkat çekmektedir. Ancak Muhasibî, onların Şîî olduklarından söz etmemiş; ancak kesbi reddettikleri için eleştirmiştir.⁴²⁹ Bu çerçevede onların ibâhîler gibi aşırı gruplara dâhil edildiği söylenebilir. Bu meyanda Şia ve tasavvuf ilişkisinin detaylarına girmeden; tabakât ve tasavvuf eserlerinde adı geçen ve fakat Şiîliğe temayülü olduğu söylenen birkaç isimden bahsedeceğiz. *Birincisi:* Mansûr b. el-Mu'temir'dir. Muhammed el-Bâkır'a (ö. 114/733) fikrî yakınlığı sebebiyle Şiîliğe meyilli olduğu zikredilen Mansûr'un aşırılığı olmadığı nakledilmiştir.⁴³⁰ Tabakâtlardaki verilere göre Mansûr âbid, havf ehli ve bekkâûn vasfıyla öne çıkmaktadır.⁴³¹ Bunlara mukabil Mansûr'un zühdüne dair yeterince bilgi yoktur. *İkincisi:* Ca'fer b. Süleyman ed-Dubâî'dir (ö. 178/794). Onun Şiîliğe mütemayil olduğu; ancak mezhebinin propagandasını yapmadığı ifade edilmiştir.⁴³² Öte yandan adına sadece *Hilye*'de rastladığımız Ca'fer'in âbid ve zâhitler listesine alınması dışında hakkında neredeyse hiçbir bilgi yoktur.⁴³³ *Üçüncüsü:* Vekî b. el-Cerrah'dır. Onun Şîî veya Râfizîliğe meyilli olduğu ve bu durumun Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün tutmasından kaynaklandığı rivayet edilmiştir.⁴³⁴ Bu meyanda rivayetlerde Vekî'nin âlim, âbid nitelikleriyle öne çıktığını görmekteyiz.⁴³⁵ *Dördüncüsü* Mansûr b. Ammâr'dır. Massignon tarafından Şîî olduğu ileri sürülmüş⁴³⁶

⁴²⁸ Şîî sûfîler için bkz. Massignon, *İslam Tasavvufu*, 59.

⁴²⁹ Muhasibî, *Helal Rızık*, 63. Bu noktada Muhâsibî'nin eserinde "Abdullah b. Yezid" adı geçmekle birlikte Massignon, Muhâsibî'ye dayandırarak "İbn Kintaş" ismini zikretmiştir (Bkz. Massignon, *İslam Tasavvufu*, 38). Ancak bu iki ismin aynı kişi olup olmadığı bilinmemektedir.

⁴³⁰ İbn Şâzân en-Nîsâbü'rî, *el-Îzâh*, nşr. Celâleddin el-Hüseyinî el-Urmevî, Tahran 1395 hş., 91. İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII/473-474; İclî, *es-Sikât*, 440-441; Salih Karacabey, "İbnü'l-Mu'temir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/143.

⁴³¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/40-41; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 3/511-514; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/112-115; Cevzî, *Allah Dostları*, 734-736; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 1/505, 7/463, 465.

⁴³² Serdar Murat Gürses, "Tirmizî'nin Bid'atçı Râvilerden Rivayetleri", *Hadîth* 6, 2021, 22; Abdullah Taha İmamoğlu, "Bana Üç Şey Sevdirdi" Hadisinin Tahlili ve İşârî Yorumları" *İslami İlimlerde İş'ari ve te'vil yorum Geleneği*, (Ankara: Sonçağ Akademisi, 2020), 119

⁴³³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/287-290; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/112-115.

⁴³⁴ İbn Kuteybe, 624; Şehristânî, I/222-223; Mehmet Emin Özafşar, "Vekî' b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/8-9.

⁴³⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/368-371; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/538-544; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/170-172; Cevzî, *Allah Dostları*, 770-771.

⁴³⁶ Ethem Cebecioğlu, "Mansûr b. Ammâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003); Bu meyanda Şahinoğlu Küfe Ekolünden söz ederken: "Dil bilgisinde şazlara, şiirde Eflatun idealizmine (hayale), hadiste Zâhirîliğe, inançta Şiîliğe, ibadette ve ahkam da Mürcevari bir Sünniliğe bağlıydı. Ekseriyetini Yemen boyundan gelen muhacir Arapların teşkil ettiği bu Ekol'deki tasavvufî pirler, yukarıda adlan zikredilen Rebi' b. Huseym, Ebu İsrâ'il Mula'i'den başka Cabir b.

olsa da sözlerinde Şîliği çağrıştıracak herhangi bir ifadesine rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Öte yandan Bişr-i Hâris'in Mansûr'un meclisine giden bir kişinin Ehl-i sünnetten olduğunu öğreninceye kadar ondan yüz çevirmesi Mansûr'u Ehl-i sünnetten görmediğine işaret etmektedir.⁴³⁷ Ancak bu görüşü destekleyecek başka bir habere rastlanmamıştır.

Şîliğe meylinden söz edilmese de Ma'rûf-i Kerhî'nin İmam Ali Rıza'nın eliyle Müslüman olduğu,⁴³⁸ onun hizmetinde bulunduğu ve aralarında sıkı bir münasebet olduğu rivayet edilmiştir. Fakat bu münasebetin detayları bilinmemektedir.⁴³⁹ Bunların dışında önceki bölümlerde Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin vejeteryan olduğuyla ilgili bir iddiaya yer vermiştik. Muhtemeldir ki sadece nebâtî besinlerle yaşamayı prensip edinen ve zarûrî olanlar dışında dünyadan istifadenin bütünüyle haram olduğunu ileri süren Şîî sûfilerden Abdek'in fırkasıyla⁴⁴⁰ Sehl arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Fakat araştırmalarımıza göre Sehl de dâhil herhangi bir sûfinin haramdır dediği yiyecek olmamıştır. Ancak H. 130-300 arasında Kûfeli Amr b. Kays el-Mülâî'nin et yemediğiyle ilgili bir haber bulunmaktadır. O, bu konudaki gerekçesini "bir lokma et, kırk gün kalbe kasvet verir"⁴⁴¹ diyerek ifade etmiştir. Öte yandan bekkâûn ve âlim abitlerden olan Mülâî'nin ne kadar bir süre et yemediği bilinmemektedir. Hâsılı elimizdeki verilerden hareketle ne Şîî bir zâhidin ne de Şîî bir sûfinin olduğunu söyleyemeyiz. Aralarında birtakım benzerlikler olsa da bu durum sûfî ve Şîî'lerin aynı kökten geldikleri ya da aynı görüşlerde olduklarını ifade etmemektedir.

Mezhepsel cihetten zâhitler hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak elimizdeki veriler, tasavvuf ehli dışında zâhid diye nitelendirilen şahısların mezhep

Hayyan... Davud-i Tâî ile hayatlarının son devirlerini Bağdad'da geçiren Mansûr b. Ammâr, Ebu'l-'Atahiyye, 'Abdakiyye'nin kurucusu 'Abdek ve diğerleriydi." demiştir. Bkz. Şahinoğlu, "İslam'da Tasavvufun Yeri ve Önemi", 163. Fakat burada zâhirilik, Şîilik, Mürcilik gibi birbiriyle uyuşmayan ekoller bir araya getirilmiştir. Ayrıca zikredilen isimlerin Kûfeli olmak dışında aynı gruba alınmasının nedenleri belirtilmemiştir.

⁴³⁷ Mekki, **Kalplerin Azığı**, 150.

⁴³⁸ Câmî, **Nefehât**, 169; Öngören, "Ma'rûf-i Kerhî", 28/67.

⁴³⁹ Bu meyanda Ma'rûf'un Ali Rızâ'yla irtibatına dair bkz. Eraslan, "Ma'rûf el-Kerhî'nin Sûfî Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü".

⁴⁴⁰ Massignon, **İslam Tasavvufu**, 59; Afifi, **Tasavvuf**, 81

⁴⁴¹ Şârânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/150.

bağlarının zühhd yaşamlarında ciddi bir farka yol açmadığına işaret etmektedir. Zira genelde onların zühhd anlayışları dindarlıkla şekillenmiştir- ki bu, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde görülen sade bir yaşam tarzıdır. Sûfiler için ise durum çok farklıdır; çünkü onların zühhd hayatları tasavvuf öğretisini şekillendirmiştir. Bu minvalde sûfilerin mezhepsel bağlarının zühhd anlayışı ve hayatlarına etkisi olmuş mudur? diye bir soru sorulabilir. Sorunun yanıtından önce tanınmış sûfilerin çoğunun Ehl-i sünnetten olduğunu; lakin bu isimlerin neredeyse iki-üç misli kadar sûfinin hangi mezhepten olduğuna dair veri olmadığını tekrar hatırlatalım. Diğer taraftan tanınmayan veya mezhebi bilinmeyenler arasında ‘iman ilkeleri ve kader gibi’ akideyle ilgili hususlarda Ehl-i sünnetle ters görüşte olan şahıslara da rastlamadığımızı ifade edelim. Bu meyanda tanınmış sûfilerden hareket edersek; mezhep ve zühhd yaşamlarına dair iki hususla karşılaşmaktayız. *Birincisi*: Yaklaşık hicrî 250’den itibaren mezhepsel bağın izleri zühhd yaşam ve söylemlerinde büyük ölçüde tebellür etmiştir. *İkincisi* ve daha önemlisi, adı bilinen ya da bilinmeyen bütün sûfiler dikkate alındığında erken dönem tasavvufta yöntem olarak benimsenen ve marifetin sebebi kabul edilen “fiilen zühhd” düşüncesinden asla vazgeçilmemiştir. Bu zühhd anlayışı, erken dönemde her zaman varlığını sürdürmüştü; ancak kimi zaman aşikâr kimi zaman örtük şekilde kendini hissettirmiştir. Bu bakımdan teorik olarak mezhepsel bağın sûfiler üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

EYLEM VE EYLEMSİZLİK ARASINDA ZÜHDÜN İNŞAASI: ZÜHD LİTERATÜRÜ VE TASAVVUFTA ZÂHİDLİK TARTIŞMALARI

1.1. Literatür Açısından Zühde Bakış

1.1.1. Literatürün Ortaya Çıkışı ve İlk Temsilciler

II/VIII. asırda ortaya çıkan zühhd literatürünün teşekkülü, en temelde hadislerin tasnifiyle ilgilidir. Bu meyanda tasnif faaliyetleri, bir bakıma hadislerin anlaşılması ve yorumlanması olmuştur. Bu nedenledir- ki bâb başlıkları fıkhu'l-hadis'in ürünü olarak görülmüştür.⁴⁴² Bu tasnif ameliyesinde ilk olarak Müsned ve Musannef şeklinde hadis kitapları ayrıştırılmıştır. Sonrasında Câmi ve Sünen'ler şeklinde tasnifler ortaya çıkmıştır. Teknik açıdan aralarında farklar olsa da bu kitapların ortak özelliği hadislerin fıkıh eksenli ayrıştırılması olmasıdır. Hadislerin konularına göre tasnifinin çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan biri: İslam toplumunda Şîî, Râfizî, Hâricî, Mürcie, Kaderiyye ve Mu'tezile ekollerinin zuhur etmesiyle birlikte hadis uydurma ve vaaz hareketlerinin çoğalmasındır. Bunun üzerine muhaddisler, zikredilen mezheplerin bâtıl görüşlerini sahih kabul ettikleri hadisler üzerinden çürütmeye çalışmışlardır.⁴⁴³

İkincisi daha örtük bir neden olan: Fıkıh ve hadis disiplinleri arasında gerçekleşen dînî metinlerin yorumlanmasındaki otorite sorunudur.⁴⁴⁴

“Guraya'ya göre fakîh kimliği ön plandaki bu âlimlerin dönemin genel eğilimine uyarak eserler derlemelerinin sebebi, kendi bölgelerindeki insanları belirli bir fıkhi gelenek çerçevesinde tutabilmek ve mahallî âlimlerin serbest düşünceleri ile sünnetin statüsünü onaylayan bir icmâ oluşturmaktır.

⁴⁴² Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1997), 107.

⁴⁴³ Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi** (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 242-277; Şengezer, "Hadisleri Tedvin ve Tasnif Düşüncesinin Tarihsel Seyri", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi**, Samsun, 2007, 42.

⁴⁴⁴ İsmail Lütfi Çakan, **Hadis Edebiyatı (Çeşitleri- Özellikleri- Faydalanma Usulleri)**, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 129-136; Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühhd'ler”, 7.

[Bunun için] bölgedeki kadı ve âlimlerin karar ve görüşlerini, derleyenlerin yorumlarını da katarak bir araya getiren bir Musannef oluşturmak yeterli idi.”⁴⁴⁵

Bu konuda en bariz örnek İmam Mâlik’in *Muvatta*’sıdır. Çünkü *Muvatta*, Halife Mansûr’un hukukî ihtilafları sona erdirmek için Mâlik’ten Medine’deki dağınık hukuk materyallerini yazması ve bir kitapta toplamasını istemesi üzerine yazılmış bir eserdir. Bu meyanda İmam Mâlik, kitabının her bölümüne hadislerle başlayarak bir bakıma yerel düzeyde gelişen pür fıkha karşı hadisi takdim etmiştir.⁴⁴⁶ Dolayısıyla bu eserlerin gayelerinden biri hadisler kullanılmadan oluşturulan fıkıh kitaplarına mukabil “hadis merkezli fıkıh” oluşturmaktır.⁴⁴⁷ Öte taraftan fıkıh ve hadis disiplinlerinin rekabeti, fıkıh ve amelle ilgili hadislerin öne çıkmasına ve fakat (ahlâk, âdâb, zühd ve rekâik gibi) gibi mevzuların ikincilleşmesine yol açmıştır.

Musannef türünün bir parçası olan zühd kitapları, II/VIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmış ve III/IX. yüzyılda sayıları artarak devam etmiştir.⁴⁴⁸ III/IX. asırda zühd kitaplarının yanı sıra Câmî ve Musannef türü eserler içinde de ahlâk, âdâb ve zühdle ilgili rivayetler müstakil bir bölüm olarak yerini almıştır.⁴⁴⁹ Zühd ve rekâik bölümlerinin yer aldığı hadis eserleri ve -günümüze ulaşmayanlar da dâhil- zühd kitapları toplamda 90 civarındadır.⁴⁵⁰ Bu meyanda zühd literatürünün nasıl ve neden oluştuğu mevzusunun girecek olursak; konuya önce yazarlardan başlanmalıdır. Zira

⁴⁴⁵ Aydın, “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, 213; Muhammed Yusuf Guraya, **Sünnetin Neliği Sorunu**, çev. Mehmet Emin Özafşar (İstanbul: Otto, 2015), 26.

⁴⁴⁶ Guraya, **a.g.e.**, 27; Aydın, “Hadislerin İlk Dönem tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme,” 214.

⁴⁴⁷ Şengezer, **a.g.e.**, 209. Musannef türü eserler arasında fıkıh-hadis sorun ve tartışmalarının en belirgin görüldüğü eser, Buhârî’nin Sahih’i olmuştur. “Buhârî’nin fıkıhî bâb başlıklarındadır” sözü, bu nedenle söylenmiştir. Detaylar için bkz. İbn Hacer, **Hedyû’s-Sârî**, 1/22; Ali Toksarı, “Sahihu’l-Buhârî’nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Teracimu Sahih’l-Buhârî)”, **Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî** (811-869)- Uluslararası Sempozyum- 18-20 Haziran 1987, Kayseri, 1996, 109-131; Ömer Özpınar, **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 314-340. Arslan, “el-Camiu’s-Sahih’in “Kitabu’r-Rikâk” Bölümü, 143.

⁴⁴⁸ Bu minvalde Beyhakî’nin **ez-Zühdü’l-kebîr** adlı eserinin mukaddimesinde muhakkik 63 tane zühd eserini sıralamıştır. Bunların arasında en geç tarihli olan ise 911/1505 senesinde vefat eden Suyûtî’nin **Kitâbü’l-edeb ver’-rekâik**’idir.

⁴⁴⁹ Hennad b. Es- Serî, **Kitâbü’z-zühd (Hadislerle İslâmî Hayat)**, çev. Musa Akpınar- Fâik Akcaoğlu (İstanbul: Beka Yayınları, 2019) yayımlayanların önsözü: Zühd edebiyatının doğuşu ve zühd çalışmaları bölümü, 11-12.; Başer, “Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühd’ler”, 8.

⁴⁵⁰ **Kitâbü’z-zühd**’lerle ilgili geniş bir liste için bkz. Beyhakî, **Kitâbu zühdü’l-kebîr**, (Beyrut: Dârü’l-cinân, 1987) içinde, 47-56; Hasan Kâmil Yılmaz, **Tasavvufi Hadis Şerhleri ve Konevî’nin Kırk Hadis Şerhi**, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990), 17-30. Ahmet Yıldırım, **Din, Dünyevileşme ve Zühd**, 188-217; Başer, “Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühd’ler,” 8.

onları zühdle ilgili eser yazmaya iten nedenler, bu konu için önem arz etmektedir. Bu noktada H. 300 öncesi zühd yazarlarına yer verdiğimizizi belirtmeliyiz. Bu isimler sırasıyla: Alkame b. Mersed (ö. 120/738), Abdullah b. Mübârek, el-Muâfâ b. İmran el-Mevsîlî (ö. 185/801), Vekî b. El-Cerrah, Esed b. Musa (ö. 212/827), Ahmed b. Hanbel, Hennâd b. Es-Serî (ö. 243/857), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 277/890), İbn Ebi'd-Dünya (ö. 281/894), İbn Ebi Âsım'dır (ö. 287/900). Listedeki şahıslardan Abdullah b. Mübârek, Vekî b. Cerrah ve Muâfâ tabakât ve tasavvuf eserlerinde yer ayrılmıştır- ki burada Muâfâ'nın sadece *Sıfatü's-safve*'de yer aldığını belirtmeliyiz

Bu yazarların ortak özelliklerinden bazıları şunlardır: **1)** Muhaddis olmalarının yanı sıra fakihtirler.⁴⁵¹ **2)** Hadis ilmine çok değer verip öne çıkarmışlardır.⁴⁵² **3)** İlim yolculuklarına çıkmış, pek çok hocadan ilim öğrenmiş ve talebe yetiştirmişlerdir. **4)** Sünen, Müsned, Tefsir, Edep ve Tarih gibi pek çok alan ve türde eserler yazmışlardır.⁴⁵³ **5)** Takvâ sahibi, âbid, kanaatkâr ve cömert olmakla öne çıkmışlardır.⁴⁵⁴ **6)** Bazıları zühd mevzuları başta olmak üzere vaazlar vermiştir, İbnü'l-Mübârek, Hennâd ve Ebû

⁴⁵¹ Bkz. Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/170-171; Cevzî, *Allah Dostları*, 770-771; Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebir*, VII/41; İbn Hibban, *Kitâbu's-Sikât*, VII/290; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, XIII/247-263, V, 206; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX/31-34; Kehlâl, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX/35; İbrahim Canan, "Ebu Hatim er-Razi, Muhammed b. İdris," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/151; Ahmed b. Hanbel, *Kitabü'z-zühd*, çev. Mehmet Emin İhsanoğlu, (İstanbul: İz yayıncılık, 2019), 4, 21; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II/73-77; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I/284-286; *Zâhidlerin Dünyası: Altı Zühd Kitabı Bir Arada*, haz. Faik Akcaoglu, Musa Akpınar, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 25; İbrahim Hatiboğlu, "İbn Ebû'd-Dünya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/457.

⁴⁵² Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/180; Cevzî, *Allah Dostları*, 1050; Hatîb, *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*, 82, 84; El-Muâfâ b. İmran el-Mevsîlî, *Kitabu'z-zühd*, çev. Ahmet Yıldırım - Halil İbrahim Doğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 11-15.

⁴⁵³ Eserler hakkında bkz. Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/180-181; Cevzî, *Allah Dostları*, 105; Abdullah B. Mübarek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik: Zâhidlik ve İncelikler*, çev. M. Adil Teymur (İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1992), 14; Öztürk, "Abdullah B. Mübârek'in (ö. 181/797) Zühd Anlayışı", 19-20; Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'l-Cihâd: Cihad Hadisleri*, çev. İshak Doğan, (Konya: Menba Yayınları, 2008), 15; Ahmed İbn Hanbel, *Kitabü'z-zühd*, çev. Mehmed Emin İhsanoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 16; Ebu Davud es-Sicistânî, *Kitabü'z-zühd*, çev. Enes Akhan - Behçet Gündüz (İstanbul: Polen Yayınları, 2021), 18-19; Sezgin, *GAS*, I, 348; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 254; Kolektif, *Zahidlerin Dünyası* (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 26-29; Serî, *Hadislerle İslâmî Hayat*, 16; İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde Dünyanın Yerilmesi (Zühd)*, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2008), 9-11; İbrahim Hatipoğlu, "Muâfâ b. İmrân," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/303-304; Canan, "Ebu Hatim er-Razi," 150-151. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIII/436.

⁴⁵⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/163-168, 178-179; Cevzî, *Allah Dostları*, 559-561, 771; Serî, *Hadislerle İslam Hayatı*, 15-16; Sicistânî, *Kitâbü'z-zühd*, 18-19; Mevsîlî, *Kitâbü'z-zühd*, 16-19; *Zâhidleri Dünyası*, 30-31; Hatipoğlu, "Muafâ b. İmran", 303-304.

Dâvûd gibi.⁴⁵⁵ Binaenaleyh son iki maddeden hareketle bu şahısların zâhid oldukları ve bu nedenle zühd kitabı yazdıkları ileri sürülmüştür.⁴⁵⁶ Listedeki ilk beş isim, hadislerin tedvin ve tasniflerinin yeni başladığı (yani sistematik hadis kitaplarının henüz olmadığı) ve tasavvuf ilminin teşekkül etmediği bir dönemde eser vermiştir. Diğerleri ise hadislerin büyük oranda tedvin ve tasnifinin yapıldığı bir dönemde eser yazmıştır. Yaşadıkları dönem itibariyle bu müellifleri hadisleri tasnif etme hareketinin birer mensubu görebiliriz. Müstakil zühd eserleri yazmakla bu harekette özel bir yere sahip olmuşlardır.

Zühde dair rivayetleri müstakil hale getirmek dışında “zühd edebiyatı” ve *Kütüb-i Sitte* yazarları arasında fark var mıdır? şeklinde bir soru sorulabilir. Ancak buna “hayır ve evet” şeklinde yanıt verebiliriz. Hayır! Çünkü **A)** en genel çerçevede bütün bu yazarlar fıkıh eksenli çalışmalar yapmış ve fıkıh da dâhil bütün dînî alanlarda hadisin otoritesini korumaya çalışmışlardır. **B)** hemen hepsi Ehl-i sünnet düşünürüdür. Sünnî olmaları, diğer (Mürcie, Mu'tezile, Şia, Kaderiyye vs.) mezheplerin aşırı görüşlerine karşı onları ortak davranmaya, dolayısıyla hadis ve sünnet otoritesini korumaya sevk etmiştir. **C)** bütün bu yazarlar, dindarlığı aşmayan zühd vasıflarında ortaklırlar. Örneğin Buhârî'nin az ile kanaat etmesi ve bütün yıl oruç tutması yahut gece namaz kılıp Kur'ân okumasıyla⁴⁵⁷ İbnü'l-Mübârek'in devamlı oruç tutması ve gece ibadeti vs. arasında ciddi bir fark yoktur.⁴⁵⁸ Evettir! Çünkü zühd yazarları, dînî hassasiyetleri ve ekseriyetle vâiz olmalarına bağlı olarak, toplumda görülen dînî yozlaşmalara karşı takvâ, verâ ve ihlas gibi ahlâkî konulara dair rivayetleri derleyip öne çıkarma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu çerçevede bazı araştırmacılar, zühd ve

⁴⁵⁵ Serî, **Hadislerle İslamî Hayat**, 15-16; Sicistânî, **Kitâbü'z-zühd**, 18-19.

⁴⁵⁶ Bkz. Başer, “Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühd'ler,” 3; Serî, **Hadislerle İslamî Hayat**, 11-12. Ayrıca **Zâhidlerin Dünyası** eserinde yazarlar bölümüne bakılabilir.

⁴⁵⁷ Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/169-171. Bu konuda bkz. Cevzî, **Allah Dostları**, 1038-1039; Şârânî, **Evliyalar Ansiklopedisi**, 1/208.

⁴⁵⁸ Bu bağlamda Abdullah b. Mübarek'in bâtin odaklı bir zâhid olduğunu iddia edenler olmuştur. Detaylar için bkz. Van Ess, **Theologie**, 2/552; Borner, **Aristocratic Violence**, 120; Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, 33, 36. Ancak kastedilen bâtin odaklı zühd, aslında Sünnî düşünce üzerine inşa edilmiş bir dindarlık biçimidir.

rekâikle ilgili eserlerin çoğunun halka yönelik, tergîb ve terhîb amacı taşıyan vaaz niteliğinde eserler olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁹

1.1.2. Literatürde *Kitâbü’z-Zühd ve Rekâik*’ler: Muhteva ve Kaynakları Açısından Zühd Eserleri

Dinî hüküm ve yaşantıyı her yönüyle Kur’ân ve sünnete dayandırma gayreti içinde olan ilk muhaddisler, bu çabalarının bir uzantısı olarak zühd ve ahlâkî meseleleri de naslara bağlamak istemişlerdir. Bu doğrultuda çeşitli şekil ve üsluplarda zühd risaleleri yazılmıştır. Genel itibariyle bu eserleri şekillendiren **1)** Kitap ve sünnetten nakiller ve **2)** diğer nebîlerin, sahabe ve tâbiûnun söz ve hayatlarından misaller olmuştur. Bunlara ilaveten geç dönemlere ait zühd eserlerinde tasavvuf ehlinde rivayetlere rastlamaktayız.

Literatür açısından zühd kitapları kategorisine giren en erken tarihli eser Alkame b. Mersed’in *ez-Zühdü’s-semâniye mine’t-tâbiîn*’idir. Oldukça kısa olan bu risalede tâbiûndan sekiz kişinin menkıbe ve sözleri bulunmaktadır.⁴⁶⁰ Dolayısıyla bu eser bir hadis çalışması değil; biyografi çalışmasıdır ve bu yönüyle tabakâtı andırmaktadır. Ancak risale neden bu sekiz kişiyle sınırlı kalmıştır, bilinmemektedir. Diğer taraftan eserde âbid, vâiz ve havf vasfıyla öne çıkanlara yer verildiği açıktır. Bu isimlerden en dikkat çekici olan Veysel Kârânî’dir. Çünkü uzlet ehli bir zâhid olarak diğerlerinden farklıdır. Bu farka rağmen; dünyaya meyletmeme, dünyevî şeylerle meşgul olmama bakımından bu sekiz kişi ortaktırlar. Risalede katı zühd örneklerine yer verilmemiş olması ise Alkame’nin sünnet eksenli bir zühd anlayışında olduğuna işaret etmektedir. Bu kapsamda İbnu’l Hanbel ve Ebû Dâvûd’un *Kitâbü’z-zühd*’leri de rical merkezli çalışmalardır. Bu benzerliğe binâen adı geçen zühd eserlerinin tasavvuf kitaplarındaki tabakât ve terâcim bölümlerine kaynaklık ettiği öne sürülmüştür. İddiaya göre

⁴⁵⁹ Cirit, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları*, 150-155; Serî, *Hadislerle İslâmî Hayat*, 11-12; M. Emin İhsanoğlu, “Kitâbü’z-zühdler ve Ahmed b. Hanbel’in aynı adlı eseri”, i-ii (Kitâbü’z-zühd’ün tercümesine yazdığı önsöz); Yıldırım, “Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi”, 122.

⁴⁶⁰ Alkame b. Mersed, *Zühdü’s-semâniye mine’t-tâbiîn*, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar Feryevâî (Medine: Mektebetü’l-dâr, 1984); Kolektif, *Zahidlerin Dünyası*, 51-72.

“Tasavvuf yazarlarının elinde, zühhd eserlerindeki kişilere yönelik bu tür nitelemeler detaylandırılarak daha belirgin bir nitelik kazandırılmıştır. Genel anlamda ise tasavvuf eserlerinin, zühhd literatüründen tevarüs ettiği konular her zaman bu eserlerin merkezi konularını oluşturmuş ve zühhd eserlerinin çizdiği çerçeve büyük ölçüde takip edilmiştir.”⁴⁶¹

Bu kapsamda iddianın tahlili için önce İbnu'l Hanbel, sonra da Ebû Dâvûd'un zühhd kitapları ele alınacaktır.

İbnu'l Hanbel'in eseri Hz. Peygamber, diğer peygamberler, sahabe ve tâbiûndan bazı isimlerin söz ve menkıbeleri olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Binaenaleyh menkıbe ve sözlerin ekseriyeti dindarlığın iktiza ettiği ibadeti çoğaltmak, ölümü hatırlamak, yeme ve giyim-kuşamda sadelik, az ile yetinmek ve konfora dalmamak, ibadette takat ölçüsünü aşmamak, cenazeye katılma ya da hasta ziyareti gibi vazifelerin yapılması, dili muhafaza, günahlara ağlama vb. şeylerle ilgilidir.⁴⁶² Ayrıca tâbiûndan çok ağlayan ve çok ibadet edenlerin haberlerine yer verilmiştir.⁴⁶³ Fakat bu meselelerde mutedil bir zühhd ve ibadet hayatının öne çıkarıldığını görmekteyiz. Bu doğrultuda örneğin aşırı ibadet vâkıâlarına mukabil; mutedil ibadet yaşamını vurgulayan nakiller ağırlıktadır. Ebû Dâvûd ise eserine İsrail oğullarına ait hikâyelerle başlamış; ardından sahabe ve tâbiûndan bazı isimlere yer vermiştir.⁴⁶⁴ Bu minvalde İsrail oğullarına dair haberler, zühtten ziyade çok ibadet ve böbürlenme gibi ahlâkî hallerle ilgilidir. Sahabe ve tâbiûn bölümlerinde ise dindarlığın iktiza ettiği pek çok mesele bulunmaktadır. Bunlar ve aşırılığı reddeden diğer rivayetlerden hareketle Ebû Dâvûd'un dindarlığı aşmayan bir zühhd anlayışında olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁶⁵ Diğer taraftan bu iki müellif de -tâbiûndan birkaç isim dışında- sahabe döneminden öteye geçmemişlerdir. Bu durum, zühhd ve dindarlığın Hz. Peygamber ve sahabe dönemiyle özdeşleştirildiğinin açık bir göstergesidir. Böylece zühde bir çerçeve çizilmek istenmiştir. Tasavvuf eserlerindeki tabakâtlarda ise durum böyle değildir.

⁴⁶¹ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 61; Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühhd'ler”, 18-19; Salem, *The Emergence*, 134-135; Öztürk, “Abdullah B. Mübârek'in (ö. 181/797) Zühhd Anlayışı”, 20.

⁴⁶² Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü** (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 45-46.

⁴⁶³ Bu konularda rivayetler için özellikle bkz. İbnu'l Hanbel, **Kitâbü'z-zühhd**, 336-373.

⁴⁶⁴ Sicistânî, **Kitâbü'z-zühhd**, 203.

⁴⁶⁵ Bkz. Sicistânî, **Kitâbü'z-zühhd** 141, 147, 166, 193 vs.

İlk olarak Kuşeyri *Risâlesi*'ne baktığımızda; yukarıda zikredilen üç zühd kitabındaki isimlerden hiçbirinin, *Risâle*'nin tabakât kısmında yer almadığını görmekteyiz. Aynısı tersi için de geçerlidir. Yani Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî dönemlerinde İbrahim b. Edhem, Râbiâtü'l Adeviyye, Bişr-i Hâfî, Fudayl b. İyâz veya Ma'rûf-i Kerhî gibi tasavvufun önde gelen isimleri yaşamasına rağmen; zühd eserlerinde onlara yer verilmemiştir.⁴⁶⁶ Zira tasavvuf ehli, muhaddislerin zühd kriterlerine uymamaktaydı.

Hücvîrî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'unda ise sahabeden başlayarak H. V. asrın ortalarına kadar pek çok isim sıralanmıştır. Böylesi uzun bir dönemi kapsayan tabakât bölümünde sadece tasavvuftan değil; fıkıh, kelam ve hadis geleneğinden isimler de yer almıştır. Bu şekilde tasavvufun Ehl-i sünnet çizgisinde olduğu ve tasavvufi bilginin kesintiye uğramadığı vurgulanmak istenmiştir. Buna mukabil rical yöntemli zühd kitaplarında mezhebiyle öne çıkmayan tâbiûn döneminden isimleri görmekteyiz. Şu da var ki Hücvîrî, çoğu yerde sıraladığı isimlerin söz ve menkıbelerinden sonra açıklamalarda bulunmuş ve bunları kendi görüşü istikametinde yorumlamıştır. Zühd edebiyatında ise böyle bir yorum geleneği oluşmamıştır. Dolayısıyla *Kitâbü'z-Zühd*'lerin tasavvuf eserlerindeki tabakât bölümlerinin öncüleri olduğunu söylemek mümkün değildir. Hâsılı görünüşteki benzerliklere rağmen tabakât bölümlerinin **a)** yazılış amaç ve **b)** üslupları, yani bu kısımların sadece derleme olmayıp yazarların görüşlerini de ihtiva etmesi, onları zühd edebiyatından ayırtırmaktadır. Ayrıca bibliyografik çalışmalar, her alanda mevcut olduğu için sadece zühd kitaplarını değil; rical merkezli her çalışmayı tasavvuf eserlerinin nüvesi görmeyi icab ettirecektir- ki bu, doğru bir bakış açısı değildir.

Bu konuda ele alacağımız diğer eserler kronolojik sırayla şunlardır: İbnü'l Mübârek'in *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*'i, el-Muâfâ'nın *Kitâbü'z-zühd*'ü, Vekî'nin *Kitâbü'z-zühd*'ü, Esed b. Musa'nın *Ez-zühd*'ü, Hennâd'ın *Kitâbü'z-zühd*'ü, Ebû

⁴⁶⁶ Bu bağlamda muhaddis ve mutasavvıfların çatışması hissedilmektedir. Arka planda bu çok açıktır. Örneğin Ahmed b. Hanbel, bekârlığından dolayı Bişr-i Hâfî'yi eleştirmiştir. Ahmad, Wara', ed. Zaghlûl, 94; Hatîb al-Bağdâdî, *Târîh*, 7/73. Massignon'a göre Ahmed ile Bişr arasındaki çatışma tabakat yazarlarının kabulünden daha keskindir. Bkz. Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 231; Melchert, "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı", 315-316.

Hatim'in *Kitâbü'z-zühd*'ü, İbn Ebi'd-Dünya'nın *Hadislerde: Dünyanın Yerilmesi (Zühd)* ve İbn Ebî Âsım'ın *Kitâbü'z-zühd*'ü.⁴⁶⁷ Bu eserlerin genel özellikleri şu şekilde tasnif edilebilir: **a)** Eserlerdeki neredeyse bütün konular Müslümanlık ya da dindarlığın iktiza ettiği (kanaatkârlık, takvâ, verâ vb.) meselelerdir. Bunlara dünyanın geçiciliği ve âhîret için çalışmakla ilgili haberler dâhil edilmelidir. Rivayetlerin bir kısmı ise (dil ve gözün muhafazası, haramlardan sakınma, ana-baba hakkı, sıla-i rahim vs.) doğrudan dinde emredilmiş mevzulardır. **b)** Bazılarında uzlet ve halktan uzaklaşma ya da eve bağlılık gibi meseleler geçmektedir ve fakat zikredilen uzlet halleri, dil ve göz gibi azaları haramlardan korunması ya da ara sıra muhasebe ve ibadet için yalnızlığın tercih edilmesiyle ilgilidir. **c)** Eserlerin muhtevaları, *Kütüb-i Sitte* 'de ahlâkla ilgili rivayetlerin yer aldığı altı kitaba 'Birr ve Sıla, Edeb, Fezâil, İsti'zân, Rikâk ve Zühd' benzemektedir. Bir başka deyişle zühd kitapları, câmi ya da sünen türü hadis çalışmalarında dağınık halde bulunan rivayetlerin derlenmiş halidir diyebiliriz. Söz gelişi Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-zühd* 'ünde geçen yaklaşık 1600 rivayetten merfu olan hadisler, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserlerindeki ahlâkla ilgili bölümlerde yer almaktadır.⁴⁶⁸ **d)** Zühd ve Rikâk yazarları doğrudan değil; fakat seçtikleri rivayet ve başlıklarıyla kendi görüşlerini serdetmişlerdir. **e)** *Kitâbü'z-zühd* 'lerde geçen ihlas, rıza, tevekkül, huşu ve havf gibi konular, bu literatürü ve tasavvuf eserleri arasında yakın bir bağ olduğu kanaati oluşturmuştur. Lakin zikredilen kavramlar, zühd kitapları ve tasavvuf eserlerinde farklı cihetlerden ele alınmıştır. **f)** Bütün bu eserler arasında sadece İbn Ebi'd-Dünya, tasavvuf ehlinde bazı isimlerin söz ve menkıbelerine yer vermiştir. Onun bu yönteminin hocalarının etkisinden kaynaklandığı söylenebilir. Ebi'd-Dünya'nın sadece zühd kitabı dikkate alındığında; eser üslup olarak diğer zühd eserlerine benzemektedir.

Kaynakları cihetinden zühd kitaplarında yer alan hadislerin çoğu sahihtir. Bununla birlikte hadislerin çok azı senet açısından tenkide tabi tutulmuştur.⁴⁶⁹ Zira

⁴⁶⁷ Detaylar için bkz. İbnü'l Mübarek, *Zâhidlik ve İncelikler*; Vekî b. el-Cerrâh, *Kitâbü'z-zühd*, thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Feryevâî, 10; Serî, *Kitâbü'z-zühd*; Ebu Hatim er-Râzî, "*Kitâbü'z-zühd*", *Zâhidlerin Dünyası*, 145-189; Ebi'd-Dünya, *Hadislerde Dünyanın Yerilmesi*; İbn Ebî Âsım, "*Kitâbü'z-zühd*", 193-315.

⁴⁶⁸ Başer, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühd'ler", 10-12.

⁴⁶⁹ Yıldırım, "Hadis Edebiyatında Zühd Literatürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi", 119-138.

Abdullah b. Mübârek, Muâfâ b. İmrân, Vekî' b. el-Cerrâh, Esed b. Mûsâ, Ahmed b. Hanbel, Hennâd b. Serî ve Ebû Dâvud bhusus 'hadis' disiplinde yaşadıkları dönemin otoriteleri kabul edilmiş ve güvenilirlikleri üzerinde bir uzlaşıya varılmıştır.⁴⁷⁰ Dolayısıyla yazım geleneği içerisinde zühd eserleri meşru bir çalışma tarzı görülmüştür.

1.1.3. İlk Literatürde Zühdün Sınırları

Muhtevalarına binaen *Kitâbu 'z-zühd'*lerde ortaya koyulan zühdün sınırları, bu kitapların tasavvuf eserleriyle olan ilişkisini belirlemede önemlidir. Genelde eserlerin konuları ılımlı bir zühd hayatı (yani her şeyin aزیyla yetinmek) çizgisinde kurgulanmıştır. Dolayısıyla katı zühd yaşamlarına dair örnekler oldukça azdır. Bu meyanda zühd kitaplarından birkaçına değineceğiz. Söz gelimi İbnü'l Mübârek ibadetlerle ilgili rivayetlere az yer vermişken; çok ibadetin kerih görüldüğü haberlere daha fazla yer ayırmıştır. Örneğin İbn Mesud'un dönemindeki insanları sahabeden daha çok ibadet etmelerine rağmen; onlar gibi zâhid (az ile yetinen) ve âhiretle meşgul olmadıkları için eleştirmesi gibi. Ya da Ebû'd-Derdâ'nın: "Allah'a ibadeti kendi nefsinize belâ kılmayınız!" ve "(Olgun) insan, ameli nefesine vakit vakit yaptırır"⁴⁷¹ sözleri gibi. Bu tür rivayetler, İbnü'l Mübârek'in ibadette aşırılığı tasvip etmediğine işaret etmektedir. İkinci olarak eserde bekâr kalmayla ilgili üç menkıbeye yer verilmiştir. İkisi Âmir ibnü Abdükays'la diğeri Ömer b. Abdülaziz'le ilgilidir. Rivayete göre Amir yağ ve et yemeyen, kadınlarla evlenmeyen birisidir. Bu meyanda o, yağ ve etin helal olmasından şüphe duyduğunda terk ettiğini; kadınlarla ise dünyaya meylettirdiği için evlenmediğini belirtmiştir. Buna mukabil İbnü'l Mübârek Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayete yer vermiştir:

⁴⁷⁰ Bu bağlamda zikredilen yazarlar üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Habîburrahmân A'zamî, "Abdullah İbnü'l-Mübârek'in İlmî Kişiliği", *Kitâbü'z-zühd* içinde, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 26-46; Raşit Küçük, "Abdullah İbnü'l-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), 277-293; Nuri Tuğlu, Ahmet Yıldırım, "Vekî' b. Cerrah ve Kitâbü'z-zühd Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2010), 127-144; Amir Hasan Sabri, "Ebû Mes'ûd Muâfâ b. İmrân'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Kitâbü'z-zühd: Müsnedü'l-Muafa b. İmrân el-Mevsîlî* içinde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1999), 9-142. Esed b. Musa ile ilgili bkz. *Kitâbü'z-zühd*, thk. Ebû İshak el-Huveyni Eseri, (Riyad: Mektebetü'l-Vai'l-İslâmî, 1993), 3-15.

⁴⁷¹ İbnü'l Mübârek, *Zâhidlik ve İncelikler*, 122, 300.

"Osman İbnu Maz'ûn Nebî (sas)'e geldi: "İdiş olma hususunda bize izin ver!" dedi. Resûlullah "Ne idiş olan ve ne de ettiren, bizden değildir, ümmetimin husyesini aldırması yerine 'oruç' vardır." buyurdu. Bunun üzerine: "Yâ Resûlullah, bize (dîn için) seyahate izin ver!" dedi. Resûlullah da: "ümmetimin seyahati Allah yolunda cihaddır." buyurdu. Bu sefer: "Yâ Resûlullah! Bize ruhbanlık (inziva) için izin ver!" dedi. Efendimiz (a.s) "ümmetimin ruhbanlığı, namazı bekleyerek mescitlerde oturmaktır" buyurdu."⁴⁷²

Böylece İbnü'l Mübârek kendi zühd anlayışı bağlamında dolaylı olarak zühdün sınırlarını çizmiştir.

Abdullah b. Mübârek'e benzer şekilde Muâfâ da toplumdaki bozulmalara bağlı olarak uzletin ve bekârlığın faziletini anlatan rivayetlere yer vermiştir.⁴⁷³ Nitekim bu tür haberlerde ilk dört halife döneminde ortaya çıkan çatışmalar ve bilhassa Emevîler dönemine atıf yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁷⁴ Çünkü bahsi geçen rivayetlerde dönemdeki olumsuzluklardan etkilenmemek adına kısmen bir uzlet ve bekârlığa teşvik vardır. Bu meyanda Muâfâ, Âmir b. Abdükays menkıbesine de yer vermiştir; fakat bu rivayette Âmir'in kadınları terk etmediği bilakis "sürekli başka insanları nişanlıyorum" dediği geçmektedir.⁴⁷⁵ Bütün bunlar, Muâfâ'nın dindarlıkla özdeş bir zühd anlayışında olduğunu göstermektedir. Üçüncü olarak Vekî b. el-Cerrah'tan bahsedeceğiz. O, gösterişsiz ve sade kıyafet giyenlerin faziletine dair hadislerle birlikte "Allah Teâlâ kulunun üzerinde nimetinin güzelce izini görmeyi sever"⁴⁷⁶ gibi haberlere yer vermiştir. Ayrıca (dil ve gözü korumak gibi) kusurları azaltmak ve daha fazla ibadet için evde kalmanın faziletini belirten birkaç hadise yer vermiştir. Vekî'nin dikkat çeken bir yönü de -Abdullah b. Mübârek gibi- ibadetlerde itidalli olmakla ilgili rivayet ve tevilleri öne çıkarmasıdır.⁴⁷⁷ Öte taraftan Vekî'nin 'kendini ölümlerden sayma (dünyevî hazzlardan uzak kalma) ve dünyadan yüz çevirme' ya da 'yün giymekle' ilgili haberlere yer vermesi, kimi zaman İbnü'l Mübârek'ten farklı görüşte olduğu fikrine sevk etmiştir.⁴⁷⁸ Lakin bahsi geçen rivayetlerde iki müellifi ayırt edecek bir durum söz

⁴⁷² İbnü'l Mübarek, **Zâhidlik ve İncelikler**, 221- 216.

⁴⁷³ Bu manada örnekler için bkz. Mevsîlî, **Kitâbü'z-zühd**, 55, 57, 81-82. Aynı manada rivayetlere İbn Ebî Âsım da yer vermiştir. Bkz. İbn Ebî Âsım, "Kitâbü'z-zühd", **Zâhidlerin Dünyası**, 220-223.

⁴⁷⁴ Bu rivayetler için bkz. Mevsîlî, **Kitâbü'z-zühd**, 82.

⁴⁷⁵ Mevsîlî, **Kitâbü'z-zühd**, 105.

⁴⁷⁶ Vekî' b. Cerrah er-Ruâsî, **Kitabü'z Zühd (Zâhidler Kitabı)**, (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012), 83, 99.

⁴⁷⁷ Ruâsî, **Zâhidler Kitabı**, 109-111, 117, 134.

⁴⁷⁸ Bkz. Öztürk, "Abdullah B. Mübârek'in (ö. 181/797) Zühd Anlayışı", 40-41.

konusu değildir.⁴⁷⁹ Neticede her iki eser, dindarlıkla özdeş bir zühd anlayışı sunmaktadır.

Dördüncü olarak Ahmed b. Hanbel'e değineceğiz- ki o, peygamberler ve tâbiünden bazı şahısların katı riyâzet ve ibadet hallerinden nakillere yer vermesiyle farklı bir yöne sahiptir.⁴⁸⁰ Bu meyanda Veysel Karânî ve Furat b. Hayyan'ın çıplak kalmasından bahsetmiş ve fakat bu durumun fakirlikten kaynakladığını vurgulamıştır. Öte yandan sahabeden uzun süre peş peşe oruç tutma rivayetlerine yer vermiştir.⁴⁸¹ Bu misallerden hareketle İbnu'l Hanbel'in uzun süre oruç tutulmasında beis görmediği söylenebilir. Ancak eserde zâhitlerin açlık hallerine dair rivayetler yoktur. Namaz meselesinde ise Şıla b. Eşyem (ö. 76/695) gibi çokça ibadet edenlerin haberlerine yer verilmiştir. Fakat çok ibadeti tasvip etmeyen rivayetlere de rastlamaktayız.⁴⁸² Buna göre İbnu'l Hanbel'in ibadette itidal taraftarı olduğu ifade edilebilir. Uzlet meselesine geldiğimizde kötü meclis ya da kötü arkadaşla bulunmaktansa yalnızlığı teşvik edici nakiller, dilin ve gözün korunması için yahut ibadet etmek maksadıyla evde kalmanın faziletinden bahseden söz ve menkıbelerle karşılaşmaktayız.⁴⁸³ Ancak bu rivayetlerde kastedilen uzletin kısa süreli bir inziva olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 'Rabî b. Haysem'in 'Önce fakîh ol, ondan sonra insanlardan i'tizâl et' şeklindeki haberler, ilimsiz halvetin onaylanmadığını göstermektedir. Bekârlığa gelince bu konuda eserde şu üç şahsa yer verilmiştir: Mâlik b. Dînâr, Utbe b. Ferkad'ın oğlu Amr ve Âmir b. Abdükays'tır. Mâlik ve Âmir'den bahsetmiştik. Amr ise evlenmeyi reddettiği için Hz. Osman'a şikâyet edilmiş ve fakat Hz. Osman, sunduğu gerekçeyi makul bularak bu konuda onu serbest bırakmıştır.⁴⁸⁴ Bu minvalde bekâr kalmada istisnai durumlara yer verilmesi, bekârlığın tasvip edilmese bile olumsuzlanmadığına işaret etmektedir. Ancak adı geçen bekârların şehir hayatından uzaklaşmayıp toplumla iç içe yaşayan kimseler olduğuna dikkat çekmeliyiz. Örneğin Âmir hakkında sabah namazını kılınca

⁴⁷⁹ Örneğin Ebü'd-Derda şöyle demiştir: Allah'a onu görüyormuş gibi ibadet edin. Nefsinizi ölümlerden sayın. Biliniz ki az olan zenginliğiniz, sizi Allah'tan alıkoyan çok zenginliğinizden hayırlıdır. İyi eskimez, kötülük/günah da unutulmaz. Ruâsî, **Zâhidler Kitabı**, 40-41.

⁴⁸⁰ Bu meyanda bkz. İbnu'l Hanbel, **Kitabü'z-zühd**, 99, 109.

⁴⁸¹ Misaller için bkz. İbnu'l Hanbel, **Kitabü'z-zühd**, 103, 210, 331, 335, 348.

⁴⁸² İbnu'l-Hanbel, **Kitabü'z-zühd**, 38, 217, 249, 293.

⁴⁸³ İbnu'l-Hanbel, **Kitabü'z-zühd**, 138, 216, 240 vs.

⁴⁸⁴ İbnu'l-Hanbel, **Kitabü'z-zühd**, 317, 226, 229, 232, 340.

bir köşeye çekilip güneş doğuncaya kadar ders verdiği; sonrasında günün geri kalanını mescitte ibadetle geçirdiği zikredilmiştir.⁴⁸⁵

Îtidal üzere zühd çerçevesi çizen bir diğer isim, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'dir. Bu minvalde eserinde en dikkat çekici rivayet şudur:

“Abdullah b. Mesud'a insanlardan bazılarının mezarlığa gidip oraya çukurlar kazıp orada yaşayacakları bilgisi ulaştı. Oraya gidenler de şöyle diyordu: İnsanlarla muhatap olmayacağız, onların arasına karışmayacağız. Bunun üzerine Abdullah onlar için şöyle dedi: “Bu kimselere ne oluyor ki bu çukurları ev edinmişler. Allah'a yemin olsun ki; şayet siz bizim Allah hakkında bildiklerimizi bilseydiniz (böyle yapmaz) ona dayanırdınız.”⁴⁸⁶

Dolayısıyla şehir hayatından uzak, uzletle geçirilen bir zühd hayatı önerilmemiş; bilakis yerilmiştir. Bu çerçevede

“Kitâbü'z-zühd'lerde tevazu, kibir, iyi geçim, sabır, hırs ve öfke gibi konulardan bahseden rivayetlerin geniş yer tutması da bununla ilgilidir. Çünkü bunlar, ancak toplum içerisinde gerçekleşebilen durumlardır. Kabaca dünyadan uzaklaşma'yı değil aynı zamanda onun, bireyin toplum içerisindeki davranışlarını da kapsadığını düşünmüşlerdir.”⁴⁸⁷

1.1.4. Zâhitlik Literatürü: Hadis ve Tasavvuf Ayrışmaları

Yaklaşık hicrî ikinci asra kadar ilk zâhid ve sûfîler hakkında elimizde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bize ulaşanlar ise dağınık bir haldedir. Bu bağlamda tasavvuf geleneğinden önce zühd risalelerinin yazılmış olması, zâhitlikle ilgili eksik kalan konularda yardımcı olma ihtimalinden dolayı dikkat çekmektedir. Lakin bu risalelerin varlığı şu iki problemi de beraberinde getirmiştir. *Birincisi:* Zühd risalelerinin ilmi çalışmalar arasındaki yeri nedir ya da hangi disiplin içerisinde yer almaktadır? *İkincisi:* Bu çalışmalar, tasavvuf eserlerinin nüveleri midir yoksa bu iki literatür birbirlerinden bağımsız mı hareket etmiştir?

Bazı araştırmacılara göre “... Hz. Peygamber'e bağlanma konusunda sûfîler için esas kaygı, tarihsel bir kaynak bulmak yerine tasavvufun kesintisiz bir süreçte gelişim gösterdiğini ortaya koyabilmektir. Bu anlamda *Kitâbü'z-zühd*'ler, tasavvufun sürekliliğini güçlendiren unsurlardan biri

⁴⁸⁵ İbnu'l Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, 229.

⁴⁸⁶ Sicistânî, *Kitâbü'z-zühd*, 141

⁴⁸⁷ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: *Kitâbü'z-zühd*'ler,” 14.

olarak, sahabe ve tabiin nesliyle kurulan irtibatın takip edilebileceği metinler olarak dikkati çekmektedir.”⁴⁸⁸

Bu kapsamda zühd edebiyatı ve ilk tasavvuf literatürü arasındaki sürekliliğin şu üç konuda takip edilebilirliğinden söz edilmiştir: **a)** Tasavvuf eserlerindeki temel konuların (muhtevânın) belirlenmesi, **b)** Tasavvuf terminolojisine kaynaklık etmesi, **c)** Eleştirel söylemin sürdürülmesi.⁴⁸⁹ Bu konuda ikinci bir iddia: “ilk zâhid-sûfilerin ekserîsi muhaddistir. Onların yazdığı bu eserler, İslam dünyasında tasavvuf düşüncesinin temelini teşkil etmiş, neticede bu konuda müstakil bir hadis ve tasavvuf edebiyatı oluşmuştur. Bu manada hadisle tasavvufun yakın bir ilgi ve alakası vardır.”⁴⁹⁰

İlk olarak zühd kitaplarının ilmî çalışmalar arasındaki yeri sorgulandığında genel kanaat, bu eserlerin tasavvuf geleneği öncesinde ahlâk alanını doldurdukları yönünde olmuştur. Bir diğer ifadeyle eserlerin yazılma gerekçesi: “O dönemde bozulan ve azalmaya yüz tutan dindarlık anlayışı ve yaşamını yeniden inşa etmek ve canlandırmaktır.”⁴⁹¹ İkinci bir neden olarak dînî ilimlerin alan ayrımına gitmesiyle ahlâk alanının sahipsiz kaldığı zikredilmiştir. Böylece sûfilerin kuralcı ve teorik tartışmalar yapan ulemânın ahlâkî alana yönelik ilgisizliklerini eleştirmesi ile zühd edebiyatının ortaya çıkışı arasında bir benzerlik kurulmak istenmiştir.⁴⁹² Oysaki zühd yazarlarının sadece ahlâkî ve zühde dair eserleri olmadığından bahsetmiştik. Bu durum zühd yazarlarının diğer ilimlere eleştiri mahiyetinde zühd kitaplarını yazmadıklarına işaret etmektedir. Aynı minvalde ahlâk alanında boşluk olduğunu kabul edersek; müelliflerin başta hadis olmak üzere tarih ve fıkıh gibi yazdıkları her alanda boşluk

⁴⁸⁸ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühd’ler,” 22-23. Ayrıca bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 57-58; Mehmet Emin Özaşar, “Zühd ve Rekâik”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/535-537; Feryal Salem, **The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism ‘Abdallâh b. Al-Mubârak and the Formation of Sunni Identity in the Second İslamic Century’**, (Netherland: Brill Rodopi and Hotei Publishing, 2016).

⁴⁸⁹ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühd’ler,” 3, 17; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 59

⁴⁹⁰ Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 69; Yusuf el-Karadâvî, **Sünneti Anlamada Yöntem**, çev. Bünyamin Erul, 3. Baskı, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1998, 67-70; Ali Arslan, “el-Camiu’s-Sahih’in “Kitabu’r-Rikâk” Bölümünün Bab Başlıklarına Göre Buhârî’nin Rikak Anlayışı,” **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, 2015, yıl: 8, sayı XXIII, ss. 139-162.142

⁴⁹¹ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 65; Öztürk, “Abdullah B. Mübarek’in (ö. 181/797) Zühd Anlayışı”, 26

⁴⁹² Bkz. Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 64-65

olduğunu söylemek iktiza etmektedir. Öte taraftan *Kütüb-i Sitte* yazarlarının zühd konularına yer vermesi, âdâb ve ahlâkla ilgili bahislerin literatürde sahipsiz kalmadığının göstergesidir. İşin diğer tarafı mutasavvıfların eleştirdiği gruplar arasında hadis ulemâsı da vardır. Bu noktada sûfilerin eleştirileri, ilimle amel etmemekle ilgili olmuştur, diyebiliriz.⁴⁹³ Öyleyse sûfilere göre ahlâk alanı literatürde değil; uygulamada boşlukta kalmıştı. Nitekim ilk sûfilerin eser yazmaması, bunun bir göstergesidir. Bu minvalde İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *Kitâbü'l-Kesb*'i de zikredilmelidir. Zira bir fakihin zühde ilgili mevzuları kaleme alması nadir bir durumdur. Bu doğrultuda İmam Muhammed'in böyle bir eser yazması da ahlâkî alanda boşluk olmasına bağlanmıştır.⁴⁹⁴ Hâlbuki o dönemde ahlâkî alanla ilgili eserler, zaten mevcuttu ve nasların pek çoğu kayıt altına alınmıştı. Bununla birlikte İmam'ın *Kitâbü'l-kesb*'i ile *Kitâbü'z-zühd*'lerin yazılış gayeleri paraleldir. Şöyle ki muhaddisler, zühd hakkındaki rivayetlere yer vermekle (dolaylı bir şekilde) görüşlerini ortaya koymuşken; İmam Muhammed, fikhî delillerle zühde dair görüşlerini (doğrudan) zikretmiştir.⁴⁹⁵ Dolayısıyla o, *Kitâbü'z-zühd*'lere alternatif bir eser sunmuştur. Bu durum, hadis ve fıkıh arasındaki otorite çatışmasının bir tezahürüdür.

İkinci olarak “aynı amaç ve işleve sahip olması bakımından tasavvuf literatürünün, zühd risalelerinden tevarüs ettiği konu ve tartışmalara sistematik bir yapı kazandırarak gelişim gösterdiği” ileri sürülmüştür.⁴⁹⁶ Bunun nedeni “ibadet, tûl-i emel, hüzn, tevazu, dili koruma, riyâ, temizlik, sıla-i rahim, fakirlik, dilencilik vb.” ahlâk ve âdâb-ı muaşeret mevzularının her iki literatürde yer almış olmasıdır. Böylece aralarında bir bağ ve süreklilik olduğu düşünülmüştür. Lakin zühd ve rekâikle ilgili eserlerde terğîb ve terhîb amacıyla daha çok halka yönelik rivayetleri görmekteyiz.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Bu bağlamda bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/490-509, 7/467; Attâr, *Tezkîre*, 731.

⁴⁹⁴ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü” 9-10; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 56

⁴⁹⁵ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü” 9-10; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 56

⁴⁹⁶ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 57. Bu iddiaya göre: Zühd eserleri, gelecekte tasavvuf üzerine yapılacak çalışmalara yön vermiştir. Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühd'ler”, *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, 139-159. Öztürk, *Abdullah b. Mübarek'in Zühd Anlayışı*, 26, 34.

⁴⁹⁷ Bu konuda bkz. Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, 64-66; Yılmaz, *Tasavvufi Hadis Şerhleri*, 17-30; Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, 150-151; Serî, *Kitâbü'z-zühd*, 11-12. M. Emin İhsanoğlu, “Kitâbü'z-zühd'ler ve Ahmed b. Hanbel'in aynı adlı eseri”, i-ii (*Kitâbü'z-zühd*'ün

Bu cihetle zühhd çalışmaları vaaz ve nasihat maksadıyla yazılmış eserlere de benzetilebilirler. Buna mukabil tasavvuf eserlerinde edeb ve muamelatta dahil pek çok kısımda ‘mübtedî, mütevassıt ve müntehî’ gibi derecelendirilmelere gidilmesi, iki literatür arasında yöntem farklılığına işaret etmektedir. Dolayısıyla tasavvuf eserleri temelde halka değil; sülûk ehline yönelik yazılmışlardır.

Üçüncü husus, zühhd çalışmalarında katı ibadet vâkıâları kısmen bulunmaktayken; açlık, bekârlık ve uzletle ilgili örnekler, son derece azdır. Az sayıdaki bu rivayetler ise kimi zaman yumuşatılarak yahut bir başka yerde tam tersi yönde haberlere yer verilmek suretiyle geriye çekilmiştir.⁴⁹⁸ Uzlet ve benzeri zühhd meseleleri başlık ve içerikte yer almış olsa bile oldukça yüzeysel işlenmiş ve zâhiren sünnete aykırı olmayan rivayetler tercih edilmiştir. Buna karşın tasavvufi eserlerde açlık, uzlet/halvet ve evlilik bahisleri, çoğu zaman yine üç kademeli olarak ele alınmıştır. Öte taraftan bu konularda bazı şartların zikredilmiş olması, zühhd eserlerindeki anlayışa benzetilebilir. Ancak mutasavvıflar katı zühhd yaşamını tamamen yasaklamamış; hatta bazıları için faziletli bulmuşlardır.⁴⁹⁹ Bu nedenledir ki zühhd eserlerinin meşruluğu tartışılmazken; tasavvufi eserler, eleştirilere maruz kalmıştır. Aynı doğrultuda iki literatür arasında eleştirel söylem birlikteliği olduğu da öne sürülmüştür. Fakat zühhd edebiyatında nakledilen rivayetlerde daha çok halk eleştirisi söz konusuyken; tasavvuf eserlerinde bizzat sûfi kisvesi altında yer alan ibâhî gruplara yönelik ithamlar ağırlıktadır. Bu durumda tasavvuf eserleri, genel halk

tercümesine yazdığı önsöz); Yıldırım, “Hadis Edebiyatında Zühhd Literatürü ve Zühhdle ilgili Rivayetlerin İncelenmesi,” 122.

⁴⁹⁸ Bu kapsamda az yeme, az uyuma ya da az konuşmakla ilgili rivayetlerin daha sonra tasavvufta düstur haline getirilen killet-i taâm, killet-i menâm ve killet-i kelâm mevzularına kaynaklık teşkil ettiği öne sürülmüştür (Bkz. Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühhd’ler,” 19-20). Fakat yukarıdaki metinde ifade ettiğimiz gibi tasavvufi eserlerde bu konular yer almakla birlikte mutasavvıflar, mevzuları ele alış tarzlarıyla bambaşka bir yol çizmiştir. Dolayısıyla kelime ve tabirler benzer olsa bile işleniş şekilleri farklı olduğu için zühhd ve tasavvuf eserleri arasında süreklilik kurmak zorlaşmaktadır. Öte yandan zühhd ve tasavvuf eserleri aynı şeyler söylenmiş olsaydı; bu konularda sûfilerin eleştirilmemesi iktiza ederdi.

⁴⁹⁹ Bu bağlamda mutasavvıfların zühhd için sınır çizdiklerini belirten Hacı Bayram Başer, bu konuda zühhd edebiyatı ve tasavvufi eserler arasında ciddi benzerlikler olduğunu öne sürmüş ve çeşitli deliller sunmuştur (Bkz. Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-zühhd’ler,” 21-22; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 64-65). Fakat delillerin ekseriyetinin zorlama ve zayıf olduğu kanaatindeyiz.

kitlesinin bir eleştirisi olarak okunamaz. Ancak zühhd kitapları, zımnen katı zühhd hareketlerine eleştiri olarak okunabilir. Bu meseleye aşağıda değinilmiştir.

Dördüncü husus iki literatürde geçen tevekkül, rıza, ihlas, nefis, kalp, gizli amel, şöhretten sakınma, niyet ve tevbe, uzlet, muhasebe, verâ gibi meselelerdir. Acaba zühhd edebiyatında geçen bu rivayetler, tasavvuf eserlerindeki hal, makâm ve âdâb ile ilgili bahislerin kapsam ve içerikleriyle benzer midir? Buradan yola çıkarak zühhd eserlerinin sonraki dönemlerde tasavvufi kavramlara kaynaklık ettiği ileri sürülmüştür.⁵⁰⁰ Oysaki dine dayandığını iddia eden her ilim, doğal olarak ıstılahlarını naslardan çıkarmaktadır. Mutasavvıflar da öncelikle lafız ve mana olarak ayet ve hadislerden türettikleri kavramlarla ıstılahlarını oluşturmuşlardır. Bu bakımdan tasavvuf terminolojisinin ilk kaynağı Kur’ân ve hadislerdir. Bununla birlikte onlar, ekseriyetle lafız ve tabirleri üçlü bir derecelendirmeye tabi tutmuşlardır- ki lafızların birincil anlamları da halka değil; zühhd ve tasavvuf yolundaki sâliklere yöneliktir. Oysaki zühhd eserlerinde bu lafızlar (ör. Tevekkül), çok kısa ve yüzeysel ele alınmıştır.⁵⁰¹ Bu noktada bu yüzeyselliğin tasavvuf literatüründe derinleştirildiği de iddia edilebilir. Nitekim mutasavvıfların zühhd eserlerinde dağınık halde bulunan zühhd, tevekkül, rıza gibi kavramları sistematik bir üslupla, yani haller ve makâmlar altında tasnif ettikleri ileri sürülmüştür.⁵⁰² Ancak burada gözden kaçan asıl mesele: tasavvuf kitaplarının hadislerle irtibatı değil; zühhd edebiyatı ve tasavvuf literatürü arasındaki bağın tahlilidir. Daha açıkçası muhaddisler ve tasavvuf ehlinin zühhd anlayışlarının mukayesesidir. Ancak konunun bir yönüyle hadislerle bağlantılı olması, literatür ve

⁵⁰⁰ Hacı Bayram Başer ve Humeyra Öztürk gibi. Bkz. Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: **Kitâbü’z-zühhd**’ler,” 17-18; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 59; Öztürk, “Abdullah B. Mübârek’in (ö. 181/797) Zühhd Anlayışı”, 27. Bu meyanda Başer’e göre “Başta Kuşeyrî olmak üzere Serrâc ve Hücvîrî gibi ilk tasavvuf yazarlarının bir ilim olarak tasavvufun meşruiyetini ortaya koyarken öne sürdükleri “ıstılah” argümanının dayandığı temel literatürün zühhd edebiyatı olmasıdır. Başka bir deyişle söz konusu eserler, hicrî II. yüzyılın sonundan itibaren tasavvuf kavramlarının çeşitli tasnif biçimleri çerçevesinde ilk kez dile getirildiği literatür olarak değerlendirilebilir.” Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: **Kitâbü’z-zühhd**’ler,” 20

⁵⁰¹ Örneğin bkz. İbnü’l-Mübârek, **Zâhidlik ve İncelikler**, 100-104, 136-139; Serî, **Kitâbü’z-zühhd**, tevekkül bölümü.

⁵⁰² Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 62; Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: **Kitâbü’z-zühhd**’ler,” 20. Bu meyanda Başer: “... Kabaca hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren teşekkül eden tasavvuf literatürü ile zühhd eserleri arasında bir irtibat kurulabilirse, tasavvufun meşru kaynaklardan beslendiği sonucuna ulaşmak mümkün olacaktır. Fakat iki literatür tarzı arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek çeşitli güçlükler içermektedir,” (Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: **Kitâbü’z-zühhd**’ler,” 14-15) sözleriyle literatür ve menş’ sorunsalını birleştirmiştir.

menşe' problemlerinin karışmasına yol açmıştır. Oysaki tasavvufun hadislerle bağlantısı ile tasavvuf kitaplarının zühd eserleriyle olan irtibatı ayrı ayrı meselelerdir.

Beşinci husus, *Kitâbü'z-zühd*'lere neden zühd adının verilmiş olmasıdır? Örneğin İbnü'l-Mübârek'in kitabında zühde dair hiçbir tanım ve tarif olmamasına rağmen; eser *Kitâbü'z-zühd* diye isimlendirilmiştir. Bu durumun H. 300 öncesi eserler için geçerli olduğunu belirtelim. Bazı araştırmacılara göre bu durum, o dönemdeki (hicri ilk iki asırda) zühd anlayışından kaynaklanmaktadır. Yani “zühd kitabı olarak tertip edilen eserlerde zühd ile kastedilen şey, o kitabın içinde bahsedilen konuların toplamıdır.” Dolayısıyla zühd, bütün bu konuların üst başlığı olarak düşünülmüştür.⁵⁰³ Lakin tabakâtlar açısından o dönemde bütün Müslümanların aynı zühd anlayışına sahip olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu kapsamda zühd yazarlarının aslında hadisler üzerinden zühde bir çerçeve çizmek istedikleri açıktır. Böylece çevredeki diğer zühd anlayış ve yaşantıları ötelenmek istenmiştir. Neticede zühd edebiyatı, İslâm dindarlığının çerçevesini çizen eserler olarak tavsif edilebilir. Buradan hareketle zühd, İslam dindarlığının temel karakterleri olan ahlâkî unsurları bünyesinde barındıran üst bir kavram olarak düşünülmüştür.⁵⁰⁴ Bu noktada asıl problem: İçerisinde ölüm, hesap, mizan, cennet ve cehennem, yalan, kötü söz söyleme, gıybet ve nemmâmlık, âdâb-ı muaşeret kuralları, anne-baba ve diğer insanların hakları, helal kazanmak ve haramlardan kaçmak gibi pek çok dinî vecîbenin zühd adı altında toplanmasıdır. Eserlerde zikredilen nerdeyse bütün mevzular, her Müslümandan yapması istenen (ya da beklenen) hususlardır. Durum böyle olmasına rağmen; Müslümanlığın bir gereği olan –hatta bir kısmı farz olan- konuların fikhî vecibelerden ayrıştırılarak zühd kategorisinde değerlendirilmesi şaşırtıcıdır. Bu çerçevede zühd adı altında zikredilen ve genel manada bütün Müslümanları ilgilendiren meseleler, amel hükümleri karşısında zayıf hale gelmiştir. Neticede bu durum, dindarlık ve zühdü birbirinden ayırtırmayı zorlaştırmıştır. Fakat bu meselede sûfîlerin de büyük payı vardır; zira onlar da zühd ve dindarlık arasında bir çizgi koymamıştır. Kingberg'in ifadesiyle zühdün sınırlarının tam olarak belirtilmemesi ise dindarlığın zühd (ya da tersi) olarak

⁵⁰³ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, s. 46; Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: *Kitâbü'z-zühd*'ler,” 3, 6; Öztürk, “Abdullah B. Mübârek'in (ö. 181/797) Zühd Anlayışı”, 26.

⁵⁰⁴ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü” 6; Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 64

algılanmasına neden olmuştur.⁵⁰⁵ Nitekim önceki bölümlerde sûfilerin ekseriyetle zühdün alt sınırına haramları yerleştirdiklerini görmüştük. Böylece zühd, dindarlık üzerine inşâ edilmek istenmiştir. Bu bakımdan sûfilerin tutumu, zühd/tasavvufu meşrû bir zemine oturtma kaygısı şeklinde okunabilir.

Altıncı husus, günümüze kadar ulaşan altmış civarında *Kitâbü'z-zühd*'ün yarıya yakını III/IX. asırda yazılmışken; IV/X. asır ortaları itibarıyla bu eserlerin yazılmasında ciddi bir duraklama olmuştur. Bazı araştırmacılar, bunun sebebinin IV/X. asrın sonlarında ilk tasavvuf eserlerinin yazılmasıyla tasavvufi düşüncenin sistematik ve derli toplu hale gelmesi olarak görmüştür. Dolayısıyla *Kitâbü'z-zühd*'lerin artık yerini tasavvuf eserlerine bıraktığı ifade edilmiştir. Bu bakış açısına göre zühd kitapları ve ilk tasavvuf eserleri gerçekte aynı işlevi görmekteydi. Bahsi geçen işlev, “dînî ilimlerin, tartışmalarından soyutladıkları ahlâk alanıyla ilgili sorunların nasıl tespit ve ifade edileceğine odaklanmaktır.”⁵⁰⁶ Lakin bu, zayıf bir iddiadır. Çünkü IV/X. asra kadar edep, zühd ve ahlâkla ilgili rivayetlerin tasnifleri tamamlanmış ve kayda geçirilmiştir. Dolayısıyla bundan sonra benzer üslûbla yazılan her eser, tekrar niteliğinde olacaktır. Bu meyanda artık muhaddislerin zühd ve ahlâkla ilgili meselelerde yeni veya özgün bir çalışma yapmaları zorlaşmış ve böylece zühd kitapları azalmaya yüz tutmuştur.

Yedinci husus, tasavvuf yazarlarının *Kitâbü'z-zühd*'lere atıf yapmamış olmalarıdır. Bu husus, zühd edebiyatı ve tasavvuf eserleri arasında irtibatı kurmayı güçleştiren bir başka noktadır. Binaenaleyh *Kitâbü'z-zühd*'lerde yer alan hadislerin ekseriyeti *Kütüb-i sitte* başta olmak üzere zaten diğer muteber hadis derlemelerinde bulunmaktaydı ve bu nedenle mutasavvıfların zühd eserlerine ihtiyaçları olmamıştır.⁵⁰⁷ Örneğin Serrâc, Hz. Peygamber'in “ashabından künyesi Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin kitabında Ebû Kesir olarak geçen Leclâc isimli bir zat vardır”⁵⁰⁸ diyerek Ebû Dâvûd'un zühd kitabı yerine hadis kitabına atıfta bulunmuştur.

⁵⁰⁵ Leah, Kinberg, “What Is Meant by Zuhd”, (Paris: Maisonneuve & Larose Studia Islamica,1985), LIX/ 30.

⁵⁰⁶ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 56; Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü” 10.

⁵⁰⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 58; Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü” 15.

⁵⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma*, 190-191; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 158.

Literatürle ilgili sekizinci husus, tasavvuf ehlinin hadis ilmine yaklaşımıdır. Bilindiği gibi mutasavvıflar, ekseriyetle hadisleri senetlerini hazfetmek suretiyle nakletmişlerdir. Böylece onlar hadislerin sübut tartışmalarına girmemiş; ancak metinlerini epistemolojik yönüyle ele almışlardır.⁵⁰⁹ Bu meyanda zühhd risalelerini hadis ve tasavvuf arasında köprü görevi gördüğünü ileri sürenler, ilk zâhid-sûfilerin ekserîsini muhaddis olarak nitelendirmişlerdir.⁵¹⁰ Nitekim Melchert, sûfi biyografi yazarlarına göre ilk zâhitlerin çoğunun hadis râvîsi olduğunu ifade etmiş ve bu konuda *Hilye*’yi misal göstermiştir. O, *Hilye*’nin üçüncü cildinde yer alan, elli biyografinin hepsi aktif hadis râvîsi olarak teşhis edilmiştir, der. Bunların dördü hariç kırk altısı *Kütüb-i Sitte*’de râvî olarak geçmektedir; bu dört kişiden üçü ise en azından İbn Ebî Hâtim tarafından râvî kabul edilip haklarında değerlendirmeler yapılmıştır.⁵¹¹ Buna dayanarak George Makdîsî, tasavvufun tamamen ortodoks olduğunu iddia etmiştir. Ona göre “tasavvuf, en ortodoks İslamî ilim olan hadisin teminatı altında Ortodoks İslam’ın bir parçası ve bölümü olarak gelişmiştir.”⁵¹² Benzer bir şekilde Melchert da 9. yüzyıl muhaddislerinin dindarlığını- ki onlar teolojilerini hadislere dayandırmışlardır- 8. yüzyıl zâhitlerinin çoğunun dindarlığı ile aynı görmüştür. Ayrıca o, hadis ve tasavvufun müşterek kaynaklara sahip olduğundan bahsetmiştir. Öte yandan Melchert, bir süre sonra sûfilerin ortaya çıkmasıyla tasavvuf ehlinin muhaddislerden ayrıldığını ifade etmiştir. Bu doğrultuda 9. yüzyıl büyük rical tenkitçilerinin çoğu, 8. yüzyıl son dönem zâhitlerini hadis râvîsi olarak dikkate almamıştır.⁵¹³ Bu nedenle tasavvuf ve zühhd literatüründe kullanılan hadislerin ekseriyeti sıhhat açısından ayrı derecede görülmemiştir. Binaenaleyh zikredilen yorumlarda dindarlık ve zühdün tam anlamıyla özdeş kullanıldığını, buna mukabil

⁵⁰⁹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 58; Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü” 16.

⁵¹⁰ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 69; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 67-70. Ali Arslan, “el-Camiu’s-Sahih’in “Kitabu’r-Rikâk” Bölümünün Bab Başlıklarına Göre Buhârî’nin Rikak Anlayışı,” *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 2015, 23/142

⁵¹¹ İbn Ebi Hatim (Rey, 327/938)’in *Kitabu’l-cerh ve’t-ta’dil*’i, ondan ona hadis nakleden 19000 ilk dönem hadis ravisini isimleriyle birlikte listeler. Ele aldığı kişilerin yaklaşık olarak yarısının güvenilirlikleri hakkında değerlendirmeler sunar. Melchert, “Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhidler”, 417.

⁵¹² George Makdîsî, “The Sunni Revival”, *Islamic Civilization* 950–1150 (Oxford: Cassirer, 1973), 155-168.

⁵¹³ Melchert şöyle der: Nihayet, dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru klasik Tasavvufun ortaya çıkışıyla, mistik gelenek kendi yoluna gitmiştir. Tasavvuf mensupları hadis rivayetine devam etmelerine rağmen, onuncu yüzyılın ve daha sonraki dönemlerin hadis uzmanları onları neredeyse tamamen görmezden gelmiştir. Detaylar için bkz. Melchert, “Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhidler”, 414-515.

tasavvufun ayrıştırıldığını görmekteyiz. Bu kapsamda zühdün dindarlığın ötesinde bir anlayış ve bir vâkıâ; ilk zâhitlerin ise -iddiaların aksine- ilmi terk edenler olduğundan daha önce bahsetmiştik. Nitekim Ma'rûf-i Kerhî, Zünnûn-ı Mısırî, Dâvûd-i Tâî ve Bîşr-i Hâfî gibi bazı isimler hadis rivayet edebilecek durumda olmalarına rağmen, ibadet, riayet veya zâhidâne hayatları onları rivayetten alıkoyduğu için çok az rivayette bulunmuşlardır.⁵¹⁴ Ayrıca başlangıçta hadis ilmiyle uğraşan bazı sûfiler, tasavvufa intisabıyla birlikte bu işi terk etmişlerdir; Muhammed b. Yusuf ve Ahmed b. ebi'l-Havârî gibi. Çünkü onlar, hadis rivayetiyle uğraşıp müzakerelerde bulunmanın avare işi olduğunu ve bu doğrultuda hadis ilmiyle uğraşmanın kabir veya âhîret azığı olmadığını düşünmüşlerdir.⁵¹⁵ Aynı doğrultuda muhaddisler, ilim için günler ya da aylarca (belki daha fazla) yolculuklar yapmış iken; bahusus ilk sûfiler, nefis terbiyesi, Müsebbibe ulaşmak ya da aşk ve muhabbetten dolayı aylar veya yıllarca seyahatlere çıkmışlardır. Bu durum karşısında “Seyahatin İslam ile hiçbir ilgisi yoktur.” diyerek nefis terbiyesi için yolculuk yapanları eleştiren Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislere rastlamak mümkündür.⁵¹⁶ Dolayısıyla bir tarafta nefis terbiyesi (ya da diğer tasavvufi haller nedeniyle) seyahat ve uzleti beyhûde gören; diğer tarafta âhîret azığı değildir diyerek rûsûm ilmiyle uğraşmayı beyhûde gören iki karşıt ekol vardır. Bu karşıtlık temelde sûfî ve muhaddislerin mârifet anlayışları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Öte taraftan tabakât ve tasavvuf eserlerinde hadis ve tasavvuf ehli arasındaki çatışmalara az ve genelde dolaylı olarak yer verildiğini görmekteyiz. Ayrıca tasavvuf literatüründe hadis âlimlerine geniş bir yer ayrılması mutasavvıfların hadis âlimleriyle uzlaşma çabasında olduklarına delâlet etmektedir. Buna mukabil farklı kaynaklarda ve bahusus müsteşriklerin çalışmalarında muhaddis-sûfî çatışmaları örnekleriyle birlikte daha açık ifade edilmiştir. Söz gelişi Seriyü's-Sakatî'nin Ahmed b. Hanbel tarafından küfür ile itham edildiği veya Muhâsibî'nin Hanbelîlerden

⁵¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Aydın, **Tasavvuf ve Hadis**, 135-16; Yıldırım, “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, **Hadis ve Sîyer Araştırmaları**, sayı: 2, (2018), IV/62.

⁵¹⁵ Bu bağlamda hadis ilmiyle uğraşmayı nahoş gören Fudayl b. İyâz ve Seri es-Sakatî'nin sözleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetu'l-evliyâ**, 8/ 86, 94 vd. a.g.e, 10/126 vd. Benzeri için bkz. Bîşr-i Hâfî, ayrıca Hatib el-Bağdâdî, **Tarih**, VII/70; Serrâc, **Kitabu'l-lum'a**, thk. Reynold Alleyne Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Ser. 22, Luzac & Co., London-1914, 180. Dâvûd-i Tâî'nin sözü için bkz. İsfahânî, **Hilyetu'l-evliyâ**, 7/343; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/623, Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/434-435

⁵¹⁶ Tekinel, “Abdullah İbnü'l Mübârek'in Zühhd Tasavvuru”, 26.

saklanırken vefat ettiği aktarılmıştır.⁵¹⁷ Ancak aktarılan örnekler daha çok “şatahat” bahsiyle ilgili olduğu için meselenin detaylarına girmeyeceğiz.

Özetle hem müstakil yazılmış hem de hadis eserlerinde yer alan zühd ve rikâk bölümleri, yer verilen rivayetler açısından temelde dindarca bir yaşamın gereğiyle ilgilidir. Bu kapsamda âhiret öncelenmiş olmasına rağmen; dünya ötelenmemiştir. Bir başka deyişle dünya, nimet ve imkânlarıyla elde olmalı; lakin gönle nüfuz etmemeli görüşü öne çıkarılmıştır. Nitekim bu zühd anlayışı, Kettânî’nin ifadesiyle Kûfe, Medine, Irak ve Şam ulemâsı tarafından kabul görmüştür.⁵¹⁸ Buradan hareketle bazı yazarlar, zühd edebiyatında zâhitlik için delil sunulduğunu söylemiştir. Söz gelişi Knysh, İbnü’l Mübârek’in zâhitleri naslardan delil toplayarak kendi hayatlarını meşrulaştırmaya çalışan vâizler gibi gösterdiğini belirtmiştir.⁵¹⁹ Fakat H. 300 öncesi ilk zühd kitaplarında zâhitliği meşrulaştırabilecek rivayetler oldukça azdır. Meşrulaştırıcı haberler ise karşıt manada rivayetlerle geri plana itilmiştir. Netice itibariyle aralarındaki birtakım benzerliklere rağmen; zühd ve tasavvuf eserleri birbirinden bağımsız hareket eden iki literatürdür.

2.1. Zühd Uygulamalarından Ortaya Çıkan Tartışmalar

Zühd kaynaklı problemler, III/IX. asır ortalarında tebârüz ettiği için tartışmalar bu dönemden itibaren yoğunluk kazanmıştır. Ancak daha öncesinde bu mevzuların konuşulmaya başlandığını gelen rivayetlerden anlamaktayız. Söz gelimi Ferkad es-Sebâhî’nin yün giydiği için eleştirilmesi gibi.⁵²⁰ Şu misallerde ise zühdü zâhir ve bâtında yaşama meselesi konuşulmuştur: 20 yıl yün giydiğini söyleyen Şakîk, “âbid âlimlerden Abdülaziz b. Ebi Revvâd’la karşılaşınca kadar bunun caiz olduğunu sanırdım,” demiştir. Rivayete göre Revvâd’ın: “Mesele arpa ekmek yemek ve yün elbise giymek değil; Allah’a kulluk, ortak koşmamak, güvenmek ve Allah’tan razı

⁵¹⁷ Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü Din- Yorum- Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 268; Gerhard Böwering, “Zulme Uğrayan Ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003), 371.

⁵¹⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 211.

⁵¹⁹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 34

⁵²⁰ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 4/221-222; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 3/298

olmaktır,” demesi üzerine Şakîk, yün giymeyi bırakmıştır.⁵²¹ Aynı şekilde Süfyân-ı Sevrî zühdün bayat şeyler yiyip kaba şeyler giymekle değil; kısa emelli olmakla ilgili olduğunu söylemiştir.⁵²² Aslında tartışmaların temelinde yeme, içme, giyinme, barınma ve evlilikte mübahların terki yatmaktadır. Bu çerçevede H. 130-300 arası kesb, uzlet ve evlilik mevzuları üzerine yoğunlaşan zühd tartışmalarına yer vereceğiz.

2.1.1. Tevekkül ve Mübahların Terki: Rızık, Giyim ve Meskende Kanaat

Tevekkül problemi giyim-kuşam, barınma gibi pek çok ihtiyaçla ilgili olsa da daha çok rızık üzerinden gündeme gelmiştir. Zühdün rızıkla ilişkisi ise hayatın idâmesi ve aile geçindirmek üzerinden konuşulmuştur. Bu konuya açlık ve kesb sorunsalı da denebilir. Zira açlık kesbi terki iktiza ederken, oruç tutmak kesbe engel olmamıştır. Öte yandan açlık mübahın terki problemini doğurmuşken; oruç bu problemle ilişkilendirilmemiştir. Binaenaleyh açlık, iki cihetten ele alınmalıdır. Birincisi: tokluk karşısı azla iktifa etme, İkincisi: kut’a/azığa olan ihtiyacın ortadan kaldırılmasıdır- ki burada ‘ayakta tutan besin değil; Allah’tır anlayışı güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Sûfilerin “beyaz ölüm” diye nitelendirdiği açlık, tasavvuf yoluna girenlerin uğradığı ilk merhale olarak görülmüştür. Bu merhalenin başlangıcı ise nefsin arzu ettiği helal yiyeceklerin (ve bazısı için soğuk suyun) terki ve az gıda ile iktifa etmektir. Nakledilenlere göre lezzetli yiyecek ve soğuk suyun terkine genelde hesaba çekilme korkusu ya da cennet nimetlerine nâil olma yahut da yapılan bir günah (tan dolayı nefse ceza vermek) neden olmuştur. Söz gelişi Mâlik b. Dînâr, Ebû Hâzim el- Mekkî, Amr b. Kays el-Mülâî, İbrahim b. Edhem, Dâvûd-i Tâî, Utbetu’l Ğulam, Riyah b. Amr el-Kaysî, Şuayb b. Harb, Bişr-i Hâfî, Serî es-Sakatî, Züheyr b. Muhammed, Fetih b. Şahref (ö. 273/886) ve Ebû Bekir ez-Zekkâk’ın arzu ettikleri yiyeceklerden uzak durup az bir gıdayla yetindikleri rivayet edilmiştir.⁵²³ Bunlar arasında verâ nedeniyle

⁵²¹ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 8/59-60; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/151; Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/160; Cevzî, *Allah Dostları*, 1030.

⁵²² İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 6/386; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/ 238; Ebi’d-Dünya, *Külliyât*, 3/142, 543; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/158.

⁵²³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 4/623, 5/54, 56, 7/349, 8/563; Cevzî, *Allah Dostları*, 591-593, 669, 898-899; Attâr, *Tezkîre*, 119; Ebid-Dünya, *Külliyât*, 1/518, 7/354, 8/30, 120; Sülemî, *Risâleler*, 43; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 232; Şârânî, *Evliyalar Ansiklopedisi*, 1/150; Beyhakî, *Şuabu’l-îmân (Trc.)*, V/685, 686.

İbrahim b. Edhem bir süreliğine çamur, Fetih ise un yemiştir.⁵²⁴ Soğuk su içmeyi terk edenler ise: Kehmes ed-Da'â, Dâvûd-i Tâî, Muhammed b. en-Nadr, Sakatî, Ebû Duğaym'dır.⁵²⁵ Bu meyanda İbrahim b. Edhem ve arkadaşlarının nefislerini lezzetli sular ve baharat kullanmaktan uzak tuttukları nakledilmektedir.⁵²⁶ Fakat yukarıdaki isimlerden bu durumun İbrahim b. Edhem sonrasında da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki listede sûfilerle birlikte âlim, âbid ve bekkâundan şahısları da görmekteyiz- ki bunlar kanaatkâr olmakla öne çıkan: Ebû Hâzim, Âmir b. Kays, Kehmes, Riyah ve Züheyr'dir. Bu isimler arasına verâ ehlinden Vuheyb b. el-Verd ve Hammad b. Seleme ile gündüzleri yemek yemeyen Abdülvahid b. Zeyd, altmış yıl arpa ekmeği yiyen Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), kanaatkârlığı ile bilinen Ahmed b. Hanbel ve otuz yıl günde bir ekmek ya da birkaç hurma ile geçinen İbrahim b. İshak Harbî'yi ekleyebiliriz.⁵²⁷ Ancak kriteri ve ölçüsü değişken bir kavram olarak kanaatkârlık belirsiz bir mana taşımaktadır. Nitekim bütün bu isimler arasında sûfilerin eleştirilmesi, kanaatkârlık anlayışının değişkenliğine işaret etmektedir. Bu minvalde fakir olduğu belirtilen Uyeyne'nin zühdü nimete şükür, belaya sabır ve her an ölüme hazırlanmak olarak tarif etmesi ve "zühd haramlarda olur," demesi; Vuheyb'in ise "zühdü elde edilene sevinmemek, elden kaçana üzülmemek" şeklinde tarif etmesi⁵²⁸ vs. onları zâhid/sûfilerden ayırtırmaktadır. Zira Dârânî gibi zühdü helallerin terkinde gören sûfiler, Allah adına terk edilen bir şehvetten dolayı kulun cezalandırılmayacağını söylemişlerdir.⁵²⁹ Esasen kanaatte tasavvuf ehlini ayırtıran husus tevekkül olmuştur. Daha açık bir ifadeyle "Kanaat azığı Allah'tan almaktır" diyen Ebû Tûrab en- Nahşebî'nin belirttiği gibi sûfilerin açlıktaki gayesi, rızkı sebepler üzerinden değil; (tevekkül ederek) doğrudan müsebbibten almak olmuştur.

⁵²⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 7/381; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/36; Câmî, *Nefehât*, 180

⁵²⁵ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/26-27, 609-632, 6/281, 355, 8/150; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/374; Cevzî, *Allah Dostları*, 575; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 1/476, 493; Kuşeyri, *er-Risâle*, 54; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 101

⁵²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 7/394; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/61

⁵²⁷ Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 4/584, 5/89, 497, 7/174; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/334-359; Cevzî, *Allah Dostları*, 559-566.

⁵²⁸ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/497, 498, 556, 6/268; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 3/149

⁵²⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 7/255-256; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/296.

Schimmel, ilk zâhitlerin açlık ya da orucu “boş mideyi putlaştırma” derecesinde abarttıklarını ifade etmiştir. Buna açlıktan ölen veya üç günde bir müşhil aldıklarını ileri sürdüğü sûfileri misal göstermiştir.⁵³⁰ Bu meyanda sûfilerden bir grubun dağ, dere ve çöllerde ilgin yaprakları ve meyve çekirdeklerini topladığı, kuru yaprakları biriktirdiği ve kışlık erzaklarını böyle temin ettikleri; bir grubun rüzgârın getirdiği kuru yaprakları ve otları yedikleri; bir grubun insanların attıkları çöpleri yedikleri; bir grubun ise hasatçıların döktükleri arpa, buğday gibi ürünlerin artıklarını toplayarak geçindiklerine dair rivayetler vardır.⁵³¹ Fakat kaynaklarda incelediğimiz dönem itibariyle açlıktan ölen ya da müşhil kullanan herhangi bir isme rastlamış değiliz. Schimmel’in iddiasının aksine şehveti kesmek için bir müddet ununa kül katarak yiyen Mâlik b. Dînâr ve şüphelilerden kaçınmak için kil yiyen İbrahim b. Edhem ile “yüreğim açlıktan kendini yiyor” diyen Dârânî gibi isimler, kendileri ve ibadetlerine zarar vereceği endişesiyle bu hallerinden vazgeçmişlerdir.⁵³² Bu durum, açlıkta tâkâtin gözetildiğinin bir işaretidir. Binaenaleyh Dârânî: “Allah bizden derilerimizin kemiklerimize yapışıp kurumasını istemiş değildir”⁵³³ diyerek sûfileri ruhbanlardan ayırtmıştır. Aynı düşüncüyü bedeni ayakta tutacak şekilde yemenin zarûrî olduğunu söyleyen Serî es-Sakatî ve Sehl b. Abdullah’ta da görmekteyiz.⁵³⁴

Zâhitler için kanaat hali sadece gıda için söz konusu değildir. Giyim, mesken ve eşya gibi pek çok şeyde az ile yetinmeye dikkat etmişlerdir. Söz gelimi giyim-kuşamda sade ve sıradan ya da eski ve yamalı, hatta hasır ve kıldan kıyafetler giyenler olmuştur- ki giydikleri kıyafet, genelde bir gömlek ve îzardan ibarettir. Bu meyanda Mâlik b. Dînâr, İbrahim b. Edhem, Dâvûd-i Tâî, Utbetu’l Ğulam, Harun Reşid’in oğlu Sibî (ö.?), Yusuf b. Esbât, Şakîk-i Belhî, Şuayb b. Harb, Ebû Ubeyde el-Havvâs (ö.?), Bişr-i Hâfî, Muhammed b. Rafî, Ebû Bekr Muhammed el-Kantarî (ö. 260/874), Harrâz, İsa b. İshak b. Musa (ö. 280/912), İbrahim b. el-Havvâs ve Ebû Bekir ez-

⁵³⁰ Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, 172.

⁵³¹ Detaylar için bkz. Muhâsibî, *Helal Rızık*, 62.

⁵³² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/214, 7/314; Ebi’-d-Dünya, *Külliyât*, 8/30.

⁵³³ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 9/263; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/311, Cevzî, *Allah Dostları*, 1084.

⁵³⁴ Bkz. İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10/119, 203-204; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/148, 303; Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 2/375; Cevzî, *Allah Dostları*, 576; Sülemî, *Tabakât*, 24; Attâr, *Tezkîre*, 425, 428; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/255; Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, II/187.

Zekkâk'ın yün, post, eski ve yamalı bir hırka, aba veya peştamal yahut ince, eski ve değersiz bir gömlek vb. şeyler giydikleri;⁵³⁵ Muhammed b. Yusuf ve Dârânî'nin sıradan, Cüneyd'in ise ulemâ tarzında giyindiği nakledilmiştir.⁵³⁶ Aralarında İbn Esbât ve Harrâz gibi 30-40 yıl tek bir gömlekle idare edenler olmuştur. Bunlara emanet bir gömlekle vefat ettiği nakledilen Bâyezid da eklenebilir.⁵³⁷ Bu gruba kimliği bilinmeyen zevât ve sadece künyesi bilinenler eklendiğinde sayıları bir hayli artmaktadır.

Öte yandan Ahmed b. Hadreveyh pahalı kıyafet, Yahyâ b. Muâz ipekli, Ebû Hafs el-Haddâd ipek gömlek ve değerli elbiseler ve Şah Şucâ el-Kirmânî'nin de kaftan giydiği rivayet edilmiştir.⁵³⁸ Bunlara içten yün, dıştan ise kaftan ya da ipekli giysi giyinen Ca'fer es-Sâdık da eklenebilir.⁵³⁹ Fakat bütün bu isimlerin ömür boyu tek bir tarzda giyindikleri söylenemez. Nitekim Şakîk gibi 20 yıldan sonra yün giymeyi ya da Yahyâ b. Muâz gibi ömrünün sonlarında eski ve değersiz kıyafetler giymeyi bırakanların olması bunun bir göstergesidir. Ancak -yukarda geçen dört isim hariç- sûfîlerin tercih ettikleri kıyafetlerin genel özelliğinin gösterişsiz ve değersiz olduğu açıktır. Bu bağlamda bazı sûfîlerin yalınayak dolaştıklarına dair haberlere de rastlamaktayız. Örneğin *Hilye*'de İbrahim b. Edhem ve arkadaşlarının ayakkabılardan uzak durdukları zikredilmiştir.⁵⁴⁰ Ancak kaynaklarda yalınayak dolaştığı belirtilen şu dört isimle karşılaştığımızı ifade edelim: Bişr-i Hâfî, İsa b. İshak b. Musa, Şuayb b. Harb ve Ali b. Abdülhamid el-Gadâirî (ö.?).⁵⁴¹ Bununla birlikte dağ ve çöl ehlini bu gruba dahil etmek mümkündür. Diğer taraftan Bişr'in kısa bir çizmeyle dolaştığının

⁵³⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/217, 5/60, 6/19, 489, 511, 8/562; Cevzî, **Allah Dostları**, 541, 550, 586, 615, 626, 670, 754, 900, 999, 1110, 1119; Attâr, **Tezkîre**, 232, 566, 615; Câmî, **Nefehât**, 278-279; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/152; Serrâc, **el-Lüma**, 249; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 214; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 107.

⁵³⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/226, 229; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/366, 372; Sülemî, **Tabakât**, 40; Attâr, **Tezkîre**, 522; Serrâc, **el-Lüma**, 248; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 213.

⁵³⁷ Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 214. Bu meyanda Bâyezid'in mescidde kullandığı, evde giydiği, abdest alırken kullandığı elbiseleri ayrı olduğuna dair bir haber de vardır (Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 232). Fakat bu giysilerin niteliği nedir? bilinmemektedir.

⁵³⁸ Attâr, **Tezkîre**, 440, 472; Câmî, **Nefehât**, 223, 224; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 213, 214; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 113, 185.

⁵³⁹ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 3/193; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/477; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/103.

⁵⁴⁰ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 7/394; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/61.

⁵⁴¹ Cevzî, **Allah Dostları**, 626, 670, 1094; Attâr, **Tezkîre**, 191. Bu noktada havf ehli abidlerden Süleyman et-Teymi'nin (ö. 143/761) yalınayak yürüdüğüne dair kuvvetli olmayan haber vardır. Bkz. Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/117.

nakledilmesi⁵⁴² ya da bazılarının sadece Hac veya çöl gibi seyahatleri esnasında yalınayak yürümeyi tercih etmesi, bu isimlerin devamlı yalınayak olmadıklarına işaret etmektedir.

Giyim-kuşam mevzusunda sûfilerin görüşlerine geçmeden önce âlim, âbid, vâiz, havf ehli ve bekkâûn arasında ucuz, eski ve gösterişsiz kıyafetleri tercih eden ya da tek kıyafetle idare edenler olduğunu belirtmeliyiz Söz gelişi Ferkad es-Sebâhî, Muğire b. Hâris, Şu'be b. el-Haccac, Süfyân-ı Sevrî, Acrede el-Âmiyye, Abdullah b. İdris, Ebû Bekr b. Ayyâş, Halil b. Mürre, Ebû Dâvûd el-Haferî (ö. 203/818), Ebû Muaviye el-Esved, Muhammed b. Eslem et-Tûsî gibi.⁵⁴³ Bu çerçevede zikredilen grubun nicelik olarak tasavvuf ehlinen oldukça az oldukları ve H. 200 öncesinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Buna mukabil H. 200'den itibaren tebârüz eden tasavvufî gelenekle birlikte hırka, sûf, yün, post vb. kıyafetler giymek sûfilere mahsus kalmıştır. Öte yandan Dârânî'nin yün giymeyi korunmak için ve yolculukta caiz görmesine rağmen; dünya süsü olarak giyilmesini caiz görmemesi,⁵⁴⁴ yün kıyafetin herkes için söz konusu olabileceğine (yani ayırtıcı bir vasıf olmadığına) işaret etmektedir. Lakin bilhassa dağ ve çöl ehlinin giydiği yamalı ve yırtık veya kıl ve keçeden kıyafetlerin genelde sûfilere görüldüğü söylenebilir.

İncelediğimiz dönem itibariyle ulemânın kıyafet ve dış görünüşe dair iki eleştirisi olmuştur. 1) Yün giysi giymek Hristiyanların kıyafetini andırmaktadır; 2) Ebû Eyyub es-Sahtiyânî'nin belirttiği zâhitlerin kirli/pis olduğu ithamıdır.⁵⁴⁵ Bu kapsamda ibadetle meşgul olduğu için gömleğini yıkamayan Hişam b. Hassan, yıkanmadığı için başına bit düşen âbid Ebû Bekir b. el-Gassânî ve zikirle meşgul olduğu için bıyık ve sakallarını düzeltmeyen Ahmed b. Harb'le ilgili olmak üzere üç rivayetle karşılaşmaktayız.⁵⁴⁶ Bunlara tasavvuf ehlinen sakallarını kesmediği

⁵⁴² İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 8/340; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/489.

⁵⁴³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 3/298, 5/247, 7/343; Cevzî, *Allah Dostları*, 460, 767, 768, 775, 885, 925, 1117, 1154; Attâr, *Tezkîre*, 370, 465; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/202; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 107.

⁵⁴⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/275; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/342.

⁵⁴⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 3/10-11; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/265.

⁵⁴⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 6/270; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/103; Cevzî, *Allah Dostları*, 1080; Attâr, *Tezkîre*, 372.

nakledilen Dâvûd-i Tâî de eklenebilir.⁵⁴⁷ Binaenaleyh Dâvûd hariç zikredilen isimlerin âbidlerden oldukları görülmektedir. Fakat bakımsız yani eski, yırtık ve yamalı giysileri bu meseleye dâhil edersek; sûfiler âbidlerden çok daha fazladır. Bu meyanda kaliteli ve güzel kıyafetler giyen Sahtiyânî'nin⁵⁴⁸ ikinci durumu kastetmiş olması daha muhtemeldir. Bu görüşe mukabil Zünnûn'un "Arif olan kişi dışardan kirli, içerden ise temizdir. Zâhid ise dışardan temiz, içerden kirlidir"⁵⁴⁹ sözünden hareket edersek; ulemânın zâhid değil, pejmürde kıyafetler giyen arifleri eleştirmiş; Zünnûn'un ise zâhid derken tasavvuf ehli dışındaki isimleri kastetmiş olması gerekmektedir. Sûfilerin kıyafetle ilgili söylemlerine baktığımızda Mâlik b. Dînâr, Dârânî, Hâtim el-Esam, Ebû Türeb en-Nahşebî, Yahyâ b. Muâz, Ebû Abdullah es-Sizcî (ö.?) ve Cüneyd'in dikkati bâtinî temizliğe çektiklerini görmekteyiz.⁵⁵⁰ Bu çerçevede onlar, kalpte dünya arzusu olduğu müddetçe yün, hırka vb. şeyler giymenin bir anlamı olmadığını söylemişlerdir. Bu söylemlerin H. 200'lerin ortalarına doğru artmasında yün ve yamalı giysinin istismarı etkili olmuştur. Ebû Türeb'in yamalı giyinmeyi dilenmekle özdeşleştirilmesi⁵⁵¹ bunun bir belirtisidir.

Meskende kanaat meselesine geldiğimizde 30 yıl kıldan çadırda yaşayan Süleyman b. et-Teymî ve kerpiç üstüne kerpiç koymamayı prensip edinen Süfyân gibi âlimler ya da eski bir evde kalan Şa'vane (ö.?) gibi bekkâûndan isimlerle karşılaşmak mümkündür.⁵⁵² Diğer taraftan eski ve bakımsız bir evde kalan Dâvûd-i Tâî, kulübede yaşayan Şuayb b. Harb ve Ebû Şuayb el-Bârusî (ö.?) ya da döşemesi kum olan bir evde kalan Ebû Hafs gibi tasavvuf ehlinden şahıslar bulunmaktadır.⁵⁵³ Buna göre âlim ve havf ehlinden bazı şahısların mesken anlayışı sûfilerin anlayışına benzerdir diyebiliriz. Lakin herhangi bir eve sahip olmaksızın mescitleri ya da ıssız mekânlarda dolaşarak

⁵⁴⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 7/339; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/613; Attâr, *Tezkîre*, 341.

⁵⁴⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 3/9; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/263; Cevzî, *Allah Dostları*, 850.

⁵⁴⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/360; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/493.

⁵⁵⁰ Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/306, 8/575; Sülemî, *Tabakât*, 51, 153; Attâr, *Tezkîre*, 522; Câmî, *Nefehât*, 256; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/117, 339; Serrâc, *el-Lüma*, 248; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 213.

⁵⁵¹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 10/46; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/640; Attâr, *Tezkîre*, 449.

⁵⁵² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/292, 5/247; Cevzî, *Allah Dostları*, 853, 944.

⁵⁵³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/622, 632, 8/521; Cevzî, *Allah Dostları*, 669, 752; Attâr, *Tezkîre*, 341; Serrâc, *el-Lüma*, 249; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 214.

mağaraları mesken edinen zevâtın olması, sûfîleri kanaatkârlıkta diğer gruplardan ayırmaktadır. Bu ayrılmaya rağmen ne âlimler ne de tasavvuf ehli arasında meskenle ilgili doğrudan bir eleştiri ya da tartışma yapılmamış ve fakat ailenin terki üzerinden dolaylı eleştiriler yapılmıştır diyebiliriz.

Yukarıda geçen zühd unsurlarıyla bağlantılı olarak kesb meselesi tevekkülün en ciddi problemi olmuştur. Bu konudaki söylem ve tartışmalara geçmeden önce H. 130-300 arası tasavvuf ehlinden mesleği zikredilen ya da çalıştığına dair ifadeler bulunan isimlerden tespit ettiklerimize yer vereceğiz. Bunlar: Kur'ân nüshası yazarak geçinen Mâlik b. Dînâr, çobanlık yapan Şeyban er-Râî, ekin biçen ya da tarla bekçiliği yapan İbrahim b. Edhem, çobanlık yapan Ebû Habib el-Bedevî (ö.?), hurma yapraklarını işleyip satan Utbe, marangozluk yapan Muhammed b. Yusuf, ip eğiren Râbia el-Adeviyye, sakalık yapan Fudayl b. İyâz, duvarcılık yapan Harun Reşid'in oğlu Sibî, dokumacılık yapan Yusuf b. Esbât, balık avlayıp tuğla pişiren Feth el-Mevsilî, Ebû Yusuf Ğasûlî (ö.?), hurdacılık yapan Serî es-Sakatî, Yahyâ b. Muâz, demirci Ebû Hafs el-Haddâd ile Abdullah b. Muhammed er-Râzî (ö.?), kitap nüshası yazıp çoğaltan Ebû Bekr Muhammed el-Kantarî, vaaz veren ve bez satan Ebû Hamza el-Bağdâdî, balıkçılık yapan ve hurma yaprağı işleyen İbrahim b. el-Havvâs, bir süre kadılık yapan Amr b. Osman b. el-Mekkî, dükkânı olan Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Ca'fer el-Haddâd'dır.⁵⁵⁴ Bu isimlerin hemen hepsi, sürekli mesleklerini icra etmemişlerdir. Bir başka ifadeyle onlar, bir müddet çalıştıktan sonra ya mesleklerini tamamen terk etmiş yahut ihtiyaç duyduklarında bu işleri yapmayı sürdürmüşlerdir. Nitekim bu isimler -kısa veya uzun süreli seyahat ve uzletleri söz konusu olsa da- şehri terk etmeyenlerden oluşmaktadır. Buna mukabil kesbi tamamen bırakanlar, şehri terk etmiş zevâttır. Bu gruba çalışmaksızın kendisine kalan mirasla geçinen Dâvûd-i Tâî ve ailesinden gelen azık veya parayla geçinen Muhammed b. Yusuf, Abdullah b. Said ve Ebu'l Hasan el-Mekkî'nin kızı (ö.?) vs. eklenebilir.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/215, 217, 5/55, 6/19, 31, 450, 8/554; Cevzî, *Allah Dostları*, 541-543, 600, 612, 838, 855, 1055, 1121, 1197; Attâr, *Tezkîre*, 133, 175, 416, 487, 518-519, 615; Câmî, *Nefehât*, 193, 222, 246; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/119, 224, 334; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 188, 216; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 119, Mustafa Bahadıroğlu, "İbrahim el-Havvâs" (Ankara: TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 2000), 21/317.

⁵⁵⁵ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/632, 6/369, 479; Cevzî, *Allah Dostları*, 519-520, 752.

Tasavvuf ehline mukabil âlim, âbid ve bekkâundan çalışmayı terk eden bir şahsa rastlamış değiliz. Aralarında Hammad b. Seleme, Halil b. Mürre ve İsmail b. Yusuf (ö.?) gibi kanaat ehli olanlar, sattıklarından kifayet miktarı satmış yahut haftalık veya aylıkla kifayet miktarı çalışmışlardır.⁵⁵⁶ Ayrıca fakir olmasından dolayı yakınlarının yardımıyla geçinen Şu'be b. Haccac ve hizmetçisinin ördüğü iple geçinen Hasan b. Salih (ö. 169/786) gibi isimler de bulunmaktadır.⁵⁵⁷ Bu çerçevede tasavvuf ehli bu gruptan iki cihetle ayrıışmaktadır. *Birincisi*: Sûfilerin neredeyse tamamı daimî bir meslek edinmemiştir. *İkincisi*: Bahusus kimliği bilinmeyen zevât olmak üzere meslek edinmeyen birçok sûfî vardır.

Muhammed b. el-Münkedir, Câfer es-Sâdık, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne gibi pek çok âlim, muhtaçlara yardım etmede mal ve mülkün dine yardımcı olması ve dini muhafaza etmesi, takvâlî olmak için zenginliğin güzel bir yardımcı olması gibi gerekçelerle mal biriktirmiş ya da mal biriktirmede mahzur görmeyip çalışmaya teşvik etmişlerdir. Onlara göre çalışmak ve mal-mülk sahibi olmak tevekkül ve zâhitlik için engel değildir.⁵⁵⁸ Nitekim bu sebeple Selam b. Ebi Mutî, helal kılınan ruhsatlardan uzak kalmayı zühdün en alt derecesine yerleştirmiştir.⁵⁵⁹ Öte taraftan Süfyân, Amr b. Kays el-Mülâî ve Hasan b. Salih gibi isimler aldatmaca, yalan, dedikodu vb. durumların fazlalığı veya uhrevî işlere vakit ayıramama gibi nedenlerle çarşıda az kalmayı önermişlerdir.⁵⁶⁰ Ancak bu söylemler, çok kazanmaktan ziyade günaha düşmek ve uhrevî işlere vakit ayırmamakla ilgili dindarca bir eleştiri niteliği taşımaktadır.

Esasen kesb ve tevekkül problemi -İmam Şeybânî dışında- ulemâ tarafından ciddi şekilde tartışılmış değildir. Buna mukabil sûfiler, bu konu üzerinde uzun uzadıya

⁵⁵⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 6/250; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/91; Cevzî, *Allah Dostları*, 598, 893, 1154.

⁵⁵⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 7/147; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/437; Cevzî, *Allah Dostları*, 761; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/192.

⁵⁵⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 6/387-388; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/241; Attâr, *Tezkîre*, 288, 290, 300, 302; Kahya, "Sûfiler ve Ticarî Hayat", 55-58.

⁵⁵⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 6/188; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 4/613, Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 3/337.

⁵⁶⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 5/102, 7/84, 329; *Allah Dostlarının Dünyası*, 3/574, 4/428, 5/599; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/72.

durmuşlardır. Ancak H. 130-300 arasında -Muhâsibî hariç- tasavvuf ehli tevekkül anlayışını teoriden ziyade pratikte ortaya koymuştur. Bu noktada söylemleri olanlardan hareket edersek öncelikle “rızk aramak cehalettir” ya da “kesb, haramdır” diyen Şakîk-i Belhî’ye yer verebiliriz. Nitekim bu yüzden Muhâsibî, Şakîk’i eleştirmiş ve onun akıyla hareket ettiğini ve bu görüşüyle naslara, sahabe ve selefe ters düştüğünü belirtmiştir.⁵⁶¹ Buna rağmen Muhâsibî’nin Şakîk’in zâhidâne hayatını eleştirdiği söylenemez. Zira Şakîk’in ötesinde tevekkülü hayata geçiren sûfiler bulunmaktaydı. Söz gelişi Şakîk’i çöldeyken cebinde dört akçe taşıdığı için kınayan şahıs gibi.⁵⁶² Bu durumda tehlikeli olan Şakîk’in kesb görüşüdür; çünkü bazı ibâhî grupların kesbi haram sayması gibi bu, suiistimale açık bir görüştür. Aynı meyanda Massignon, Şakîk örneğini vererek kesbin inkârı ve dilencilik yapmanın Horasan mektebine mahsus olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶³ Fakat bir diğer Horasanlı sûfî İbrahim b. Edhem’in güçlü bir kesb taraftarı olması ve dilenciliği reddetmesinden bahsetmemiştir. Ayrıca Bağdat sûfilerinden dilencilik yapanların olması⁵⁶⁴ da Massignon’un görüşünü zayıflatmaktadır. Buna ilaveten kaynaklarda ‘Şakîk hariç’ kesbi reddeden herhangi bir sûfiye rastlamış değiliz. Ancak ibâhî gruplar ve Kerrâmiler’den hareketle böyle bir görüşün ileri sürülmesi kuvvetle muhtemeldir. Kesbi terk meselesinde bazı araştırmacılar, Bâyezid’in Şakîk’i eleştirdiğini misal vererek tasavvuf ehli arasında bir ayrıştırmaya gitmişlerdir.⁵⁶⁵ Fakat Bâyezid ve Muhâsibî’nin eleştirileri aynı bağlamda değerlendirilemez; çünkü Bâyezid, Şakîk’in tevekkülüne güvenmesi ve bunun bir şirk haline dönüşmesini eleştirmiştir; tıpkı Ahmed b. Hadreveyh’i eleştirdiği gibi!⁵⁶⁶

Bu meselede katı zâhitlerden Dâvûd-i Tâî’ye bakarsak; o çalışmayı bırakmış ve fakat kalan mirası 20 sene kendisi için harcamıştır. Gerekçesi ise gönlünün dünyaya

⁵⁶¹ Muhâsibî, **el-Mekasib**, 12-20; Muhâsibî, **Helal Rızık**, 39.

⁵⁶² Attâr, **Tezkîre**, 309.

⁵⁶³ Massignon’a göre “Şakîk bu kaideyi, talebelerinin savunulamayacak bir kural olduğunu kabul ederek terk ettikleri tafdilü’l-fakr kaidesiyle birleştirmektedir. Tafdilü’l-fakr meselesini açıkça ortaya koymuş olan ilk kişi, İbn Kerrâm’dır.” (Bkz. Massignon, **Passion**, 777, n.4; Massignon, **İslam Tasavvufu**, 140). Bu meyanda sûfiler ve Kerrâmiyye arasında ilişki kurulmak istenmişse de bunun hatalı bir yorum olduğundan söz etmiştik.

⁵⁶⁴ Serrâc, **el-Lüma**, 253; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 217.

⁵⁶⁵ Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 72, 89.

⁵⁶⁶ Bâyezid’in Şakîk ve Ahmed b. Hadreveyh’e dair eleştirileri çin bkz. Attâr, **Tezkîre**, 238-239, 442.

kaymasına engel olarak ibadete yönelmek istemesidir.⁵⁶⁷ Bu noktada Dâvûd, başkasına muhtaç olmamak için çalışmayı değil; fakat malın hazır bulunmasını tercih etmiştir. Ulemâ açısından bu, kerih görülecek bir davranış değildir. Buna mukabil tasavvuf ehlinin genel kanaati ele geçenin biriktirilmeden dağıtılması üzerine olmuştur. Örneğin oğlu Süleyman'ın ticarete ve kazanç elde etmeye başladığı haber verilen Dârânî: Kırat (para) biriktirmekle uğraşan bir kalp iflah olmaz"⁵⁶⁸ demiştir. İfadeden anlaşıldığı gibi burada kesbe değil; para biriktirmeye karşı çıkılmıştır. Kesbi ve çarşıda bulunmayı mübah gören bir diğer sûfî, Bîşr-i Hâfî'tir. Bu minvalde Bîşr'in çarşıda durmadığını işittiği Gazvan adında bir kişiye: "Çarşıda dur! Adam yanından kalkıp giderken yine: Çarşıda dur!" diyerek sözünü tekrarlamıştır. Gazvan ise: Anladığım kadarıyla bana: "Kâr getirmese de yine çarşıda bulun" demek istiyordu" demiştir.⁵⁶⁹ Nitekim Bîşr'in zaman zaman çarşıya uğrayıp un gibi gıdaların fiyatlarını sorması⁵⁷⁰ da onun çarşı-pazarda olmayı kerih görmediğine işaret etmektedir. Öte yandan âbid âlimlerden sadece ihtiyaç olduğu zamanlar çarşıya çıkmayı önerenler olmuştur; Ali b. Bekkâr gibi. Bekkâr, çarşıya az gidilmesi halinde göz ve kalbin muhafaza edileceğini ifade etmiştir.⁵⁷¹ Binaenaleyh çarşıya gitmede sakınca gören sûfilerin gerekçeleri dindar âlimlerin gerekçeleriyle benzerdir. Bu durumda onların zühtten dolayı değil; dindarlık hassasiyetiyle hareket ettikleri söylenebilir.

Tasavvufta Sünnîliğin etkisiyle birlikte kesbin tevekküle zarar vermediği; hatta kesbin gerekliliğine dair söylemler giderek artmıştır. Böylece tevekkülün kalpte olması yeterli görülmüş ve çalışmak ya da işi bırakmakla ya da malı harcamak ve biriktirmekle değil; kalbin sükûnuyla tevekkül olur denilmiştir. Bu görüşü öne çıkaranlar: Feth el-Mevsilî, Serî es-Sakatî, Yahyâ b. Muâz, Hamdûn-ı Kassâr, Sehl b. Abdullah, Cüneyd-i Bağdâdî, Mümşad ed-Dîneverî'dir.⁵⁷² Öte yandan incelediğimiz dönemden bütün sûfiler, tâkât yetirildiği ve başkasına muhtaç kalınmadığı müddetçe

⁵⁶⁷ Attâr, *Tezkîre*, 340.

⁵⁶⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/267-268; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/323.

⁵⁶⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 8/340; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/488.

⁵⁷⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 8/340; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/489.

⁵⁷¹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/318; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/418.

⁵⁷² Sülemî, *Tabakât*, 69, 196; Cevzî, *Allah Dostları*, 981, 1053-1054; Attâr, *Tezkîre*, 417, 542, 550; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/268; Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 440, 445; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/75, 87.

kesb terk edilebilir (hatta terk edilmelidir) görüşünde mutabıktır. Nitekim önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi İbrahim b. Edhem, Ahmed b. Asım el-Antâkî ve Yahyâ b. Muâz gibi birçok sûfinin kesble ilgili üzerinde durduğu temel mesele ailenin geçindirilmesi olmuştur.⁵⁷³ Aslında sûfiler, -Melchert'in ifadesiyle- tevekkül bağlamında ulemâyı teskin etmek için aile geçindirme meselesi üzerinde durmuş ve bu konuda orta yolu tercih etmişlerdir.⁵⁷⁴ Böylece onlar, tevekkülün bâtında olması gerektiğini belirterek zâhirî tevekkülü yumuşak bir şekilde reddetmişlerdir. Öte yandan Sehl b. Abdullah, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ebû Abdullah b. Salim el-Basrî ve Cüneyd, gerçek bir zühd için kanaatkâr bir kalp ve boş bir mide ile devamlı fakirliği, bir başka deyişle ne elde ne de kalpte bir şey olmaması gerektiğini belirterek tam tevekkül sahiplerini dışlamamışlardır.⁵⁷⁵

Kesb bağlamında dilenme, bağış ve yardım almak gibi mevzular da tartışılmıştır. Binâenaleyh dilenme haricinde alıp-vermeyle ilgili şu beş gruptan söz edilebilir. *Birincisi*: Devlet ricalinden bir şey almayanlar; Safvan b. Süleym, Vuheyb el-Verd, Dâvûd-i Tâî, Fudayl b. İyâz, Abdullah b. İdris, Musa b. Musâvir, Muhammed b. Râfî (ö. 245/859) gibi.⁵⁷⁶ *İkincisi*: Ne dostlarından ne devlet ricalinden bir şey almayanlar; Süfyân-ı Sevrî, Ümm-i Hasan el Esediyye'nin kızı (ö.?), Ebû Abdullah Sencerî (ö.?), Yusuf b. Esbât, Hâtim el- Esam, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ca'fer el-Kûfî (ö.?) ve Sehl b. Abdullah gibi.⁵⁷⁷ *Üçüncüsü*: Devlet ricalinden yardımı kabul edenler; Mâlik b. Dînâr, Mis'ar b. Kidâm, Ebû Hamza el-Horasânî ve Ebu'l Hüseyin en-Nûrî gibi.⁵⁷⁸ *Dördüncüsü*: Hem dostlarından hem de devlet adamlarından ikram veya yardımı kabul edenler; Feth b. el-Mevsîlî ve Ebû İshak el-Fezârî, Zünnûn-ı Mısırî

⁵⁷³ Zikredilen isimlerin görüşlerinin detayları için bk: İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/101, 7/357-358, 8/44; Attâr, **Tezkîre**, 172; Muhâsibî, **el-Mekâsib**, 23-27; Muhâsibî, **Helal Rızık**, 31-32.

⁵⁷⁴ Melchert, "Ehl-i Hadis'in Dindarlık Anlayışı," 317-320.

⁵⁷⁵ Bkz. Sülemî, **Tabakât**, 180, 265; Attâr, **Tezkîre**, 549, 863; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/400; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 100; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 129; Kelabâzî, **et-Ta'arruf**, 96; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, 127.

⁵⁷⁶ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/609-611, 6/295, 301, 465, 8/649; Cevzî, **Allah Dostları**, 499, 769, 999; Attâr, **Tezkîre**, 151; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 1/493; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/121.

⁵⁷⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/266-267, 8/334; Cevzî, **Allah Dostları**, 781; Attâr, **Tezkîre**, 194, 385, 386, 402; Câmî, **Nefehât**, 256, 864; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/158, 179; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 457-458; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 362.

⁵⁷⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/195, 5/472-474; Câmî, **Nefehât**, 206; Serrâc, **el-Lüma**, 258; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 222.

gibi.⁵⁷⁹ *Beşincisi*: Dostlarından maddî yardım kabul edip devlet adamlarından almayanlar; Abdullah b. Mübârek, Ebû İshak İbrahim el-Harbi, Zuheyr el-Bâbî gibi.⁵⁸⁰ Bîşr-i Hâfî ve Bâyezid ise kendileri almadıkları halde din kardeşinden yardım almayı mübah görmüşlerdir.⁵⁸¹ Bu meyanda sadece yardım alıp almamakla ilgili söz ve menkıbeleri olan isimlere yer verdiğimizizi belirtmeliyiz. Aralarında âlim, âbid ve vâizlerin de bulunduğu geneli sûfilerden oluşan bu listede az sayıda isim geçmesine rağmen ne dost ne de devlet ricalinden bir şey almayan sûfilerin sayıca daha fazla olduklarında şüphe yoktur. Bunlara verâ ehli de dâhil edilmelidir.

Hediye ve yardım almak ya da almamanın nedenleri değişmektedir. Zekât alma meselesi ise birkaç istisna dışında H. 300 öncesinde tasavvuf ehli tarafından konuşulmamıştır. Bu istisnalardan biri, Muhammed b. Mansûr'dur (ö. 254/868). O, zekât veya sadakayı almadığı gibi müridlerine de vermemiştir. Serrâc'a göre bu durum, îsârdan kaynaklanmaktadır.⁵⁸² Nitekim tasavvuf ehlinin verilenleri almamasında iki neden öne çıkmaktadır: **a)** ihtiyaç duyulmaması ya da ihtiyaç olsa bile başkası alsın düşüncesi (îsâr) ve **b)** verâ hali. Ulemâ ise farklı gerekçelerle yardım ve zekât gibi şeyleri reddetmişlerdir. Örneğin Süfyân-ı Sevrî'nin verdikleri şeye karşılık üstünlüğe kapılacaklarından dolayı kimseden hediye dahi almadığı; İmam Hanbel'in ise 'halkın mal kiridir' diyerek zekât almadığı ve aç kalsa bile kimseden bir şey istemediği⁵⁸³ nakledilmektedir.

Âlimler arasında yardım kabul edenler de olmuştur. Örneğin Firâzî, dostlarından aldıklarını halleri bilinmeyen ve sürekli ibadetle meşgul olanlara; idarecilerden aldıklarını ise devlet malı almaya uygun olanlara vermiştir.⁵⁸⁴ Tasavvuf ehlinen yardım kabul edenlerin gerekçeleri ise daha farklıdır. Söz gelişi validen aldığı

⁵⁷⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/445-446, 467; Cevzî, *Allah Dostları*, 1053-1054; Attâr, *Tezkîre*, 433; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 362. Bu meyanda bir başka rivayette Feth'in bir dostunun çocukları için yaptığı yardımını kabul etmediği de geçmektedir. Bkz. Cevzî, *Allah Dostları*, 1051. Bunun istisnâî bir durum olması muhtemeldir.

⁵⁸⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/465, 8/194; Cevzî, *Allah Dostları*, 594; Sülemî, *Tabakât*, 152; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/264; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 362.

⁵⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, 22; Attâr, *Tezkîre*, 194; Sülemî, *Risâleler*, 150-151.

⁵⁸² Serrâc, *el-Lüma*, 211; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 179.

⁵⁸³ Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/158, 179.

⁵⁸⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 362.

parayla köle alıp azat eden Mâlik b. Dînâr veya halktan yahut halifeden gelenleri dağıtmak için alan Ebû Hamza Horasânî ve Ebu'l Hüseyin en-Nûrî gibi.⁵⁸⁵ Feth Mevsîlî ise istemeden gelen yardımı reddetmek, Allah'tan gelen ikramı reddetmek gibidir, düşüncesiyle valinin gönderdiği paradan bir akçe alıp kalanları iade etmiştir.⁵⁸⁶ Bunlara bağışın açıktan alınması itibarı zedelediği için verileni alan Hâtim el-Esam da eklenebilir.⁵⁸⁷ Bişr-i Hâfî'nin sıralamasına göre bu grup (verilince alanlar) orta derecede olan velî ya da fakirlerdir.⁵⁸⁸

Bu konuda asıl problem 'almak' değil, 'istemek' olmuştur. Lakin istemenin de türleri vardır. *Birincisi*: kapı kapı dolaşıp insanlardan dilenmektir. *İkincisi*: Halktan beklenti içine girerek gönderilen yardım ve bağışların alınmasıdır- ki İbrahim b. Edhem, buna dilencilik demiştir.⁵⁸⁹ Her iki tür de Ebû Hâzım es-Seleme ve Süfyân-ı Sevrî gibi âlimler⁵⁹⁰ ile tasavvuf ehli tarafından kınanmıştır. Ancak bu konu üzerinde asıl duranlar sûfiler olmuştur. Bu meyanda onlar, en çok ikinci tür isteme üzerinde durmuşlar ve bu durumu dilencililiğin en kötüsü olarak nitelendirmişlerdir. Binâenaleyh Yahyâ b. Muâz ve Hamdûn-ı Kassâr gibi kesb taraftarı sûfiler, çalışmanın terkinin dilencililiğe düşmek olarak görmüşlerdir.⁵⁹¹ Bu noktada İbrahim b. Edhem, Dârânî, Ebû Tûrab ve Sakâtî de kesbi terk eden âbidleri ya da kurrâyı eleştirmişlerdir.⁵⁹² Ancak eleştirilenler sadece bu gruplarla sınırlı kalmamıştır. Ebû Tûrab en-Nahşebî ve Yahyâ b. Muâz, zühdü istismar eden zâhirlere de eleştiri yöneltmişlerdir. Bu doğrultuda sûf ya da yamalı giysi giymek dilencilik olarak görülmüş ve zühdün kazanç sağlayacak bir meslek haline getirilmesi eleştirilmiştir.⁵⁹³ Buradan hareketle kesble ilgili zâhirlere yönelik eleştirilerin H. 200'lerin ortalarında başladığını söyleyebiliriz. Nitekim

⁵⁸⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 2/354; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/195; Câmî, *Nefehât*, 206; Serrâc, *el-Lüma*, 258; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 222.

⁵⁸⁶ Attâr, *Tezkîre*, 433.

⁵⁸⁷ Câmî, *Nefehât*, 199. Buna benzer diğer örnek için bkz. Sülemî, *Tabakât*, 152.

⁵⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, 22; Attâr, *Tezkîre*, 194.

⁵⁸⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 8/13-14; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/87.

⁵⁹⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/230; Attâr, *Tezkîre*, 119; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 158.

⁵⁹¹ Sülemî, *Tabakât*, 69; Sülemî, *Risâleler*, 148.

⁵⁹² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/86, 87, 7/315; Cevzî, *Allah Dostları*, 1086; Attâr, *Tezkîre*, 363; Beyhakî, *Şuâbu'l-îmân*, II/261.

⁵⁹³ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/640, 8/25; Attâr, *Tezkîre*, 449; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/266.

çevrede mübtedî ve ibâhî grupların (bunlara Kerrâmiler de dâhil edilmelidir) artması bunda etkili olmuştur.

Birinci tür isteme/dilenmeyle ilgili olarak Süfyân ve İbnü'l Mübârek gibi âlimler, dilenciliğe karşı çıkarak “dilenmektense elde mal olması daha iyidir” demişlerdir.⁵⁹⁴ Fakat bu konu üzerinde derinlemesine durmamışlardır. Sûfiler ise çevrede sûfî adıyla isteme eylemleri arttığı için bu konuyu hususen problem edinmişlerdir. Bu minvalde Bîşr, Harrâz ve Sehl b. Abdullah gibi sûfiler, gerçek bir tevekkül ehli ve sûfî olmak ya da dünya ve âhirette izzet ve şeref sahibi olmak için kimseden bir şey istememek gerektiğini belirtmişlerdir.⁵⁹⁵ Dârânî ise zâhidi ‘kimseden su bile istemeyen’ olarak tarif etmiştir.⁵⁹⁶ Buna rağmen yukarıda adı geçenler de dâhil hiçbir sûfî, ihtiyaç cana tak ettiği zamanlarda yahut helal yoldan kazanç sağlamada zorlanıldığında başkasından istemeye karşı çıkmamıştır. Bîşr-i Hâfî’nin sıralamasına göre bu grupta olanlar üçüncü dereceden fakirlerdir.⁵⁹⁷

Tasavvuf ehli, kahir ekseriyetle dilenciliğe karşı çıksa da H. 130-300 arasında tespitimize göre şu üç kişi dilenme faaliyetinde bulunmuştur: Ebû Hafs el-Haddâd, onun müridi Abdullah b. Muhammed er-Râzî ve Mümşad ed-Dîneverî. Bu çerçevede Ebû Hafs’ın demircilikten kazandıklarını sadaka verdiği, kendisinin ise akşamları dilendikleriyle orucunu açtığı nakledilmektedir. O, bu yöntemi müridi Abdullah’a da uygulatmıştır. Lakin bu durum şöhret kazandığında Abdullah’a “dilenciliği bırak” demiştir.⁵⁹⁸ Bu menkıbeden dilenciliğin bir sülûk yöntemi olarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Mümşad ise müridlerinin ihtiyacını gidermek için dükkânlardan ekmek artıkları toplamıştır.⁵⁹⁹ Bu kapsamda Mümşad’ın îsâr amacıyla dilendiği söylenebilir.

⁵⁹⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 6/382; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/230-231; Attâr, *Tezkîre*, 290; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/197.

⁵⁹⁵ Attâr, *Tezkîre*, 402; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/310; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 172.

⁵⁹⁶ İbnu'l-Arabî, *Zühhd ve Zâhidlerin Vasfı*, 30.

⁵⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, 22; Attâr, *Tezkîre*, 194. Bu meyanda diğer sûfileri görüşleri için bkz. Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/310; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 172; Muhâsibî, *Helal Rızık*, 61.

⁵⁹⁸ Attâr, *Tezkîre*, 487, Câmî, *Nefehât*, 193.

⁵⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma*, 254; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 218. Bu bağlamda diğer misal için bkz. Sülemî, *Tabakât*, 11.

Hâsılı erken dönem sûfîleri diğer gruplardan farklı olarak yeme-içme, giyim ve meskende ortaya konulan kanaatte azın azıyla yetinmeyi, mesleğe ve kazanca zarûrî durumlarda başvurmaya ilke edinmişlerdir. Bu meyanda H. 130-300 arasında tasavvuf ehlinin zikredilen meselelere dair yaptıkları tartışmalar sınırlı, eleştiriler ise ibâhîler ya da bilgisi olmayan mübtedîler gibi belirli gruplara yönelik olmuştur.

2.1.2. Uzlet/Halvet ve Şehir Hayatı

Birinci bölümde “yalnızlık” başlığı altında zâhitler için uzlet/halvetin ne anlama geldiğinden ve genel manada zâhid kabul edilen zâhitler ile tasavvuf ehli zâhitlerin uzlet anlayışları arasındaki farklardan söz etmiştik. Ayrıca H. 130-300 yılları arasında tespit edebildiğimiz uzlet/halvet ehli şahısların listesine yer vermiştik. Nitekim orada âbid, vâiz ve âlimlerden bazı isimlerin zaman zaman halvete çekildiklerini görmüştük. Ancak bunlar, çok ibadet etmekten ortaya çıkan dolaylı ve kısa süreli halvetlerdir. Bu noktada tasavvuf ehlinin durumu ise farklıdır. Onlar ister ev, mescit ve mağara gibi sabit mekânlarda olsun isterse çöl, dağ ve sahillerdeki seyahatlerde olsun genelde uzun süreli bir halvet/uzlet tercih etmişlerdir. Aynı zamanda onların halvetleri sadece ibadet amacıyla olmamıştır. Binaenaleyh önceki bölümlerde genel anlamda halvet/uzletten söz ettiğimiz için burada uzlet çeşitlerinden olan sefer, mücâvirlik ve samt meselelerine değineceğiz.

Öncelikle sefer üzerinden uzlete değinirsek; H. 130-300 yılları arasında seyahate çıkan (çöl, dağ, sahil vb. ıssız yerlerde yolculuk yapan) isimlerden bahsetmeliyiz. Bu doğrultuda tespit edebildiklerimiz şunlardır:

Utbetu'l Ğulam, Şeyban er-Râî, İbrahim b. Edhem, Muhammed b. Yusuf, Şakîk-i Belhî, Bişr-i Hâfî, Ahmed b. Hadreveyh, Zünnûn-ı Mısırî, Zünnûn'un kızkardeşi, Ebû Tûrab en- Nahşebi, Serî es-Sakatî, İbrahim el-Cebelî (ö.?), Ömer es-Sûfî (ö.?), Ebû Eyyub el-Hammal (ö.?), Ebû Hafs el-Haddâd, Bâyezid-i Bistâmî, Müsâvir el-Mağribî (ö.?), Atike el-Mahzûmiyye (ö.?), Münîre es-Sedûsiyye (ö.?), Ümmü Sâlim er-Râsibiyye (ö.?), Atike el-Ğaneviyye (ö.?), Alîle bint el-Kümeýt (ö.?), Ebû Habib el-Bedevî, Ebû Said el-Harrâz, Ebû Abdullah el-Mağribî, Sehl b. Abdullah, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Ferecî, Ebû Hamza el-Bağdâdî, Ebû Hamza el-Horasânî, Ebû Ahmed

el-Kalânîsî, İbrahim b. el-Havvâs, Ebû Bekir ez-Zekkâk, Ebû Tûrab er-Remlî (?), Ebû Ca'fer El-Haddâd, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Osman el-Hîrî, Ebû Abdullah el-Mağribî, Ebû Abdullah es-Sizcî⁶⁰⁰ ve yaklaşık 31 kimliği bilinmeyen zevât.

Yukardaki listeye dair bazı hususlar ve listeden çıkan sonuçlar şunlardır:

- a) Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridleriyle çöle çıktığına dair rivayetler olmakla birlikte tek başına yolculuk yaptığına dair herhangi bir haber bulunmamaktadır.
- b) Listedeki isimlerin tamamı çöl vb. yerlerde yolculuk yapanlardan oluşsa da aralarında yolculuklarının tevekkül üzere olup olmadığı belirtilmeyenler vardır. Örneğin Zünnûn-ı Mısırî, Muhammed b. Yusuf, Şakîk-i Belhî, Ebû Ahmed el-Kalânîsî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed, Ebû Osman el-Hîrî ve Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 279/892) gibi. Bu meyanda çevredeki uzlet ehli sûfilere görmek ya da müridlerin terbiyesi için vs seyahatlerin yapıldığına da rastlamaktayız.
- c) Müsâvir el-Mağribî, Şeyban er-Râî, Atike el-Mahzûmiyye, Münîre es-Sedûsiyye, Ümmü Salim er-Râsibiyye, Atike el-Ğaneviyye, Alîle bint el-Kümeit ve Ebû Habib el-Bedevî -tıpkı isimsiz zevât gibi- yerleşik bir hayat yaşamayıp ıssız mekânlarda dolaşanlardandır.⁶⁰¹
- d) Bu isimlerden çok az yolculuk yapanlar vardır; Sakatî ve Cüneyd gibi. Bu meyanda Serî'nin halktan inzivâ hariç, zühtten her şeyi elde ettiğini; ancak halktan uzaklaşmaya takat yetirmediğini zikretmesi⁶⁰² ya da Cüneyd'in bulunduğu mekânda uzun bir halvete girmesi, sefer yoluyla uzleti zorunlu görmediklerine işaret etmektedir. Bu isimlere yolun henüz başındayken Şam sahrasında uzun bir

⁶⁰⁰ Bu isimler için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/517, 7/507-508, 528, 529, 621; 8/190, 219-220, 226, 221, 244, 256, 326, 458-460, 503, 515; Cevzî, **Allah Dostları**, 533-534, 577, 587, 612, 983, 991, 1043, 1105, 1197, 1206-1208, 1219, 1227; Sülemî, **Tabakât**, 32, 152, 180; Attâr, **Tezkîre**, 166, 180, 184, 204, 226, 309, 442, 493, 538, 558, 567, 669, 677- 678, 725, 726, 863; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 171, 210; Câmî, **Nefehât**, 207, 246, 255, 284, 323, 331; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 109, 129.

⁶⁰¹ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/162; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/221; Cevzî, **Allah Dostları**, 1197, 1206-1208.

⁶⁰² Attâr, **Tezkîre**, 428.

süre dolaştığını belirten Bâyezid eklenebilir. Bunun dışında onun sadece hac için yaptığı bir sefer vardır.⁶⁰³

- e) Genel itibarıyla ıssız mekânlarda sefer vâkıâları yaklaşık H. 130'larda ortaya çıkmış ve niceliksel olarak H. 300'lere doğru artmıştır.

Bu meselede halvet/uzleti bütünüyle reddeden hiçbir sûfî olmamıştır. Ancak uzletin uygulanma biçimi ve süresinde görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu farklı uygulamalardan olsa gerek tasavvuf ehli arasında mukayese yapıldığı da olmuştur. Söz gelişi Evzâî'ye "İbrahim b. Edhem'i mi yoksa Süleyman b. el-Havvâs'ı mı daha çok seversin" diye sorulunca: "İbrahim b. Edhem'i daha çok severim. Çünkü İbrahim halkın arasına karışır ve onlarla içli dışlı olurdu"⁶⁰⁴ demiştir. Oysaki İbrahim b. Edhem çokça çöl seyahati yapanlardandır. Havvâs'ın ise bu tür seyahatleri olmamış; ancak o, şehirde uzleti tercih etmiştir.

Edhem ve Havvâs örneğinden hareketle uzlet hakkında tasavvuf ehlini iki gruba ayırmak mümkündür. **1)** zühd veya tasavvuf yaşamına yöneldikten sonra bütün ömrünü halvet/uzlet içerisinde geçirenler, **2)** ömrünün belli bir kısmında yoğun bir halvet/uzlet yaşayan; ancak ardından halk arasına dönenler. Bunların dışında halvet/uzlet yaşamayan; ancak uzletin faziletini dile getirenler de olmuştur; lakin bu kişiler, tasavvuf ehlinden ziyade dindar kişiliği ağır basan, âbid âlimlerden oluşmaktadır, Abdullah b. Mübârek ve Süfyân-ı Sevrî gibi.

İkinci gruba dâhil edebileceğimiz, Rebi' b. Raşid (?), insanlarla haşır neşir olmayan ve kimi zaman da çöllere çıkan biri olmasına rağmen; ömür boyu uzletin öncelikle muhalefet -bid'at- olduğunu belirterek çöl ve dağları mesken edinmekten vazgeçmiştir.⁶⁰⁵ Aynı doğrultuda Serî es- Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimler, halkla birlikte görülmesi gereken (Cuma ve cemaat gibi) işler olduğunu ve bu yüzden halkla olmanın daha hayırlı olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁰⁶ Bu anlayışı verâ ehli âlimlerde

⁶⁰³ Serrâc, *el-Lüma*, 223; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 190.

⁶⁰⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 8/10; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/78.

⁶⁰⁵ Cevzî, *Allah Dostları*, 733, Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 4/435.

⁶⁰⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 10/122; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/152; Cevzî, *Allah Dostları*, 579, 1115, Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 4/493; Serrâc, *el-Lüma*, 268; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 231.

de görebiliriz; Huzeyfe b. Katâde gibi.⁶⁰⁷ Dolayısıyla tasavvuf ve Sünnîlik arasında bir etkileşimden söz edilebilir. Bununla birlikte erken dönem sûfilere hakîkate ulaşmada uzleti halkla birliktelikten üstün görmüşlerdir. Örneğin halkla oturmakla hakîkate karşı mahcup olduğunu ve kendisinin ilmi tercih ettiğini belirterek bir ikilem yaşadığını beyan eden Sakatî gibi.

Uzlet konusunda en katı tutumu sergileyen Muhâsibî olmuştur. Zira ona göre: “Bu ümmetin en hayırlıları; âhiretleriyle meşgul olup dünyayı unutmayanlar, dünyayla meşgul olup âhireti unutmayanlardır.”⁶⁰⁸ Öte yandan bütün bu menfî tavrına rağmen Muhâsibî’nin halvet/uzlet yaşamasında beis görmeyip istisna tuttuğu şahıslar olduğuna önceki bölümlerde değinmiştik. Burada tartışılan mesele mürid veya mübtedîler ile ibâhî grupların durumları olmuştur. Çünkü bu gruplarda yer alanların büyük bir kısmı, mağara gibi ıssız mekânlara çekilmek ya da çöl ve dağlarda dolaşmakla velilerin hallerine ereceklerine inanmışlardır.⁶⁰⁹ Sûfiler için bu olumsuz gelişmeler, ister istemez geri adım atmalarına ve bazı iddialarını yumuşatmalarına neden olmuştur. H. 200 sonlarına doğru tasavvuf ehli, ortaya koyduğu bu yumuşak metotla ulemâ ile bir uzlaşıya girmiştir.

Uzletin uygulanma biçimi de sûfilere göre değişmektedir. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Bâyezid-i Bistâmî ve Ebû Hafs el-Haddâd, Hacc ve cihad gibi farz işler dışında yolculuk yapmamış ve ikâmet ettikleri yerde uzleti tercih etmişlerdir. Ancak zikredilen isimlerin az da olsa yaptıkları seyahatler, önceki bölümlerde geçmişti. Bu bağlamda tasavvuf ehlinden bazıları, sülûklarının başlangıcında seyahat etmiş; sonlarında ise bir köşede halvete çekilmişlerdir, Ebû Osman Hîrî gibi.⁶¹⁰ Bahusus kimliği bilinmeyenler olmak üzere bazıları da ömrünün büyük bir kısmını sefer yaparak geçirmiştir. İbrahim b. Edhem, Şakîk-i Belhî, Şeyban er-Râî ve Ebû Abdullah Mağribî bu gruptandır. Bu farklı uygulamalara rağmen tasavvuf ehlinin bu konudaki genel tavrı, İbrahim b. el-Havvâs’ın ‘elde ve gönülde bir

⁶⁰⁷ Cevzî, **Allah Dostları**, 1115, Ebi’-d-Dünya, **Külliyât**, 4/493; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/202.

⁶⁰⁸ İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 10/88; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/86, Attâr, **Tezkîre**, 352.

⁶⁰⁹ Serrâc, **el-Lüma**, 527-528; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 501.

⁶¹⁰ Sülemî, **Risâleler**, 43; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 478; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 376.

şey olmadığı müddetçe her yere gidilebilir⁶¹¹ şeklinde belirttiği anlayış üzere olmuştur. Söz gelişi Amr b. Osman el-Mekkî köylerde dolaşan bir adamla karşılaşınca bu halinin nedenini sormuş. O da: “Aranan biri nasıl yerinde durabilir” demiştir. Amr, her yerin Allah’ın avucunda olduğunu söyleyince de: “Evet ama ben bir yeri yurt edinmekten ve Allah’ın beni, aldanıp yerleşenlerle birlikte alıp götürmesinden korkuyorum”⁶¹² demiştir. Menkıbeden anlaşıldığı gibi seyahat yapmakla mukîm halinde olmanın alışkanlık ve aldaticılığından kurtulmak istenmiştir. Ancak seferle elde edilmek istenen mârifetin mukîmken elde edilebileceğini düşünenlerin seyahatleri az olmuştur. Her iki durumda da amaçlanan şey, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin bir ifadesinde geçtiği gibi ‘nefisten Allah’a doğru’ sefer yapmaktır.⁶¹³

H. 300 öncesinde müridlerin sefer yapıp yapmaması da gündeme gelmiştir. Ekseriyetle sefer sakıncalı görülmemişken; erken dönem sûfîlerinden şu iki isim mürid için seferi zararlı bulmuştur: Ebû Tûrab en-Nahşebî ve Ebû Bekir el-Verrâk.⁶¹⁴ Bunlara ilaveten âbid ve bekkâûndan Ali b. Bekkâr müridler üzerinden değil; fakat genelde sefere karşı olup halvetin evde yapılması gerektiğini vurgulamıştır.⁶¹⁵

Bu meselede hac yolculuklarına ayrıca değinmek gerekmektedir. Çünkü hac yolculukları tasavvuftaki seferin bir modeli olmuştur. Bu meyanda hac yolculuğu halvet/uzlet ve mücahedenin bir yansımasıdır. Binaenaleyh sûfîlerin genel manada seferle ilgili farklı usulleri olduğu gibi hac konusunda da usulleri değişmektedir. Bunlar iki sınıfa ayrılabilir. *Birincisi*: Ömürlerinde bir defa hac yapanlar, Sehl b. Abdullah, Bâyezid ve Cüneyd gibi. Serrâc’a göre onların bu yolu seçmede hüccetleri Hz. Peygamber’dir.⁶¹⁶ Öte yandan bazıları da Mekke’de uzun seneler mücâvir kalmıştır. H. 130-300 arası mücâvir olmakla nitelendirilenler: Bâyezid (kırk yıl),

⁶¹¹ Attâr, *Tezkîre*, 731.

⁶¹² İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/153; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/205; Cevzî, *Allah Dostları*, 1159.

⁶¹³ Attâr, *Tezkîre*, 403.

⁶¹⁴ Attâr, *Tezkîre*, 451; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 92; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 125.

⁶¹⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 7/318; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/418; Cevzî, *Allah Dostları*, 1113.

⁶¹⁶ Serrâc, *el-Lüma*, 223; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 190.

Hâkime el-Mekkiyye (ö.?), Ahmed b. Harb, Amr b. Osman el-Mekkî'dir.⁶¹⁷ Mücâvirlikte Hâkime ve İbn Harb gibi âbidlerin sûfilerle ortak olduklarını görmektediriz.

İkinci grup: Sık sık hac yolculuğu yapanlardır. H. 130-300 arasında çok hac yapanlardan tespit ettiklerimiz şunlardır: Muhammed b. Sûka, Beytü'l Makdis'te ihtiyar bir kadın, Muğire b. Hâris, Selam b. ebi Mutî, Abdullah b. Mübârek, Abdullah b. Vehb (ö. 197/814), Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân b. Uyeyne, Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Muvaffak, Ebû Abdullah el-Mağribî, Ebû Hamza el-Horasânî, İbrahim b. el-Havvâs, Nasr es-Sâmit (ö.?), Ali b. Şuayb.⁶¹⁸ Ancak tabakâtlarda Selam ibn Ebi Mutî, Abdullah b. Vehb, Süfyân b. Uyeyne'nin hac yolculuklarına dair rivayetlere rastlamadığımızı belirtelim.⁶¹⁹

Bu isimlerden her sene hac yapanlar olduğu gibi iki veya üç senede bir hac yapanlar da olmuştur. Ayrıca listede beş ve seksen arasında ve daha fazla sayıda hac yapanlar mevcuttur. Bu meyanda sûfi, âbid ve âlimlerin ortaklığı söz konusudur. Lakin hac yolculuklarının yapılış biçimi ve amaçları bakımından aralarında ciddi farklar vardır. Örneğin tasavvuf ehli ekseriyetle yalın ayak, azıksız-nafakasız ve hiçbir yerde konaklamaksızın yolculuklar yapmıştır. Hatta aralarında henüz hac mekânından çok uzaktayken ihram giyenler olmuştur. Onlar için hac, bir tevekkül ve mücadele yolculuğudur. İhram giymek ise bir tecerrüt halidir. Bîşr-i Hâfî'nin "su seyahat ettikçe (aktıkça) güzelleşir; durgunlaşınca bozulur"⁶²⁰ ifadesinde belirttiği gibi bu

⁶¹⁷ Mücâvirler için bkz. Cevzî, **Allah Dostları**, 518; Attâr, **Tezkîre**, 232; **DİA**'nın ilgili bölümleri. Bu noktada İbn Harb ve Amr b. Osman'ın mücavir hayatlarına dair bilgi tabakâtlarda geçmemektedir. Fakat <https://www.islamveihsan.com/ahmed-bin-harb-ks-kimdir.html> ve <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/AMR-BIN-OSMAN-MEKKI/1167> adreslerinde buna dair veriler yer almıştır.

⁶¹⁸ Tüm bu isimler hakkında bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/256-257, 487, 6/573, 7/182, 8/500, 514; Cevzî, **Allah Dostları**, 582-583, 906, 983, 1001, 1102; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/447; Attâr, **Tezkîre**, 279, 678; Kuşeyrî, **Kuşeyri Risâlesi**, 132, 378 vs.

⁶¹⁹ Bu isimlerin hac yolculuklarına dair bkz. **DİA** ve **İslam Ansiklopedisi**'nin ilgili yerleri, Abdülganî ed-Dakr, **Süfyân b. Uyeyne**, Dimaşk-Beyrut 1412/1992. 130-131; Şarânî, **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, 1/126. <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/SELAM-BIN-EBI-MUTI/1074> ve <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/ABDULLAH-IBN-I-VEHB/931>

⁶²⁰ Detaylar için bkz. Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 190, 193, 499.

yolculuklarda ahlâk, adet ve alışkanlıklar ile iddiaların terki amaçlanmıştır. Hâsılı sûfîler için hac seferleri sülûkun bir yöntemi olmuştur.

H. 200'lerin sonlarına doğru uzun süreli çöl, dağ gibi yerlerde yapılan seferlerin azalmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Bu meyanda tasavvuf ehli arasından sefer yapmayı eleştirenler çıkmıştır. Bunda en büyük etken ibâhî gruplar ve mübtedîlerdir. Bunlar, gerçek tevekkül ehli sûfîlerin nâil oldukları dereceye vâsıl olacaklarını zannederek azıksız-bineksiz ıssız mekânlarda dolaşmaya başlamış ve dolayısıyla bir yanılığa düşmüşlerdir.⁶²¹ Bu gibi vâkıâlar, tasavvuf ehlini sefer konusunda geri adım attırmış ve Yahyâ b. Muâz'ın "Dünya çölleri ayaklarla geçilir. Âhîret çölleri ise kalplerle geçilir"⁶²² sözünde geçtiği gibi asıl olanın kalp ile yapılan sefer olduğu vurgulanmıştır.

Uzlet/halvetle bağlantılı bir diğer konu samt/suskunluktur- ki bu sükût, dilin uzletidir. H. 130-300 yılları arasında kaynaklarda az konuştuğu belirtilen isimler şunlardır: Abdullah b. Avn b. Ertaban, İbrahim b. Edhem, Dâvûd-i Tâî, Ebû İshak İbrahim el-Herevî (ö.?), Kays b. es-Seken (ö.?), Ebû Hamza el-Bağdâdî.⁶²³ Bu isimlerden âbid ve âlim Abdullah b. Avn dışında diğerleri tasavvuf ehlindedir. Nitekim İbn Avn, dilini muhafaza eden olarak nitelendirilmiş; Dâvûd-i Tâî ve Ebû Hamzâ ise ömürlerinin belli bir kısmında -mecburi haller dışında- kalp ve dilin terbiyesi için neredeyse hiç konuşmadıkları rivayet edilmiştir. Bu minvalde Bîşr-i Hâfî'nin susmak hoşuna gidince konuştuğu; konuşmak hoşuna gidince sustuğu, benzer şekilde İbrahim b. Edhem'in de dışarda kimseyle konuşmazken; evinde kardeşleriyle sohbet edip şakalaştığı rivayet edilmiştir.⁶²⁴ Diğer taraftan az konuşmanın faziletini dile getirenler olmuştur ki sayıca bunlar daha fazladır. Bunlardan bazıları: Mâlik b. Dînâr, Seleme b. Dînâr, Ebû Ca'fer es-Semmâk, Şakîk-i Belhî, Fudayl b. İyâz, Vuheyb b. el-Verd, Evzâî, Süfyân-ı Sevri, İbrahim b. Edhem, Süfyân b. Uyeyne'dir.⁶²⁵ Sıralanan

⁶²¹ Serrâc, **el-Lüma**, 528-529; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 502.

⁶²² Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/93; Cevzî, **Allah Dostları**, 979.

⁶²³ Bu isimler için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/298-299, 301, 5/606, 619, 6/99, 8/183; Cevzî, **Allah Dostları**, 747, 860; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 5/27; Attâr, **Tezkîre**, 864; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/213.

⁶²⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/11; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/81; Sülemî, **Risâleler**, 74.

⁶²⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/528; 6/258, 292; Cevzî, **Allah Dostları**, 487, 586, 1107; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/435, 5/24, 163, 240; Attâr, **Tezkîre**, 103, 310-311.

listede tasavvuf ehli, âbid ve ulemâyı birlikte görmekteyiz. Bu durum, âlim ve sûfilerin suskunlukla ilgili görüşlerinde ortak yönler olduğunun göstergesidir. Bu ortaklık aslında dindarlıktan kaynaklanmaktadır. Ancak sûfileri bu konuda ulemâdan farklı kılan, onlara mahsus samt anlayışlarıdır.

Öncelikle dindarlığa bağlı suskunluk anlayışından bahsederek; bütün Müslümanların tasvip etmekte zorlanmadığı bir sükût halidir diyebiliriz. Bununla çok konuşmaktan ortaya çıkan yalan-yanlış, bâtil ve faydasız sözler ile gereksiz yemin, iftira ve gıybetten uzaklaşarak günah işlemekten kurtulmak ve hesabın kolay verilmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede Mâlik b. Dînâr, Vuheyb b. el-Verd, Evzâî, Süfyân-ı Sevrî, İbrahim b. Edhem, Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. İyâz, Şakîk-i Belhî, Süfyân b. Uyeyne, Bişr-i Hâfî, Ebû Bekir el-Verrâk, Yahyâ b. Muâz'ın ve kimliği bilinmeyen zevâtan bazılarının sözleri bulunmaktadır.⁶²⁶ Bu sözlerde dilin afetleri olarak sıralananların çoğu, dinde haram kılınmış unsurlardır. O halde burada tam anlamıyla bir sükûttan değil; lakin dikkatli ve ölçülü bir konuşmaktan bahsetmekteyiz. Dolayısıyla bu sükût türü, zühdün ortaya çıkardığı yeni bir anlayıştan değil; bilakis dinî emirlerin uygulanmasında hassasiyet gözetilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle sükût, verâ ve takvânın artmasında bir vesile sayılmıştır. Fakih Muhammed b. Aclan (ö. 148/765), İbrahim b. Edhem, Zünnûn, Yahyâ b. Muâz gibi âlim ve sûfilerin mutabık kaldığı bu anlayışta Kur'ân-ı Kerîm okuma, Allah'ın anılması, öğüt ve irşat, fayda beklenen bir iş için ya da geçim veya dünyalık bir meselede zarûrî ölçüde konuşmada beis görülmemiştir.⁶²⁷ Bunun dışındaki konuşmalar kerih görülmüştür. Söz gelimi sohbeti âhiret azığından saymayan Abdullah el-Umerî sohbeti çok sevmesinden dolayı Süfyân b. Uyeyne'yi kınamıştır.⁶²⁸ Aynı eleştiriyi tasavvuf ehli kendi içerisinde de yapmıştır, Ebû Ca'fer es-Semmâk'ın Serî es-Sakatî'yi etrafında gördüğü kalabalıktan dolayı eleştirmesi gibi.⁶²⁹ Bu minvalde sûfilere göre

⁶²⁶ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/94, 99, 258, 292, 302, 310, 497, 499, 8/49, 260; Cevzî, **Allah Dostları**, 487, 665, 1107, 1222; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 4/435, 5/24, 163, 240; Attâr, **Tezkîre**, 103, 310-311; Câmî, **Nefehât**, 270; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 216; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 1/387-396.

⁶²⁷ Bk: İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/68; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/49, Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 5/27, 209; Serrâc, **el-Lüma**, 234; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 200.

⁶²⁸ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/284; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/438.

⁶²⁹ Cevzî, **Allah Dostları**, 586

asıl olan söz değil; ameldir ve amel olmadığı müddetçe sohbet, bir tembellik emâresidir. Sohbet hak olan şeyler konuşulsa bile; bu konuşmadan bir şevk ve hoşnutluk hali peyda olduğunda sükût edilmesi de sûfîlerin bir niteliğidir. Örneğin Bîşr-i Hâfî, bu konuya dikkat çekmiştir.⁶³⁰ Konuşmanın haz vermesiyle alâkalı olarak cedel yapmak da Ma'rûf-i Kerhî ve Muhâsibî gibi tasavvuf ehli tarafından kınanmıştır.⁶³¹ O halde âlim, âbid ve verâ ehli ile aralarında benzerlikler olsa da dindarlığa bağlı suskunlukta da sûfîleri ayrıştırıcı yönler bulunmaktadır. Bu bağlamda ulemâ ve verâ ehli, dilin muhafazası ve halktan uzleti, birbirinden ayrı değerlendirmiştir. Buna bağlı olarak dilde uzlet öne çıkarılmıştır. Örneğin Vuheyb b. el-Verd'in asıl uzletin dilde olduğunu söylemesi⁶³² veyahut Abdullah b. Avn'ın zâhitliğiyle değil; diline sahip olmasından dolayı insanların önderi olduğunun nakledilmesi gibi.⁶³³

Bu meselede uzlete karşı çıkan Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'nin 'sohbette ayrılmayın' ifadesinden hareketle suskunluğu reddeden sûfîler olduğu ileri sürülebilir. Fakat en-Nûrî'nin: "... Münzevî bir hayat şeytanla yoldaş olmaktır..."⁶³⁴ sözüne bakılırsa; kastettiği sohbetin halkla değil, mürşitle ya da dervişlerin arasında yapılan sohbet olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede sohbet meselesi üçüncü bölümde ele alınmıştır.

İkincisi: Tasavvufa mahsus ve samt diye isimlendirilen sükût halidir. Bu sükûtta dilin değil; kalbin susması esas alınmıştır. Bu nedenle tasavvuf ehli birinci kısımda zikredilen dilin muhafazasını avamdan dindar ve riyâzet ehli olanların sükûtu olarak nitelendirmiş ve bu suskunluğu alt bir derece görmüştür. Buna mukabil daha üst derece olan kalbin susması, mütevekkil ve ariflere göre değişmektedir. Tevekkül ehli, rızık meselesinde Allah'a itimat ettiği için kalben sükût içerisinde. Arifler ise

⁶³⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/347; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/503; Sülemî, *Risâleler*, 74.

⁶³¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/361; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/525; Muhâsibî, *el-Akl*, 248.

⁶³² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/153; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/292, Cevzî, *Allah Dostları*, 487.

⁶³³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/37-38; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/298; Cevzî, *Allah Dostları*, 860.

⁶³⁴ Bu konuda Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'nin sözleri için bkz. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 253.

her konuda Allah'tan razı ve O'nun emriyle uyumlu oldukları için kalben sükût halindedir. Nitekim bu susma türü, gerçek manada huzurda olma (Hakk ile konuşma; yani Hakk'ı sürekli akılda tutma, zikir) halidir. Bu noktada kalp, geçmiş ve gelecek dünyevî şeylerle meşgul olduğu müddetçe dilin susmasının herhangi bir ehemmiyeti olmadığı gibi;⁶³⁵ kalp sustuğunda da dilin konuşmasının bir önemi kalmamaktadır. Örneğin “otuz senedir Allah'la konuştuğum halde, halk kendileriyle konuştuğumu vehmediyor”⁶³⁶ diyen Sehl b. Abdullah gibi. Binaenaleyh kalp huzurda olduğu esnada Hakkın tecellilerine gark olur; fakat arif bunu dile getiremez. Bu, samtın bir yansımasıdır. Öte yandan gelen tecellinin kuvvetiyle -Bâyezid ve Hallâc gibi- âşık sûfiler vecd ve cezbe kapıldıklarında sırrı ifşâ etme olasılıkları vardır. Cüneyd-i Bağdâdî ve Mümşad ed-Dîneverî gibi sahv ehlinde sûfiler, bu esnada dilin muhafaza edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁶³⁷

Huzurda bulunma hali olan samt, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren olagelmıştır. Ancak kimliği bilinmeyen zevât gibi ıssız mekânlarda dolaşan sûfiler, kalple birlikte fiilen susma yöntemini uygulamışlardır. Zünnûn'un kalbin korunması için dilin korunması gerektiğini belirtmesi bu uygulamayı destekler mahiyettedir. Şehirde olan sûfiler ise genelde kalbin susmanı öne çıkarmış, dilin ise gerektiğinde konuşmasında sakınca bulmamışlardır, Cüneyd-i Bağdâdî gibi. Böylece sükûtun sınırları da aşılmamış olacaktır.⁶³⁸ Binâenaleyh yeni dönemde (H. 200 ortalarından itibaren) mübtedî ve müridler için sohbetin iktizası bu görüşü tetiklemiştir. Bu çerçevede son olarak şunu belirtelim ki: Dilin muhafazasına dair mevzular, tabakât ve zühd literatüründe genişçe yer almaktayken; tasavvufa mahsus samt halinden nerdeyse hiç bahsedilmemiştir. Buna mukabil samt, H. 300 sonrası bahusus müellif mutasavvıfların gündeme getirdikleri bir konu olmuştur- ki ilk sûfilerin görüşlerini de onların eserleri üzerinden öğrenmekteyiz.

⁶³⁵ Samt konusu için Bkz. Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 212-216.

⁶³⁶ Kelâbâzî, **et-Ta'arruf**, 162; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, 209.

⁶³⁷ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/353; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/581; Kelâbâzî, **et-Ta'arruf**, 209.

⁶³⁸ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 228-229; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 214.

2.1.3. Evlilik ve Bekârlık: Tecridin Aile Hayatına Yansıması

Uzlet (ya da zühdün) yansıması olan bekârlık, İslam toplumunda sûfilerle birlikte gündeme gelmiş bir problemdir. Dolayısıyla bu konu, zühdün tasavvufla özdeşliğini ortaya koyan meselelerdendir. Bu bağlamda henüz Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeyken bekârlığı tercih eden –ancak bundan menedilen- az da olsa sahâbî olduğu bilinmektedir. Tâbiûn dönemiyle birlikte bekârlığı tercih edenlerin sayısında artış olmuştur. Nitekim H. 130-300 arasında hiç evlenmeyen veya önceden evliyken sonradan evliliği terk edenlerden tespit edebildiklerimizin listesi aşağıda yer almaktadır.

Tablo 2.1. Bekâr olanlar (H.130-300)

	Hiç evlenmeyenler⁶³⁹	Evlilik hayatını terk edenler⁶⁴⁰
1	Melike bint Münkedir (ö.?)	Mâlik b. Dînâr (ö. 131/747)
2	Muhammed b. es-Semmâk (ö. 183/799)	İbrahim b. Edhem (ö. 161/778)
3	Muhammed b. Yusuf el-Ma'dânî (ö. 184/800)	Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781)
4	Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801)	Ahmed b. Yezid (ö.?)
5	Uluf el-Mevsiliyye (ö.?)	Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848)
6	Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813)	İbrahim el-Cebelî/Cilî (ö.?)
7	Bişr-i Hâfî (ö. 227/841)	
8	Hasene el-Âbide (ö.?)	
9	200'ün üzerinde kimliği bilinmeyen zevât ve 120 civarında sadece künyesi bilinenler.	

Tabloya dair belirtilmesi gereken hususlar ve çıkan neticeler şunlardır:

⁶³⁹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/226-227; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/366; Cevzî, **Allah Dostları**, 476, 931-932, 1057; Attâr, **Tezkîre**, 133-134, 332, 365, 423-424; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/239.

⁶⁴⁰ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/211-212, 5/635, 651, 6/101; Cevzî, **Allah Dostları**, 993, 1105; Attâr, **Tezkîre**, 172, 341; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 107; Abdülganî ed-Dakr, **Süfyân b. Uyeyne**, Dimaşk-Beyrut 1412/1992, 130-131.

- a) Listede evli olmadığı açıkça belirtilenler yer almıştır. Bekâr olma ihtimaline rağmen; kaynaklarda durumu belirtilmeyen sûfiler de vardır, Ma'rûf-i Kerhî gibi. Kerhî'nin: "Benim için bir kadını görmekle duvarı görmek arasında fark yoktur,"⁶⁴¹ ifadeleri bekâr olduğuna yahut evliliği terk ettiğine işaret etmektedir.
- b) Kimliği bilinmeyen zevât ve sadece künyesi bilinenlerin -birkaç istisna dışında- evli ya da bekâr olduklarına dair elimizde açık veriler yoktur. Lakin bahusus kimliği bilinmeyen şahısların şehir hayatını tümüyle terk ettikleri dikkate alınırsa; büyük bir kısmının bekâr olduğu ya da evli olmasına rağmen evliliği terk ettiği varsayılabilir.
- c) Listeye göre kadınlar sadece hiç evlenmeyenler arasında yer almıştır. Ayrıca Râbia hariç- adı geçen kadınların sûfilikten ziyade âbid olmakla öne çıktıklarını belirtmeliyiz. Buna mukabil kimliği bilinmeyenler arasında aşk ve muhabbet ehli kadın sûfilerin sayısı dikkati çekecek orandadır. Öte taraftan evli iken; daha sonra evliliği terk edenlerin çoğu erkektir ve grup tamamen tasavvuf ehlinden oluşmaktadır.
- d) Dönem itibariyle sadece listede olanlardan hareket edersek bekâr olanların oldukça az olduğu ileri sürülebilir; lakin adı bilinmeyen ve sadece künyesi bilinenler bu gruba dâhil edildiğinde sayı bir hayli artmaktadır.
- e) Bekârlık mevzusundan hareketle zâhid ve sûfî ayrımı yapılamayacağı gibi tarihsel olarak zühd ve tasavvuf şeklinde bir ayrım yapmak da mümkün değildir.
- f) Bekârlığı tercih edenler sadece sûfiler değildir. Sayıları az da olsa Muhammed b. es-Semmâk ve Süfyân b. Uyeyne gibi âlim ve âbidleri de bu listede görmekteyiz. Buraya tabakât ve tasavvuf eserlerinde yer almayan; ancak *Kitabü'z-zühd* yazarlarından olan Hennâd b. es-Serî'yi de ekleyebiliriz.⁶⁴² Bu meyanda ulemâdan şahıslar, hiç evlenmeyenler arasında bulunmasına rağmen; kaynaklarda evliliği terk etmiş bir âlime rastlamış değiliz.

⁶⁴¹ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 8/366; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/534.

⁶⁴² Serî, *Hadislerle İslâmî Hayat*, 16.

Bu meselede hiç evlenmeyenlerden ziyade evliliği terk edenlerin eleştirildiğini görmekteyiz. Bu nedenle muhatap sûfilerdir ve onlar üzerinden konu tartışılmıştır. Öte yandan âlim ve âbidler ile sûfiler, farklı gerekçelerden dolayı bekârlığı tercih etmişlerdir. Söz gelimi bekâr âlimler ömürlerini ilim öğrenmek ve bunun için sürekli yolculuk yaptıkları için bekâr kalmayı tercih etmişlerdir. Bir başka deyişle onlar, ilimle uğraşırken; aileyi ihmal ederim korkusuyla bekârlığa yönelmişlerdir. Sûfilere baktığımızda ise bekârlığı tercihin birden fazla nedeniyle karşılaşmaktayız. Bu minvalde öne çıkanlar şunlardır:

Birincisi: Evlenildiği takdirde eş ve çocukların rızık ve giyim gibi sorumlulukların yüklenilmesi gerekmektedir. Bu ise kişiyi mal ve mülkle meşgul olmaya itmektedir. Nitekim bazı sûfiler, bunları hakkıyla yerine getiremeyeceklerini gerekçe göstererek bekârlığı tercih etmiştir- ki bunlar: İbrahim b. Edhem, Dâvûd-i Tâî, Bîşr-i Hâfî ve Muhammed b. Yusuf'tur.⁶⁴³ Bir bakıma bu şahıslar evlilikle ortaya çıkan farzları yapamamaktansa; sünnetin terkinin ehven görmüşlerdir. Bu konuda sûfilerle bekâr olan ulemânın bir ortaklığı söz konusudur. Fakat onları ayırtıran şey, bekârlığa iten sebeptir. Daha açık bir ifadeyle sûfiler, Hakk ve âhirete teveccüh etmek için; âlimler ise ilme teveccüh ederek bu yolda aile mesuliyetini ağır görmüşlerdir.

İkincisi: Rızık kazanmakla ilgilidir. Bu meyanda Süfyân-ı Sevrî, çocuk sahibi olmanın idarecilerin yanında çalışmaya sevk ettiğini ve bu doğrultuda kişinin iyilikle birlikte kötülük yapmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁴ Bunlara evli kişinin rızık peşindeyken harama düşmesi de dâhildir. Bu mevzular daha çok ulemâ tarafından dile getirilmiş olsa da sûfiler de bu konuda onlarla aynı görüştedir. Bu noktada Bîşr'in farzlarla meşgul olduğu için sünnete (evliliğe) vaktinin olmadığını söylemesi,⁶⁴⁵ kısmen haramlardan (yani evlilikle ortaya çıkacak kötü durumlardan) uzak kalmak istemesiyle ilgilidir diyebiliriz. Öte taraftan evlilik ve kanaat arasında ilişki kuranlar,

⁶⁴³ Attâr, *Tezkîre*, 172, 341; Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 782; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/403-404; <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/MUHAMMED-BIN-YUSUF-ISFEHANI/1049>

⁶⁴⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 6/380; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/226, 227; Attâr, *Tezkîre*, 302.

⁶⁴⁵ Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 782; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/403; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/239.

genelde tasavvuf ehli olmuştur. Örneğin Dârânî'nin yalnızken rızkına razı olan birinin çocuk sahibi olmakla rızık peşine düşeceğini belirtmesi gibi.⁶⁴⁶

Üçüncüsü: Ailenin ibadet ve tâatlerden alıkoymasıdır. Bu meyanda Dârânî, bekâr olanın ibadet esnasında zihni meşgul olmaz demiştir. Hatta zarûrî halde şehvetin yerine getirilmesinde ceza olmasa bile evlilik yaşamının kişiden bir şeyler eksilteceğini ifade etmiştir. Zira ona göre Allah yolundan alıkoyan kadın ve evlat uğursuzluktur.⁶⁴⁷ Bu çerçevede Süfyân-ı Sevrî ve Fudayl b. İyâz'ın çocukları öldüğünde mutlu olma ya da gülmeleri; İbrahim Cebelî'nin evlendiği kadına bağlılıktan kurtulmayı dilemesi ve ertesi gün kadının ölmesi, evliliğe dair menfî yaklaşımların şedid örneklerindendir.⁶⁴⁸ Diğer taraftan -Süfyân hariç- âlimlerin ibadet esnasında şehvî hislerle meşgul olmamak için evlenmeye teşvik ettiklerini görmekteyiz. Örneğin Abdullah ibnü'l Mübârek bu nedenle çok evlilik yaptığını belirtmiştir.⁶⁴⁹ Oysaki sûfîlerin tam tersi bir görüşte olduklarını Dârânî örneğinde görmüştük. Öte taraftan Süfyân gibi evliliğe menfî yaklaşan âlimlerden tasavvuf ehlini ayırtıran asıl husus: Sûfîlerin sülûkta ilerlemek ya da yakîn gibi manevî makâmları korumak için bekâr kalmaya yönelmeleridir. Bu kapsamda İbrahim b. Edhem'in "Evlenen bir derviş (fakir) gemiye binmiştir, çocuğu oldu mu batmıştır" sözü ile Dârânî'nin "Evlenip de eski halini muhafaza eden hiçbir müridimi (ya da dostumu) görmedim" sözü bu anlayışlarının bir yansımasıdır. Dolayısıyla bu sûfîler, bekârlığı hem ahlâkî kemâl hem de manevî terakkî için bir gerekli görmüşlerdir. Buna karşılık Süfyân, evliliği haramlara düşmeye sebep ve ibadetleri gereği gibi yapmaya engel gördüğü için onun evlilikle ilgili menfî yaklaşımında dindarlık ağır basmıştır diyebiliriz.

Evlilik ve sülûk ilişkisine bağlı olarak İbrahim b. el-Havvâs ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi bazı sûfîler, müridler için evliliği bir müddet (başlangıçta) yasaklamışlardır. Onlara göre yoldaki bir müridin evlenmesi âfettir; çünkü evlilik kalbi

⁶⁴⁶ Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/260; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/305; Sülemî, *Tabakât*, 40; Attâr, *Tezkîre*, 362.

⁶⁴⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/277; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/346.

⁶⁴⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 6/380-381; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/227; Cevzî, *Allah Dostları*, 1105; Ebi'd-Dünya, *Külliyât* 1/328-330; Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, 74.

⁶⁴⁹ Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 786; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/413.

meşgul etmekte ve halin değişmesine yol açmaktadır.⁶⁵⁰ Öte yandan Cüneyd, müridler için böyle bir kısıtlamaya gitmiş olsa da evlilik ona göre yeme-içme gibi bir ihtiyaçtır.⁶⁵¹ Dolayısıyla onun evliliğe bütünüyle menfî yaklaştığı söylenemez.

Evlenmesi zararlı bulunan müridlerin şehvet duygusundan kurtulmaları için genelde tekellüfle mücahede ederek aç kalmaları tavsiye edilmiştir.⁶⁵² Bu meyanda Dâvûd-i Tâî, bir yıl süreyle şehvetini bastırıp sabretmiş, sonrasında bu şehvetin kalbinden çıktığını bildirmiştir. Ayrıca o, buluş çağına gelen sâliklere de bu yöntemi tavsiye etmiş ve bu şekilde kadın sıkıntısından kurtulacaklarını söylemiştir.⁶⁵³ Sûfiler arasında bir de tekellüfsüz ve irade dışında şehvetten kurtulanlar vardır. Hücvîrî'ye göre bu sûfiler ya güçlü bir korku ya da samimi bir sevgiye bağlı olarak şehvetten hâli olmuşlardır.⁶⁵⁴ Bu konuda akla gelen ilk isim, Bâyezid'dır- ki o, kadın külfetinden kurtulmak için Allah'a niyazda bulunmaktan hayâ etmiş olmasına rağmen; kendisine bu halin verildiğini söylemiştir.⁶⁵⁵ Hücvîrî'nin sözünden hareketle Bâyezid'in durumu muhabbetten kaynaklanmıştır diyebiliriz. Bu konuda ikinci bir örnek Bîşr-i Hâfî'dir, o durumunu şöyle ifade etmiştir: "Bir kadına mı bakıyorum ya da bir duvara mı? Artık bir şey hissetmiyorum."⁶⁵⁶

Şu ana kadar zikrettiğimiz isimlere bakılırsa; sadece bekâr olup uzlet yaşayanlar değil, aynı zamanda evli olup şehirde yaşayanlar da evliliği ciddi şekilde olumsuzlamışlardır. Öte taraftan bekârlık, sûfiler için uzletin bir neticesi iken; İbnü's-Semmâk gibi bekârlığı tercih eden âbid ve vâizler açısından bekârlık ve uzlet arasında herhangi bir ilişki yoktur.⁶⁵⁷ Bu durumda evliliği reddedenlerin tamamen değil; fakat ekseriyetle uzlet ehli oldukları söylenebilir. Bu minvalde bhusus dağ, çöl ve sahil gibi ıssız mekânlarda dolaşan ya da sabit bir mekânda halvet yaşayanların evliliği terk

⁶⁵⁰ Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 412; Mekkî, *Kalplerin Ağı*, 2/509; Attâr, *Tezkîre*, 405; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/328.

⁶⁵¹ Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 786-787; Mekkî, *Kalplerin Ağı*, 4/414; Şihâbüddin Sühreverdî, *Avârifü'l Meârif (Tasavvufun Hakikatleri)*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Sağlam Yayınları, 2024), 223; Sağmak, "İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı", Dipnot: 85.

⁶⁵² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 425; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/328.

⁶⁵³ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 7/349; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/635.

⁶⁵⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 425.

⁶⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 63; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 107.

⁶⁵⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 127; Tekinel, "Abdullah İbnü'l Mübârek'in Zühhd Tasavvuru", 26-27

⁶⁵⁷ Attâr, *Tezkîre*, 364, 365.

etmesi uzlet hallerinin doğal bir neticesidir. Nitekim bu insanlar, cinsel hayat ve iffet-ki bedenle birlikte zihnin iffeti kastedilmektedir- arasında ciddi bir karşıtlık kurmuşlardır. Bu karşıtlık kurulurken bazı hususlarda ihtilafa düşmüşlerdir. Söz gelimi kişi, kadını sevdiği ve arzuladığı halde nefisle mücadele etmek için onu terk ederse zâhid olur diyenler olduğu gibi; zâhid olmak için fiilen kadının terki yetmez, bununla birlikte onu istemeyi terk etmek ve kalpten onun değerinin çıkması gerekir diyenler de olmuştur.⁶⁵⁸ Örneğin Melike bint Münkedir, kendisine talip olan Eyyub es-Sahtiyânî ve Mâlik b. Dînâr'a (bu olayın Mâlik'in evliliği terkinden önce gerçekleşmiş olması muhtemeldir): "Ben de Allah'ın zikri, sizi kadınları zikretmekten alıkor sanırdım"⁶⁵⁹ demiş olması bu bakış açısının yansımasıdır. Bu çerçevede sûfilerin zühd kaynaklı iffet görüşleri Hristiyan ruhbanlardan etkilendikleri iddialarını güçlendirmektedir.⁶⁶⁰

Ebû Said İbnu'l-Arabî (ö. 341/952), eserinde kadının değer ve arzusu kalpten çıktıktan sonra -zühd açısından- evlenmenin hükmüyle ilgili tartışmalara yer vermiştir. Örneğin bazıları, kalpten aşırı kadın sevgisi çıktığında zühd tamamlanmıştır ve evlenmede beis yoktur demiştir. Bazılarına göre kalpten kadın sevgisi çıkmış olsa da evlendiği takdirde zühdü eksik kalmış demektir. Bunun tek istisnası itaat amacıyla evlenmektir. Diğerleri, kadından gerektiği kadar faydalanma söz konusuysa ve bunu terk etmekle bir başkasına meyletmede kişinin kendisine güveni yoksa evliliği devam ettirmesinde sakınca görülmemişlerdir. Yani gıda ve uyku gibi şeylerde ihtiyaç kadarıyla yetinildiği gibi evlilikten de kâfi derecede faydalanmak mübahtır, demişlerdir.⁶⁶¹ Ancak şunu belirtelim ki yukarıda bahsi geçenlerin kimler olduğu bilinmemektedir. Öte yandan tabakât ve tasavvuf eserlerinde H. 130-300 arasında yaşayan sûfilerin bu tür sözlerine rastlamadığımızı belirtmeliyiz.

Bu meselede bekârlığı tercih eden bazı sûfilerin kendileriyle çelişen sözleri de olmuştur. Örneğin İbrahim b. Edhem, ailesi olan ve onlar için endişe duyanın kendi durumundan daha iyi olduğunu söylemiştir.⁶⁶² Aynı şekilde Bîşr-i Hâfî, sadece kendisi

⁶⁵⁸ İbnu'l-Arabî, **Zühd ve Zâhidlerin Vastı**, 37-38.

⁶⁵⁹ Cevzî, **Allah Dostları**, 476.

⁶⁶⁰ Ekrem Demirli, **İbnu'l-Arabî Metafizigi**, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2016), 279.

⁶⁶¹ İbnu'l-Arabî, **Zühd ve Zâhidlerin Vastı**, 37-38.

⁶⁶² İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/21; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/101; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 1/177.

için; Ahmed b. Hanbel'in ise hem kendisi hem ailesi için helal lokma aradığını belirterek onun daha faziletli olduğunu ifade etmiştir. Aynı doğrultuda Bişr, kadının bir ihtiyaç olduğunu belirterek âdil olduğu sürece dört kadınla evlenmek israf olmaz demiştir.⁶⁶³ Çelişkili sözleri olan bir diğer isim, Ebû Süleyman ed-Dârânî'dir. O, evlinin namazının, bekârın kıldığı namazdan 70 kat daha değerli olduğunu ve sıkıntılara tahammül eden kimse için evliliğin daha faziletli olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁴ Aslında bütün bu sözler, Sünnî âlimlerin söylemlerine yakındır. Örneğin Süfyân-ı Sevrî'nin Hz. Ali'yi örnek vererek çok kadınla evliliğin dünyalık olmadığını söylemesi⁶⁶⁵ ya da İbnü'l Mübârek'in ailenin işini yoluna koymak için çalışıp gece üzerlerini örtmesini gazâ ve cihattan üstün tutması gibi.⁶⁶⁶ Bu meyanda sûfilerin evlilikle ilgili müspet sözlerinin ulemânın tepkisini çekmemek adına söylenmiş olması muhtemeldir. Ayrıca sürekli bekârlığın öne çıkarılması, suiistimale açıktır ve bunun bir propagandaya dönüşme tehlikesi vardır. Böyle bir tehlikeye mahal vermemek adına sûfilerin temkinli konuştuklarını ifade etmek mümkündür.

Tasavvuf ehli arasındaki ihtilaflar ya da kendi sözleri arasındaki çelişkiler, gerçekte sûfiler arasında ciddi bir çatışmanın göstergesi değildir. Zira ister bekâr olsun isterse evli, sûfilerin hemen hepsi bekârlığın (mücerret halin) faziletli olduğunda mutabıktır. Buna mukabil evlilik şartlarına uyan, güçlü iman sahiplerinin evlenmesinde beis görülmemiştir. Esasen dönemin ulemâsı da evlilik hakkında sadece sünnet olması ve harama düşmemek cihetiyle müsbet konuşmuşlardır. Bu bakımdan evliliğe dair olumsuz yaklaşımların erken dönemin karakteristik bir özelliği olduğu ifade edilebilir. Nitekim kadına yönelik (fitne ve günaha düşme nedeni olduğu gibi) menfi yaklaşımların bunda büyük payı olmuştur. Bu kapsamda tasavvuf ehlinin kadına dair görüşleri üçüncü bölümde ele alınmıştır.

⁶⁶³ Bkz. Attâr, *Tezkîre*, 332; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/239.

⁶⁶⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/275; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/342.

⁶⁶⁵ Attâr, *Tezkîre*, 302; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/160; Mekkî, *Kûtu'l- kulûb*, 412; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/509.

⁶⁶⁶ Attâr, *Tezkîre*, 288.

H. 300 öncesinde Muhâsibî ve Yahyâ b. Muâz haricinde⁶⁶⁷ ailenin terkiyle ilgili doğrudan eleştiride bulunan herhangi bir sûfiye rastlamış değiliz. Bu iki isim ise kesb üzerinden konuyu tartışmışlardır. Öte yandan bazı sûfilerin ailenin sorumluluğunu yerine getiremedikleri için bekârlığı tercih ettiklerinden yukarıda bahsetmiştik. Dolayısıyla aile mükellefiyeti H. 130 veya 160'larda konuşulmuş bir meseledir velakin bu konudaki eleştiriler H. 200 ortalarında az sayıdaki tasavvuf ehli tarafından yapılmıştır. Bu durumun zühdle ilgili diğer meselelerde olduğu gibi zamanla mübtedî ve ibâhî grupların çoğalmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu grupların aileyle ilgili mükellefiyetleri ihmal etmesi, bu konuda tedbirlerin alınmasını iktiza etmiştir. Böylece ailenin terkine dair eleştirel söylemler başlamış ve giderek artmıştır. Öte taraftan nadir de olsa ailesi olan birinin uzlet yapabileceğinin mübah olduğunu gösteren örneklerle karşılaşmaktayız. Söz gelişi dört hanım ve dokuz çocuğu olmasına rağmen; 30 yıl halvette kalan Hâtim el-Esam gibi. Nitekim o, ailesinin rızkı hakkında hiç vesveseye kapılmadığını ifade etmiştir.⁶⁶⁸ Bu örnekten hareketle aileyi terkin de havâs için değil; avâm, mübtedî ve ibâhîler için kerîh görüldüğü anlaşılmaktadır.

3.1. Zühdün Meşrûiyetine Dair Tartışmalar: Zühd Bir Dindarlık Biçimi midir?

Bölümün başında “dindarlık” derken İslam dindarlığını kastettiğimizi belirtmeliyiz. Bu bakımdan oryantalistlerin zühdün İslam dinindeki yeri ve önemine dair söylemleri ele alınmıştır. Her ne kadar bu söylemler, yaklaşık 1800'lü yıllarda ortaya çıkmış olsa da benzer görüşler öz halinde tasavvufun teşekkül sürecinde de bulunmaktaydı. Bu bağlamda çalışmamızda önce zühde (ve dolayısıyla tasavvufa) dair iddialara; ardından tasavvuf ehlinin bu iddialara verdiği ya da vermesi muhtemel yanıtlara yer vereceğiz.

⁶⁶⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 10/65-66; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/44; Muhâsibî, *Helal Rızık*, 31.

⁶⁶⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 8/79; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/191, Cevzî, *Allah Dostları*, 1031.

3.1.1. Oryantalistler Cihetinden Zühhd ve Dindarlık İlişkisi

Esasen oryantalist çalışmaların neredeyse tamamı tasavvuf üzerinde odaklanmış; zühhd ise tasavvufun kaynağı olup olmaması yönüyle dikkate alınmıştır. Dolayısıyla tartışılan esas mesele tasavvufun kökenidir. Konuya sadece buradan bakıldığında bile oryantalistlerin zühhd ve tasavvufu ayırttıklarını söylemek mümkündür. Her ne kadar bazıları zühhd ve tasavvufun ayırlamayacağı fikrine ulaşmış olsa bile bu durum, zühhdün tasavvufun ilk evresi olarak görülmesini değiştirmemiştir. Binaenaleyh 1800’lü yıllardan 1900’lü yılların başlarına kadar tasavvufun İslam dinine ait olmadığını; bilakis dış kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığını ifade edenlerin sayısı bir hayli fazla iken; 1900’lü yıllardan itibaren tasavvufun temelde zühhten- ki bu, İslam zühhdüdür- kaynaklandığını; yabancı kültürlerin tasavvufa etkisinin daha sonra başladığını belirtenlerin sayısında artış olmuştur.⁶⁶⁹

Bu meselede oryantalistleri üç grupta ele alabiliriz: a) zühhdün İslam inancından kaynaklandığını; ama tasavvufun dış etkilerle ortaya çıktığını ileri sürenler, b) hem zühhdün hem de tasavvufun dış etkilerle oluştuğunu ileri sürenler ve c) hem zühhdün hem de tasavvufun temelde İslam’dan kaynaklandığını; fakat yabancı kültürlerin de bu oluşumlarda etkisi olduğunu ileri sürenler. Bu kapsamda tasavvufu ilgili görüşlerden ziyade zühde dair iddialar üzerinde duracağımızı ifade edelim.

Birinci grup: Bu cemaatte yer alan ilk isim, Ignaz Goldziher’dır. Ona göre Müslümanlar arasında görülen zühhd, büyük oranda Hristiyan ruhbanlığından etkilenmiştir; fakat İslam dindarlığı bu konuda kaynaklık etmiştir. Tasavvuf ise Yeni-Platonculuk ve Hint Budizm’inin etkisiyle ortaya çıkmıştır- ki Goldziher, zühhdü tasavvufun ilk evresi olarak görenlerdendir.⁶⁷⁰ Bu minvalde Ofer Livne-Kafri,

⁶⁶⁹ Bu değişimin nedenleri ve konunun detayları için bkz. Zafer Erginli, “Oryantalizm İle Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine”, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 7/13 (2018), 14. Ayrıca Tasavvufun yabancı kaynaktan geldiğini iddia edenlerin görüşlerine ve bu görüşlerin yayımlandığı çalışmaların tarihlerine dair ve bu konuda derli-toplu bir tasnif için bkz. Mehmet Bayraktar, “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf** (Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu, 10-11 Kasım 1991, İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1991), 91-100; Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme varan Yolculuk”.

⁶⁷⁰ Goldziher’in görüşleri için bkz. **Vorlesungen Über Den Islam**, Heidelberg 1925; “Materialien zur Entuickelungsgeschichchte des Sufismus”, **Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes**

Goldziher gibi isimlerden esinlenerek Hristiyan ruhbanlığının Müslüman zâhitler üzerindeki etkisine dair bir makale yazmıştır. Ancak bu etkilere rağmen; o da zühdün çıkışını İslam'a dayandırmıştır.⁶⁷¹ İslam'daki zühd anlayışı ve uygulamaları ile Hristiyanlığın ascetisizmi arasında zıtlıklar olduğuna dikkat çeken Claude Gilliot ise bu zıtlığa rağmen erken dönem zühd kitapları ve devamında tasavvuf ve ahlâkla ilgili eserlerde Hz. İsa'nın söz ve menkıbelerinin çok fazla olduğuna işaret etmiştir. Bu durum, ona göre Müslümanlardan belli bir kesimin ruhbanlığa olan ilgisini göstermektedir.⁶⁷² Nitekim önceki bölümlerde Hz. İsa'dan alıntı yapan ya da ruhbanlarla görüşen dindarlar ile tasavvuf ehlinden bahsetmiştik.⁶⁷³ Bu durum Gilliot'u kısmen doğrulamaktadır. Genel itibariyle şu söylenebilir: Birinci grup, zühdü İslam dindarlığıyla özdeşleştirmişken; dönem ayrımı yapanlar tasavvufun İslam dışı kaynaklardan neşet ettiğini iddia etmiştir.

İkinci grup: Zühd ve tasavvufun dış etkilere binaen oluştuğunu iddia edenlerdir. Söz gelimi tasavvufun Hint kaynaklı olduğunu düşünenlerden Sir John Malcolm (ö. 1833), zâhid sûfilerin hakîkatin peşinde olma iddialarını dile getirmiştir. Malcolm'a göre sâlikin ilk aşaması şeriat mertebesidir- ki bu mertebeyi aşıttan sonra belli bir kemâlata eren sâlik, artık zâhiri hüküm ve kuralları terk edebilir. Son aşamada (visal makâmında) sâlik Tanrı ile tamamen birleşmektedir.⁶⁷⁴ Buradan anlaşıldığı gibi Malcolm, zühd ve tasavvuf ayrımı yapmamış; lakin zühdü yabancı kaynaklı bir oluşum olarak görmüştür. Aynı şekilde Edward Henry Palmer, sâlikin ilk mertebesi kulluk ve

13, 1899. Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk", 22. Hourani, Albert, **Batı düşüncesinde İslam**, trc. Mehmed Kürşat Atalar, (İstanbul, Pınar Yayınları, 1996) 66. Derin, "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar," 485.

⁶⁷¹ Öte yandan Livne-Kafri, yazısında Zühd'ün ayrıntılı bir tarihini ya da Sufizm (Müslüman tasavvufu) gibi daha sonraki İslami hareketler üzerindeki etkisini analiz etmediğini dile getirmiştir. Ofer Livne-Kafri, "Early Muslim Ascetics and The World of Christian Monasticism," **JSAI** 20 (1996), 105.

⁶⁷² Gilliot, "Christians and Christianity in İslamic Exegesis" 42; Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 424, 431.

⁶⁷³ Bu minvalde Hz. İsa ya da kutsal kitaplardan rivayette bulunanlardan bazıları: Mâlik b. Dînâr, Vehb b. Münebbih, Sevr b. Yezid, Avsece el-Ukayli, Süfyân-ı Sevrî, İshak b. Halef, Hişam b. Amr, Ebu Talib el-Mekkî. Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/210, 3/109-110, 111, 130-131, 298, 4/96, 242, 507, 7/583; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 395-396; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/468-69. Rahiplerle görüşenlerden birkaçı: Muhammed b. El Mübarek es-Suri, Ferkad b. es- Sebâhî, İbrahim b. Ethem, Ebu Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Ebi'l Havârî. Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/117-118, 7/578 8/168-169; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/466.

⁶⁷⁴ Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 88-89; Derin, "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar, 474.

ibadetlerdir, demiştir. İkinci mertebe aşk makâmıdır. Üçüncü mertebe ise ilahî aşkın kalpteki bütün dünyevî arzu ve şehvetleri atmasına bağlı olarak ortaya çıkan zühhtür. Burada Palmer'in korkuya bağlı zühd anlayışına sahip oryantalistlerden ayrıştığını görmekteyiz. Zühd ve tasavvuf ayrımı yapmayan Palmer'e göre tasavvuf (ya da zühd) Ârî ırkın din anlayışının İslam'a nüfûz etmesiyle oluşan tipik bir İran hareketidir.⁶⁷⁵ Bir diğer isim Alfred von Kremer Muhâsibî, Bâyezid ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimlerin fikirleri Hint menşelidir, demiş ve İslam zühdünün Hristiyanlıktan etkilendiğini ileri sürmüştür⁶⁷⁶- ki bu da dönem ayrımı yapmasından kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda Reinhart P. A. Dozy, Max Horten, Richard Hartmann ve Robert C. Zaehner gibi tasavvufun Hint menşeli olduğunu öne süren; fakat zühd hareketlerine değinmeyen batılı araştırmacılar da olmuştur.⁶⁷⁷

Zâhid ve sûfî ayrımı yapmayan James William Graham (ö.?), zühd ve tasavvufun Hint değil; tamamen Hristiyan kökenli olduğunu iddia etmekle diğerlerinden ayrılmıştır. Ona göre nasıl ki İsa, Yahudi şeriatını iptal etmiş ise sûfîler de İslam şeriatının zâhir hükümlerini iptal etmiştir. Bu minvalde sûfîler, namaz ve oruç gibi cismanî amellere değil; rûhanî amellere ağırlık vermiştir. Graham'a göre sûfîlerin dünyayı terk ve dünya malına değer vermemesi, aslında İncillerde adı sıkça geçen Eyyub peygamberin zühd hayatından neşet etmiştir. Sûfîlerde görülen uzun riyâzet halleri ve Tanrı ile bir olma düşüncesi aslında Hristiyanlıkta yaygın olan bir vâkıâdır.⁶⁷⁸ Bu minvalde zühd ve tasavvuf ayrımı yapmayanlardan Edward H. Whinfield da sûfîlerin zühdî uygulamalarında Hristiyanlardan etkilendiğini ifade

⁶⁷⁵ E. H. Palmer, **Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of Persian** (1867); Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 129-133.

⁶⁷⁶ Von Kremer'in öne sürdüğü fikirler için bkz. Alfred von Kremer, (Leipzig: **Geschichte Der Herrschenden Ideen Des Islam**), 1868, 52-121. Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk," 20-21.

⁶⁷⁷ Robert C. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism**, New York 1969; Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk," 20-21. Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 258. Bu meyanda Horten ve Zaehner'in iddiaları ise ilmî çevrelerde pek kabul görmemiştir. Detaylar için bkz. Schimmel, 60; Massignon, **Essai Sur Les Origines**, 65. Ayrıca Arthur J. Arberry'in bu gibi Hint merkezli iddiaların tutarsızlıklarını sergilediği bir çalışma için bkz. Arthur J. Arberry, (London: **Revelation and Reason in Islam**, 1957). Bu gruptan Dozy'nin iddiaları için bkz. Reinhert P.A. Dozy, **Essai sur l'histoire de l'Islamisme**, Paris 1879.

⁶⁷⁸ Lt. James William Graham A. "Treatise n Sufism, or Muahmmedan Mysticism" **Transactions of the Literary Sociiety of Bombay**, 1, (1819), 90-91; Derin, "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar", 475; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 98.

etmiştir. Zira o, “İslam’da ruhbanlık yoktur” hadisi gibi argümanlardan hareketle Hz. Peygamber’in zâhid olmadığını belirtmiştir. Hatta Hz. Peygamber’in fakirliği övmesi ve Ramazan’da oruç tutmaya teşvik etmesine rağmen; devamlı bir inzivâ hayatı yaşamak ve bekâr kalmaya hoş bakmadığını ifade ederek onun zühdtten nefret ettiğini ileri sürmüştür. Böylece Müslümanlar, şer’î kuralları dikkate alan âvam ile zühd hayatına dayalı dînî yaşantıyı benimseyen havas olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu kapsamda havastan olanların zâhiri ibadetleri yapma zorunlulukları yoktur. Öte yandan Whinfield, -Gazzâlî’yi örnek göstererek- tasavvufa Yeni Eflatuncu fikirlerin V/XI. asırda girmeye başladığını belirtmiştir. Zira bu döneme kadar yazılan tasavvuf kitapları teolojik meselelerden ziyade pratik amellere yönelik, basit bir dille yazılan kitaplardır. Ona göre V/XI. asır öncesi sûfilerle Sünnî Müslümanlar arasında bazı küçük mevzular dışında neredeyse fark yoktur. Ancak sûfiler, diğer Müslümanlara göre daha fazla zühd ve halvet içinde yaşamaktaydılar.⁶⁷⁹ Whinfield, ilk sûfiler ve Sünnî Müslümanlar arasındaki farkı azaltıp belirsizleştirmekle şu ana kadar sıraladığımız isimlerden ayrışmaktadır. Fakat burada Whinfield’in çelişkiye düştüğünü söylemek mümkündür. Zira bir taraftan Hz. Peygamber’in zühd yaşamını sevmediğine işaret etmiş ve sûfilerin zühdünün Hristiyanlıktan geldiğini belirtmiş iken; diğer taraftan sûfilerin yaşamlarının Sünnî Müslümanlardan çok farklı olmadığını zikretmiştir.

Bu meselede bir diğer isim, David Samuel Margoliouth’tır. O da Whinfield’in zikrettiği gerekçelerden dolayı İslam’ın mistik yönelişleri besleyebilecek yapıda olmadığını ve bu yüzden tasavvuf (ve zühd) hareketinin başta Hristiyanlık olmak üzere Hint mistisizminden etkilendiği ifade etmiştir. Margoliouth bu etkilenmeye sûfilerin Hristiyan zâhitler gibi yün giymelerini ve zühdle ilgili vaaz vermelerini misal vermiştir. Ona göre sûfilerin aç kalma, halvete girme ve bekâr kalması ya da zikir, mûsikî ve semâ vb. şeyler hakîkate ulaşmak için birer araçtır. Margoliouth da –tıpkı yukarıdaki oryantalistler gibi- sûfî bu hakîkate ulaşınca şeriat kurallarıyla sorumlu olmaktan kurtulur demiştir.⁶⁸⁰ Tasavvufu Hristiyanlığa dayandırmaya çalışanlar

⁶⁷⁹ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 136-140.

⁶⁸⁰ Bkz. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oxford 1995; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 174-181.

arasında Adalbert Merx (ö. 1909), Arent Jan Wensinck (ö. 1939) ve Tor Andrae (ö. 1947)⁶⁸¹ gibi isimler de vardır. Merx ve Wensinck ilk sûfilerin nazariyât ve uygulamalarında Süryânî keşiş ve mistiklerin izlerini aramışlardır.⁶⁸² Bu kapsamda zühd ve tasavvufu dış etkilere dayandıran bir başka isim Margaret Smith'tir (ö. 1970). Smith, bu iddiasını daha da ileri götürerek Hz. Peygamber ve Kur'ân-ı Kerîm üzerinde de Hristiyanlık etkileri olduğunu söylemiştir.⁶⁸³ Zühde ilgili hadislerin çoğunda Hz. İsa'nın geçmesi Smith için önemli argümanlardan olmuştur. Ona göre farz olan oruç gibi şer'î kuralların yanı sıra zâhitlerde görülen bekâr kalma ve ağlama vâkîaları, sûf giymek ve hankâhlarda oturmak gibi ne kadar uygulama varsa hepsinde Hristiyanlığın izleri bulunmaktadır.⁶⁸⁴ Benzer şeyleri Julian Baldick da söylemiştir. Ona göre İslam mistik veçhesini Hristiyanlıktan, şariat kısmını Yahudilikten almıştır. Dolayısıyla İslam'ın bizzat kendisi yabancı kaynaklıdır ve tasavvufun da etkilenmediği neredeyse hiçbir din ve düşünce sistemi yoktur.⁶⁸⁵ Neticede ikinci grupta olanlar, genel itibarıyla zühdü (ya da tasavvufu) İslam dindarlığından bağımsız, yabancı fikirlerden ortaya çıkmış bir hareket olarak görmüşlerdir.

Üçüncü grup: Burada yer alanlar, zühdün yanı sıra tasavvufun da İslamî unsurlardan doğduğunu kabul etmiştir. Bu görüşte olanların ekseriyeti 1900 ve sonrasında yaşamış oryantalistlerdir. Dolayısıyla -tasavvufun yabancı kaynaklı olduğu

⁶⁸¹ Ömrünün sonlarına doğru Andrae bu fikrini biraz değiştirerek tasavvufun aslen İslâm kaynaklı olduğunu kabul etmiştir. Ancak teorik temellendirmesini yaparken, Kur'an'da Hristiyan fikirlerin mevcut olduğunu ve bunun bir sonucu olarak da Hristiyan ve Müslüman ruhânî gelenekleri arasında benzerlikler bulunmasının şaşırtıcı olmayacağını ifade etmiştir. Bkz. Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları** 58-59; Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk," 25-26.

⁶⁸² Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, 58-59. Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk," 25-26

⁶⁸³ Konunun detayları için bkz. Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 250-251.

⁶⁸⁴ Smith, söz gelimi Ninovalı İshak'ın gözyaşının önemi konusundaki görüşleri ile Abdulvahid b. Zeyd'in bu konudaki sözlerini karşılaştırmakta ve bunların benzerliğinden yola çıkarak birinin diğerinden etkilendiğini iddia etmektedir (Bkz. Smith, **Studies in Early Mysticism**, 157). Yine o, Râbia'nın bekar hayat sürmesini Hristiyan rahibelere benzetmiş ve Râbia'nın zühd ile alakalı fikirlerini St. Francis ile aynı olduğunu ima etmiştir (Bkz. Smith, **Rabi'a, the Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam**, Oxford, 1997, 32, 99). Bunlara ilaveten Smith, Arap fatihlerinin Hristiyan eşlerinin de Müslüman çocukları Hristiyan münzevi ve keşişlerin yaşantısına yönlendirdiğini ifade etmiştir. Buradan hareketle o, zâhitlerin Hristiyan keşişlere ait inanç ve uygulamaları benimsemesinin adeta "genetik" olarak ya da eğitim ve sosyalleşme yoluyla gerçekleşip yeniden üretildiğini ileri sürmüştür. Bkz. Smith, **Studies in Early Mysticism**, 245; Knysh, **Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi**, 52.

⁶⁸⁵ Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 284-294.

fikrini devam ettirenler olsa bile- bu dönemde tasavvufun menşesine dair görüşlerde bir kırılma yaşanmıştır. Bu meyanda ilk olarak August Tholuck'dan söz edebiliriz. O, önceleri tasavvuf için semetlik (ve dış görünüme önem veren) Araplar karşısında Hint anlayışının mistik tepkisidir demişken;⁶⁸⁶ daha sonra tasavvufun Hz. Peygamber'in ruhânî hayatından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁶⁸⁷ Tholuck'a göre tasavvuftaki aşırı fikirler, Hz. Peygamber'in sözlerinden ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tasavvufun tohumları Hz. Peygamber ve sahabe hayatında mevcuttu; ancak tasavvuf zamanla panteist bir felsefeye dönüşerek başlangıçtaki sadeliğini kaybetmiş ve İslam inancına ters düşmüştür.⁶⁸⁸ Tholuck'tan sonra bu grubun ilklerinden olan Edward Granville Browne'dan (ö.1926) bahsederek; ona göre mistik düşünce ve hareketler, hemen her dinde mevcuttur. Mistik hareketlerin oluşumunda bir etkileşim olması zorunlu değildir. Dolayısıyla tasavvuf, İslam menşelidir. Browne, bu oluşumun ilk kaynağı Hz. Peygamber'in ezoterik hayatıdır; ancak asıl mistik unsurlar ayetlerden çıkmıştır, der. Öte yandan zühd ve tasavvuf ayrımı yapan Brown, zâhitlerin Hristiyanlıktan ciddi oranda etkilendiğine işaret etmiştir. Bu meyanda zühdün panteistik bir yapıya bürünmesinde İranlı sûfilerin etkili olduğunu ve fakat onların görüşlerinin tasavvufun bütünü için geçerli olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre tasavvuf, tam olarak diğer bâtinî hareketler gibi değildir; bilakis daha çok Sünnî bir karakter taşımaktadır.⁶⁸⁹

Bu meselede ikinci bir isim, Duncan Black Macdonald'dır. O, Hz. Peygamber'in mistik bir şair ve kendini ilahi aşkıta kaybetmiş biri olduğunu öne sürmüştür. Peygamber, sonraki süreçte ortaya çıkacak olan tasavvufî Tanrı anlayışını

⁶⁸⁶ August Tholuck, *Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica* "Tasavvuf veya İranlıların panteist teosofisi" eserinde bu iddiasını dile getirmiştir. Derin, "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar", 476-477.

⁶⁸⁷ Schimmel, "The Origin and Early Development of Sufism", *Journal of the Pakistan Historical Society* 7, 1959, 57-58; Tholuck'ın bu husustaki fikirlerinin tadilatı için Bkz. August Tholuck, *Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*, Berlin 1821; *Blüthensammlung aus der Morgenlandischen Mystik*, Berlin 1825; Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk," 19. Bu kapsamda Schimmel, "Koyu bir protestan, dolayısıyla gizemci düşüncelere karşı hiçbir eğilimi olmayan Tholuck'un "Tasavvuf, Muhammed'in kendi gizemciliğinden doğmuştur ve onun gizemciliği ile açıklanmalıdır" demiş olması hayli şaşırtıcıdır" demiştir. Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, 41.

⁶⁸⁸ Tholuck, *Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* (1821), 54, 70. Derin, "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar", 477; Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 105.

⁶⁸⁹ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 157-158, 164-168.

ayetlerde temellendirmiştir. Fakat bu fikirler sistematik olarak ortaya konulmadığı için Kur’ân ve sünnette felsefî-mistik unsurlar belirsizdir. Ayrıca âyetlerde Tanrının öbür âlemde günahkârlardan intikam alacağını geçmesi de Peygamber’i zühd hayatına ve bu hayata teşvik etmeye yöneltmiştir.⁶⁹⁰ Bu bağlamda “tasavvuf, zühd anlayışından ortaya çıkmış bir mistisizmdir. Muhammed rahiplere ve sâihlere (gezgin keşişler) saygı ile yaklaşmıştır. Bunlara özenen birçok Müslüman zâhid, yün elbiseler giyerek-ki onlara verilen sûfî ismi buradan gelmiştir- diyar diyar gezmiştir.”⁶⁹¹ İfadeleri Macdonald’ın zühdü tasavvufun ilk evresi kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim ona göre zühd hareketi Hasan-ı Basri ile başlamıştır. Ancak Yeni Eflatunculuk’un etkisiyle amel ağırlıklı zühd hareketleri, zamanla teolojik görüşlerin etkin olduğu mistik bir harekete dönüşmüştür. Fakat amelî zühd hareketleri de varlığını sürmüştür. Dolayısıyla bu hareket, zühd ve tasavvuf şeklinde iki kola ayrılarak devam etmiştir. Öte yandan sadece tasavvuf değil zühd hareketleri de yabancı unsurların etkisinde kalmıştır. Nitekim Macdonald’a göre doğudakiler Budizm, batıdakiler ise Hristiyanlığın zühd anlayışından etkilenmiştir. Bu etkilenmeye rağmen İslam zühdü hayattan tamamen kopuk olmadığı için daha güçlü ve bu bakımdan ruhbanlığa rakip bir oluşum olmuştur.⁶⁹²

Bu gruba dâhil bir diğer isim Reynald Nicholson’dur. Zühd ve tasavvufun menşesine dair geniş açıklamalarda bulunan Nicholson hem zühd hem de tasavvufun İslam kaynaklarından neşet ettiğini kabul etmiştir. Bununla birlikte o, dış etkilerin varlığını da inkâr etmemiştir. Söz gelimi ilk üç asırda –ki bu dönem zühd dönemidir- zâhitler üzerinde aşırı bir havf ve haşyet hali hüküm sürmekteydi. Bu korku, Kuran-ı Kerîm’de zikredilen sorgu, azap, cehennem vb unsurlardan kaynaklanmaktaydı. Böylece dünyadan el-etek çekme vâkıâları zuhur etmiştir. Lakin bu ortodoks harekette Hristiyan zâhitlerden etkilenme de olmuştur. Çünkü İslam’ın dünyevî zevklere dönük

⁶⁹⁰ Macdonald, **Aspect of Islam**, 1911, 170; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 184-189; Erginli, “Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine”, 10.

⁶⁹¹ Macdonald, **Development of Muslim Theology**, (Londra: Jurisprudence and Constitutional Theory, 1903), 172.

⁶⁹² Detaylar için bkz. Macdonald, **Aspects of İslam**, 179; Macdonald, **Development of Muslim Theology**, 130, 175-176; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 188-192, 203.

bir tarafının olması zühd anlayışında başka tesirlerin olduğuna işaret etmektedir.⁶⁹³ Bu çerçevede Nicholson, bhusus II/VIII. asır sonlarına kadar sûfî ve Sünnî dindarlar arasında büyük bir fark olmadığını belirtmiştir. Aralarındaki fark sadece sûfîlerin bazı âyetlerin hükümlerine daha fazla önem vermiş ve titizlikle uygulamış olmalarıdır. Bununla birlikte zühd uygulamaları “İslam’ın amelî ve dünyevî zevklere dönük olan ruhuyla keskin bir tezat teşkil etmemiştir.”⁶⁹⁴ Burada Nicholson vb. görüş sahiplerinin zühdü “dindarlık”la özdeşleştirdiğini açıkça ifade edebiliriz. Öte taraftan Nicholson, II/VIII. asır sonlarından itibaren tasavvufun Yeni Eflatunculuk’tan ciddi oranda etkilendiğinden bahsetmiştir. Ancak bu etkileşim, ana yapıyı değiştirecek düzeyde olmamıştır.⁶⁹⁵

Dördüncü isim, Nicholson’la benzer görüşlere sahip Arthur J. Arberry’dir (ö. 1969). Ona göre tasavvuf, İslam’daki mistik hayata verilen isimdir. Bu kapsamda hiçbir dış etken olmasa da böylesi bir mistik temayül kendiliğinden ortaya çıkacaktı. Esasen mistisizm, bütün dinlerin barındırdığı mânevî bir haldir. Bu yüzden bir mistik hareketin diğerini etkilediğini ispat etmek mümkün değildir. Binaenaleyh tasavvufi düşünce için âyetler ve Hz. Peygamber’in hayatından çıkarılabilecek yeterince veri bulunmaktadır.⁶⁹⁶ Diğer taraftan Arberry de zühd ve tasavvuf şeklinde bir dönem ayrımı yapmıştır. Bu ayrımı yaparken Nicholson’kine benzer gerekçeler sunmuştur. Ona göre zühtten tasavvufa geçişte rahiplerle olan diyaloglar ve felsefe eserlerinin tercüme edilmesi etkili olmuştur. İlginçtir ki Arberry, Zünnûn gibi isimleri zâhitler listesine alarak nazârî tasavvufun kurucusunun Hâris el-Muhâsibî olduğunu; tasavvufu

⁶⁹³ Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, 79, 122; **İslam Sûfîleri**, 38-39; “A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms sufi and tasavvuf arranged chronologically,” **Journal of the Royal Asiatic Society**, 1996, 304-306; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 211, 213; Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, 481-82.

⁶⁹⁴ A. Reynold Nicholson, **The Mystics of Islam** (Ancient Wisdom Publications, 2007), 4-5; Nicholson, **İslam Sufileri**, 40; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 211.

⁶⁹⁵ Nicholson, **Tasavvufun Menşei Problemi**, 80, 122-123. Ayrıca bkz. “A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, 303-348; Schimmel, **İslam’ın Mistik Boyutları**, 43; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 213; Derin, “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, 481-82.

⁶⁹⁶ A. J. Arberry, **Sufism: An Account of the Mystics of Islam** (Mineola, N.Y: Dover Publications, 2001); Arberry, **Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu bakış**, 11-12; Erginli, “Oryantalizm İle Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine”, 11; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 231-235.

sistematik hale getirenin ise Cüneyd-i Bağdâdî olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹⁷ Ancak belirtilen nedenler neye göre böyle bir ayrım yapıldığını açıklamada yetersizdir. Bu meyanda Sünnî olan tasavvuf ehlinin sûfî kapsamına alındığı söylenebilir. Marshall Hodgson da tasavvufu İslam ve özellikle Sünnî düşünceye dayandırmıştır.⁶⁹⁸ Hodgson'a göre bir dinin benimsenip yayılması için her türden mizacı olabildiğince kuşatması gerekmektedir. Şayet, inanç sahipleri mizaçlarına göre bir dindarlık yaşayamazlarsa mensup oldukları dini bırakıp kendilerine uygun başka din ve düşünce sistemlerine yöneleceklerdir. Bu düşünceden hareketle Hodgson, İslam da zühd ve mistik mizaca sahip inançları kendi bünyesinde tutabilmek için -dünyadan yüz çevirme gibi- kendisine ait dînî bir yorum geliştirdi, demiştir. Eğer böyle olmasaydı Müslümanların Hristiyan ruhbanlığa kaymaları kuvvetle muhtemeldi.⁶⁹⁹ Alexander Knysh, Hodgson'un teorisini yetersiz görmüştür. Çünkü Musevilikte yayılmacı bir yöntem yoktur ve dolayısıyla belirtilen husus her dîni kapsamamaktadır. Ancak Knysh, Hodgson'un "mizaç"la ilgili teorisi şu şekilde kabul edilebilir der: Zühd ve mistik mizaç sahipleri, bulundukları ortamda yaşayabilecekleri "ekolojik mevkî" oluşturmak adına dînî nasrlara başvurarak uygulamalarını meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir diyebiliriz.⁷⁰⁰ Melchert ise Hodgson'u zâhid ve sûfilere Quacker yaklaşımıyla baktığı için (yani sûfilerin İslam inanç ve mezheplerinden memnun olmadıklarını îmâ etmekle) eleştirmiştir.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ A. J. Arberry, "Tasavvuf", çev. Yaşar Nuri Öztürk, **İslam Tarihi ve Medeniyeti**, (1997), 147; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 234.

⁶⁹⁸ Marshal G. S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, trc. Komisyon, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), I/358-359; Erginli, "Oryantalizm İle Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine," 12-13.

⁶⁹⁹ Hodgson, **The Venutre of Islam: Consience and History in a World Civilisation**, 3 cilt. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 1: 361-62; Knysh, **Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi**, 48-52. "Mizaç" kavramıyla ilgili dikkat edilmesi gereken husus, Hodgson'un kişinin kültürel ya da sosyal çevreden ve yetiştiği ortamdan ziyade doğal psikolojik ve entelektüel eğilimleri olarak almasıdır.

⁷⁰⁰ Knysh, **Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi**, 50-51.

⁷⁰¹ Bkz. Melchert, "Ehl-i Hadisin Dindarlık Anlayışı", 304-305. Bu meyanda **Quacker**: Mevcut Hristiyan mezheplerinden ve tarikatlarından memnun olmayanlar tarafından 17. yüzyıl ortalarında İngiltere'nin kuzeybatısında ortaya çıkmış bir mezheptir. İngilizce: Religious Society of Friends olarak adlandırılır. Tarihçiler, mezhebin kurucusu ve en önemli erken dönem lideri olarak George Fox'u (1624 - 1691) gösterir. Örneğin "Review: [Untitled]", a review by Arthur J. Mekeel of The History of Quakerism by Elbert Russell in The American Historical Review, Vol. 48, No. 2. (Jan., 1943)

Altıncı olarak Louis Massignon'dan bahsedeceğiz. Tasavvufun İslam kaynaklı bir oluşum olduğunun savunucularından olan Massignon, öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'in sürekli okunan, tezekkür ve tefekkür edilmesinden dolayı tasavvufun gerçek kaynağı olduğundan söz etmiştir. Bu doğrultuda sürekli Kur'ân tilavetinin tasavvuftaki zikir uygulamasının ve dolayısıyla zikir meclislerine zemin teşkil ettiği dile getirilmiştir.⁷⁰² Massignon, ikinci olarak tasavvufî kavramların kaynağı da Kur'ân-ı Kerîm ve sonra sünnettir, demiştir. Bu kapsamda o, İslam coğrafyasındaki felsefî gelenekleri de tasavvufun kaynakları arasında göstermekle birlikte temel kaynakların İslam'ın kendisinde mevcut olduğunu zikretmiştir. Dolayısıyla diğer dînî gelenek ve düşünce sistemleriyle tasavvuf arasında benzerliklerin olması, tek başına bir anlam ifade etmemektedir.⁷⁰³ Massignon ayrıca ayetlerde ruhbanlığın reddedilmediğini; fakat kötü kimselerin kınandığına dikkat çekmiştir. Buradan hareketle zâhidâne hayatın sadece Hristiyan ve Yahudilere mahsus kılınmadığı sonucuna gitmiştir- ki bunu çürütecek hiçbir ayet yoktur, der.⁷⁰⁴ Bu görüşlerine binaen Massignon tasavvuf için tarihsel bir dönemlendirme yapmamıştır; fakat birkaç kişiyi istisna ederek tâbiûn dönemi zâhitliğinin basit ve ibtidâî olduğunu ve bu dönemde âyetler üzere tezekkürün hadislerin manasında inkişâfa; yapılan perhiz, itikâf ve ibadetlerin de müşahedeye yol açtığını ifade etmiştir.⁷⁰⁵ Öte yandan istisna tuttuğu isimleri neye göre ayrıştırdığını belirtmemiştir. Bu bakımdan Massignon'un ifade ve düşünceleri bulanıktır⁷⁰⁶ ve yüzden tezleri eleştirilmiştir. Söz gelimi Knysh, Massignon'un görüşlerinin gerçek

⁷⁰² Massignon, *Essai Sur Les Origines*, 84-85.

⁷⁰³ Daha fazla teferruat ve örnek için bkz. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 9-34, 88-90, Massignon, *Recueil De Textes Inédits Concernant L 'histoire De La Mystique En Pays d'Islam*, Paris 1929, 1-108; Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk", 39-40; Arberry, *An Introduction*, 49'dan naklen *Essai*, 35. Derin, "Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar," 480.

⁷⁰⁴ Detaylar ve örnekler için bkz. Massignon, *İslam Tasavvufu*, 25-26.

⁷⁰⁵ Massignon, *İslam Tasavvufu*, 54-55.

⁷⁰⁶ Bu meyanda Massignon'un çeliştiği konulardan biri de sûf'tur. O der ki: "... Çileye düşkün olan sûfiler, daha ziyade yamalı elbiseyi (murakaa'a) tercih etmişlerdir." "İslam geleneğine göre yamalı elbise Hz. İsa'nın hayatı boyunca kullandığı elbise; Sûf ise Hz. Muhammed (as) ın elbisesidir. O zamanın şairlerinden Tahir b. Hüseyin yamalı elbise ile sûf arasında farkı şöyle izah eder: suf kaidelere riayetkâr Sünnilerin birlik alameti olduğu halde; yamalı elbise, kural tanımayan derbeder rahiplerle Hind kalenderlerinin alametidir" (Massignon, *Passion*, 50. Massignon, *İslam Tasavvufu*, 35, 36). Bu ifadeler de sûf ve hırka arasında ayrım yapan Massignon, hırka giyen sûfileri Hristiyan veya Hind kültüründen etkilendiklerine işaret etmektedir.

olgulara değil; sözlere dayandığını ifade etmiştir.⁷⁰⁷ O, tasavvufun âyetlerde tekabül eden bir ciheti olsa bile ya da tasavvufî anlayış ve uygulamalar, Kur’ânî terminoloji tarafından çevrilmiş olsa bile bu durum, bütün bunların sadece Kur’ân’dan kaynaklandığı anlamına gelmediğini belirtmiştir.⁷⁰⁸ Bu meyanda Knysh’in getirdiği eleştirinin muhasebesi bir sonraki bölümde sûfilerin argümanları üzerinden ele alınmıştır.

Yedinci isim, Annamaria Schimmel’dir. Schimmel, Massignon’dan daha açık ve net bir şekilde tasavvufun kaynaklarının Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in hayatı olduğunu belirtmiştir. Ona göre hem korku hem de sevgiye dayalı tüm tasavvufî öğretilerin kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’dir ve Kur’ân-ı Kerîm’in tevhid anlayışı da tasavvufta tecessüm etmiştir. Buna ilaveten Hz. Peygamber’in miracının sûfiler için manevi yükselişin bir örneği olduğundan ve sûfilerin hal ve makâmları yorumlarken hadislerden dayanak bulduklarından söz etmiştir. Schimmel, sûfilerin sahabeyi tasavvufun mânevî ataları olarak gördüklerine de işaret etmiştir.⁷⁰⁹ Bu doğrultuda Schimmel, Irak’ta ilk sûfiler denilebilecek Hasan-ı Basri’nin başını çektiği dindar bir topluluktan bahsetmiştir. Bu grup, dünyevî olan her şeyi reddeden, kendilerini ibadet ve tefekküre veren havf ehli kimselerden oluşmaktadır. Öte yandan bu grubun Irak ve Suriye’deki Hristiyan ruhbanlarla irtibatlı oldukları da belirtilmiştir. Bu meyanda Schimmel, tasavvufta Hristiyanlığın etkisini inkâr etmemiş; hatta zühd hareketinde Hz. İsa’nın oynadığı role dikkat çekmiştir. Şöyle der: “Hz. İsa, ilahî aşkın ve hilmin sembolü haline gelmiştir ve tasavvufta ‘kalplerin tabîbi’ olarak hâlâ yerini korumaktadır.”⁷¹⁰ Aynı şekilde sûfilerin yün giysiyi Hristiyan münzevîlerden alma ihtimalinden söz etmiştir. Schimmel’e göre bu etkileşim sadece Hristiyanlarla sınırlı kalmamış; zühd hareketinin mistik boyut kazanmasında İran dinlerinin de etkisi olmuştur. Bunlara rağmen sûfiler, şeriatın emir ve yasaklarını ve de ibadetleri titizlikle yerine getiriyorlardı. Dolayısıyla Schimmel, sûfilerin kesinlikle nasların dışına çıkmadığını ifade etmiştir. Buna mukabil o, Hz. Peygamber’in evli olması ve

⁷⁰⁷ Bkz. Massignon, *Essai sur les origines*, 35-95.

⁷⁰⁸ Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi*, 53-54.

⁷⁰⁹ Schimmel, *A. Mystical Dimesions of İslam*, 25-27; Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, 59-65; Derin, “Annamarie Schimmel’in Tasavvufun Kökenlerine Dair Görüşleri,” 524.

⁷¹⁰ Schimmel, *Tasavvuf Notları*, 16.

evlenmeye teşvik etmesine rağmen; ilk zâhitlerden bazılarının bekârlığı tercih ettiğine değinmiş⁷¹¹ ve fakat üzerinde durmamıştır. Zira zühdü dindarlıkla bağdaştıran biri olarak Schimmel için bu vâkıâlar, îzâhı zor meselelerdir.

Bu meselede değineceğimiz bir başka husus, Schimmel'in tasavvuf dairesini olabildiğince genişletmiş olmasıdır. Nitekim o, tasavvufun İslam'daki edebî, manevî ve kelâmî akımların bir tarihi gibi göründüğünü ifade etmiştir. Ayrıca Müslümanların dünyaya karşı tavırlarının farklılığından söz ederek

*“Bunun içindir ki mutasavvıflar arasında dünyaya sırt çevirmiş zâhitler de vardır, inançları uğruna bizzat mücadele edenler de tövbe etmeye çağıran mutaassıp vâizler olduğu gibi Allah'ın sonsuz şefkatine hamd ü sena eden kendinden geçmiş kavval (ilahi okuyan) da hayli karmaşık teozofi sistemlerinin kurucuları olduğu gibi Ebedî ve Ezeli Cemal'in cezbesi âşıkları da”*⁷¹²

demiştir. Fakat ona göre tüm mutasavvıfların hedefi temelde aynıdır. Burada Schimmel'in zühd/tasavvuf ve dindarlığı özdeşleştirdiği ve sûfiler arasında ayrım yapmadığı daha net anlaşılmaktadır. Hülâsa ona göre

*“Tasavvuf bir yeniçağ hareketi ya da herhangi bir ezoterik hareket veya her dinin özünde bulunan ve 'mistik' denilen o boyutun bir başka adı değildir. Tarihsel etkileşimler yadsınamaz ancak, tasavvuf tamamen İslâmî bir olgudur. Kaynağı, İslâm inançları ve mâneviyâtıdır.”*⁷¹³

Dolayısıyla Schimmel, kaynağı İslam ve çerçevesi dindarlık olan bir tasavvuf anlayışı sunmuştur. Şimdiye kadar zikredilen oryantalist yorumlara bakılırsa; bu görüş, radikal bir değişimin temsilcidir diyebiliriz.

Sonraki zamanlarda Schimmel gibi düşünenlerin giderek arttığını görmekteyiz. Söz gelimi Claud Field, Kur'an-ı Kerim'de mistisizmi çağrıştıran pek çok âyet olduğuna işaret etmiştir. Yine o, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali'nin zâhitliğin kurucuları olduğunu belirterek hicri ilk iki asırdaki Sünnî sûfilerin sözleri de tasavvufun yabancı kaynaklı olmadığını delilidir, demiştir.⁷¹⁴ Benzer şekilde Stoddart William'da tasavvufun tamamen İslam kaynaklı olduğunu zikreder. Stoddart, Hristiyanlık ve tasavvufta benzer unsurlar olsa bile tasavvufun İslam şeriatının batinını temsil ettiğini;

⁷¹¹ Schimmel, **İslam'ın Mistik Boyutları**, 42, 73, 75.

⁷¹² Schimmel, **İslam'ın Mistik Boyutları**, 59-65.

⁷¹³ Bülent Şenay, “‘Ortadoğu Araştırmaları ve Birinci Dünya Kongresi’ ve Almanya’da Oryantalist Çalışmalar”, **Marife Oryantalizm** (Özel Sayı), 3 (2002), 247.

⁷¹⁴ Claud Field, **Mystics and Saints of İslam**, Londra 1910, vii-viii. Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 295-296.

oysa Hristiyanlığın kendini tamamlayıcı bir zâhirden yoksun, tamamen hakîkati (bâtını) temsil ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Stoddart, tasavvufun kendini daha iyi anlatabilmek için Yeni Eflatunculuk'tan istifade etmiş olabileceğini; ancak bu durumun Yeni Eflatunculuk'taki fikirlerin tasavvufun kendi felsefesine uygun düşmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla burada senkretik bir ödünç alma mevzubahis değildir.⁷¹⁵ Benzer şekilde Paul Heck, şöyle der:

*“İslâm mâneviyâtının tarihi henüz/hâlen tam olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konmaya muhtaçtır, ancak sürecin büyük bir kısmı tamamlanmıştır. Geleceği nedir, ondan hâlâ “tasavvuf” diye mi bahsedilecektir? Hangi şekli alırsa alsın ve nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin tasavvuf, İslâm'ın bir yönü ve parçasıdır. Çünkü tasavvuf Tanrı'nın cemâlinden başka hiçbir şeyin sürekli olamayacağını Kur'ân'da bulunan bir âyetin yansıması olarak kabul etmekte uzun bir süre ısrar etmiştir.”*⁷¹⁶

Bu isimlere ek olarak zühhd-tasavvuf dönemi ayrımı üzerinde yoğunlaşan Christopher Melchert ise tasavvufun, dünyevî zevkleri reddeden, Kur'ân okuyup tefekkür etmekle ve ibadet ederek vaktini geçiren takvâ ehli şahısların oluşturduğu münzevî bir toplumdur neşet ettiğini; bu münzevî hareketin temelinde de İslâmî naslar olduğunu belirtmiştir.⁷¹⁷ Bu meyanda Müslüman zâhitler ve rahipler arasında çok sayıda diyaloga rastlanmasına rağmen; zâhitlerin uzun süreli inzivâ hayatlarına dair rivayetler nadirdir, demiştir. Dolayısıyla bu diyaloglar, ciddi bir etkiye neden olmamıştır.⁷¹⁸ Bu noktada tasavvuf ehlinden kimliği bilinmeyen zevâtın ayrı değerlendirilmesi kaydıyla Melchert'in zâhid ve rahiplerin uzlet yaşamına dair tespitlerine katılmak mümkündür.

Tasavvuf meselesinde Nile Green ise sûfîlerin hiçbir zaman kendilerini Müslümanlardan ayırtırmadıklarına işaret etmiş ve nitekim zamanla İslâm, tasavvuftan ayrılmaz gibi görüldü demiştir. Bununla birlikte o, “tasavvuf” yerine “tasavvuf İslâm'ından” bahsetmenin daha doğru olacağını söyler. Çünkü (kural çiğneyenler hariç) sûfîler genel itibarıyla namaz, oruç gibi İslâm inancının gereklerini yerine getiren kimselerdir. Ayrıca onlar, farz ve vacipler dışında daha fazla ibadet ve

⁷¹⁵ W. Stoddart, **Sufism The Mystical Doctrines**, 42-47; Derin, **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, 296.

⁷¹⁶ Paul L. Heck, “Sufism – What Is It Exactly?”, **Religion Compass**, 1/1: (2007), 158-159. Erginli, “Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine,” 13.

⁷¹⁷ Melchert, **Origins and Early Sufism**, 3-4; “Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhidler”, 413.

⁷¹⁸ Melchert, **Origins and Early Sufism**, 6, 10.

zikirle meşgul olmuş, murakabe yapmış, adab kurallarına uyarak ahlâkî erdemlerini geliştirmiş ve bu yolun üstatlarıyla sohbet etmişlerdir vs.⁷¹⁹ Öte yandan Green, H. 800'lerin ortalarına kadar tasavvufun anlamlı bir varlığından söz edilemeyeceğini belirtmiştir. Fakat sûfilerin zamanla kendi geçmişleriyle çok ilgilenmeleri ve geleneklerini inşa etmek için ataları hakkında her türlü biyografik menkıbeyi sağlamış olmaları ve bu doğrultuda öğretilerini Hz. Peygamber'e dayandırmaları H. 850 öncesinde sanki tasavvufi bir gelenek varmış izlenimi vermektedir. Green'e göre asıl mesele İbrahim b. Edhem gibi şahısların olup olmaması veya tasavvufun önceki zühhd eğilimlerinin bir parçası olup olmaması değildir. Bilakis bu kadar geniş mesafelere rağmen sûfilerin tutarlı bir grup oluşturduklarının kabulü yahut -bastırmaksızın- miras aldıkları fikirlerden bir akım veya yöntem oluşturduklarının görülmesidir. Buna binaen Green, tasavvufun "yasal kurumların antitezi olan ve dünyevî sahalardan uzak duran bir yaşam tarzı" olduğu iddiasını dogmatik bulmuştur. Çünkü ona göre tasavvuf pek çok açıdan bireysel ve özel olmaktan ziyade toplumsal ve kolektif bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda -Stoddart gibi- Green de Müslümanların Hristiyanlardan "ödünc alma" gibi bir sorunla değil; ancak her iki inancın anlatı, ahlâkî ve metafiziksel yönden örtüşen unsurlar içerisinde birbirleriyle rekabet ettikleri ortak bir kültür ve coğrafi alanla karşılaşmaktayız demiştir.⁷²⁰ Bütün bunlar, Green'in tasavvufun bilim haline gelme sürecini dikkate aldığına işaret etmektedir. Nitekim onun tasavvufu toplumsal ve kolektif bir hareket görmesi de buna dayandırılabilir. Oysaki tasavvufun teşekkül etmediği evrede sûfilerin bireysel hareket ettikleri gibi tasavvufun teşekkülünden sonra uzun bir süre daha sûfilerin top yekûn hareket ettiğinden söz etmek mümkün değildir. Bu noktada özellikle H. 300 öncesinde Sünnîlik nedeniyle bazı sûfilerin benzerliği söz konusu olsa da bu durum tasavvufu kolektif ve kurumsallaşmış bir hareket olarak görmek için yetersizdir.

Bu konuda önemli isimlerden birisi de Alexander Knysh'tir. O, tasavvuf geleneğini öğretti, uygulama, kurum, cemaat ve önderleri olması yönüyle "İslam'ın bir minyatürü" olarak gören Knysh, tasavvufu İslam içerisinde ortaya çıkan (Sünnî ve

⁷¹⁹ Nile Green, **Sufism: A Global History**, 8-9.

⁷²⁰ Detaylar için bkz. Green, **Sufism**, 22-23, 160; C. Ceren Çavuş, "Nile Green'in Sufism: A Global History", eser tanıtımı, 2.

Şiilik gibi) zühdî-mistik bir hareket veya eğilim olarak kabul etmektedir.⁷²¹ Nitekim o, gerçekten Kur’ân ve sünnette zühd yaşamına misal olabilecek veya teşvik edecek anlatı ve ifadelerin olduğundan söz etmiş ve bunlara örnekler vermiştir.⁷²² Bu bağlamda zâhid-mistiklerin meşrû bir kaynak ve delil bulmada zorlanmadıklarını belirten Knysh, öte taraftan bu harekete karşı çıkanların da naslardan zühdî-mistik anlayış ve uygulamaların tam tersine mesajlar çıkarmada zorlamadıklarını dile getirmiştir.⁷²³ Bu meyanda Knysh, naslarda Mü’minlerin dünyevî davranışlarının tam olarak nasıl olması gerektiğine dair çelişkili ifadeler olduğuna vurgu yaparak dünyevî hayattan yüz çevirme ya da bunun tersi bir davranışın meşruiyeti, yorumcunun eğilimleri ve bakış açısına bağlıdır, demiştir. Knysh’e göre değişmeyen tek şey, yorumlardaki niyettir.⁷²⁴ Ancak Knysh, diğer oryantalistler gibi tasavvufun “katışıksız ve yerli” bir şekilde İslamî kökenden geldiği iddiasını yanlış bulmaktadır. Zira tasavvuf, kısmen de olsa çeşitli inanç ve düşünce sistemlerinden etkilenmiştir. Bu minvalde o, bhusus ilk zâhitlerin yün giymesi ile ahlâk ve mârifeti öne çıkaran söylemlerini vs. Hristiyan rahiplerden -bilerek ya da bilmeyerek- etkilendiklerinin açık bir delili kabul etmiştir.⁷²⁵

Afifi’ye geldiğimizde öncelikle o, İslam’ın fetihlerle yayılması neticesinde Müslümanların çeşitli din, kültür ve düşünce sistemleriyle karşılaştığına işaret etmiştir. Ardından:

*“Şayet İslam, taklid etme ihtiyacında olmadığı bu kültür ve dinlerde ibadet uslubları, âdetler, riyâzet ve mücadele yöntemleri ile karışmamış olsa idi, tasavvuf ve nazariyeleri de ortaya çıkmamış olurdu. Bunun için ‘tasavvuf tek başına İslam’ın bir ürünü değil, siyasi, dinî, entelektüel ve ırkî özellikleriyle İslam tarihinin bir ürünüdür.”*⁷²⁶

demiştir. Bu meyanda Afifi, üçüncü gruptan oryantalistlerin görüşlerini daha derli-toplu bir halde dile getirmiştir. Nitekim o, tasavvufu ortaya çıkaran âmilleri sıralarken;

⁷²¹ Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi*, 33-39.

⁷²² Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi*, 41-44.

⁷²³ Detaylar ve örnekler için bkz. Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi*, 41-46; *Tasavvuf Tarihi*, 22-23.

⁷²⁴ Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi*, 46-48.

⁷²⁵ Bu bağlamda Knysh, verdiği örnek ve argümanlar için bkz. Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı bir Bakış Denemesi*, 56; *Tasavvuf Tarihi*, 20-30.

⁷²⁶ Afifi, *Tasavvuf*, 57.

İslamî öğretinin bizzat kendisi ile Hristiyan ruhbanlığını da zikretmiştir.⁷²⁷ Zâhid ve ruhbanlar arasında etkileşim olduğunu kabul eden Afifi, aynı zamanda aralarında farklar olduğunu altını çizmiştir. Söz gelimi zâhitlerin ruhbanlar gibi manastır, dağ ve çöl gibi mekânlara sığınmakla aşırılığa kaçıp tamamen dünyayla ilişkiyi kesmediklerini ya da acı ve mahrumiyet adına bedeni cezalandırmak gibi riyâzet yöntemleri olmadığını dile getirmiştir. Çünkü zâhitlerin mücahededesi bedenden ziyade nefse yönelik olmuştur.⁷²⁸ Bununla birlikte Afifi, sûfîlerin hayattan nasiplerini aldıklarını, çalışmayı bırakarak dilencilik yapmadıklarını- ki dilencilik sonrakı dejenere dönemlerinde ortaya çıktığını- belirtmiştir. Çünkü onlar için uzlet, vatanı ve toplumu terk etmek değil; kötü sıfatları terk etmektir. Bu çerçevede genel itibarıyla dilencilik, kısmen de uzletle ilgili yukarıda geçen tespitlere katıldığımızı ifade edelim. Üçüncü olarak o, susmak konusunda sûfî ve ruhbanlar arasındaki farka şöyle dikkat çekmiştir: Sûfîlerin susması, “Hristiyan mistiklerde olduğu gibi belirli periyotlar halinde değil, konuşmada dikkat, demagoji yapmamak veya içindekini söylemekle sınırlıdır. Bunun için sûfîler, zaruret dışında sükûtu tercih etmişlerdir.” Öte yandan sûfîlere göre asıl olan dil ile değil; kalp ile susmaktır.⁷²⁹ Bu meyanda Afifi’nin daha çok Sünnî sûfîler üzerinden tespitlerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira kimliği bilinmeyen zevât ile sadece künyesi bilinen şahıslar dikkate alındığında Afifi’nin ruhbanlar için zikrettiği şeylerin zâhitler için de söylenmesi mümkündür. Örneğin nadirde olsa sûfîler -ki bilhassa kimliği bilinmeyenler- arasında bedene acı vermeye yönelik riyâzet yöntemlerine rastlamaktayız.⁷³⁰ Bu nedenle zâhid ve ruhban ayrımı için zikredilen hususlar çürütülebilir.

⁷²⁷ Afifi, **Tasavvuf**, 63-70.

⁷²⁸ Afifi, **Tasavvuf**, 129-131.

⁷²⁹ Afifi, **Tasavvuf**, 131-132.

⁷³⁰ Örneğin Zünnûn, ibadet ve taat etmesine engel olduğu için bedenini cezalandırmak adına kendisini bir ağaçtan baş aşağı asan bir abidle karşılaşmıştır (bkz. Attâr, **Tezkîre**, 201). Yine Zünnûn, bir dağ başındaki savmada bir ayağı eşik içinde diğeri kesik bir halde dışarda olan bir gençle karşılaşmıştır. Genç, kendisine uğrayan bir kadına meyledip peşinden gitmek için dışarı adım atan ayağını kestğini ve o zamandan beri eşikte beklediğini söylemiştir (Attâr, **Tezkîre**, 202). Bu kapsamda adı bilinenler arasında da birkaç vakıya rastlanabilir. Örneğin Ebu Bekir ez-Zekkâk’ın bir kıza bakıp meylettği için gözünü çıkarması (bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 10/344; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/563) ya da Şah Şucâ gibi isimlerin uyumamak için gözlerine tuz sürmesi gibi (bkz. Attâr, **Tezkîre**, 472-473; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/352).

Neticede üçüncü gruba dâhil olanlar, her ne kadar zühd ve tasavvufun İslam kaynaklarına dayandığını ifade etmiş olsa da hiçbirisi bu oluşumda yabancı unsurların etkisini inkâr etmemiştir. Ancak grubun neredeyse tamamı, bu etkinin dînî temelleri etkileyecek düzeyde olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte Tholuck, Macdonald, Nicholson, Massignon, Schimmel, Field, William, Melchert, Green ve Afîfî, bhusus zühd ile dindarlığı özdeş kabul etmiştir. Fakat yukarda belirttiğimiz gibi bu isimler, genelde kural dışı isimleri dikkate almayan ya da Sünnî sûfleri öne çıkaran şahıslardır. Bütün bunlara binaen oryantalist çevreler arasında tasavvufun (ve de zühdün) şu ya da bu şekilde İslamî kaynaklara dayandığı kabulü giderek artmıştır. Öte yandan zühd ve tasavvuf üzerinde yabancı unsurların etkisi hâlâ problem teşkil etmektedir. Buna ilaveten zühdün dindarlıkla özdeş olup olmadığı ya da zühdün dindarlık ve tasavvuf arasında bir merhâle mi olduğu problemleriyle karşılaşmaktayız. Binâenaleyh mesele bir sonraki bölümde sûfler üzerinden tartışılmıştır.

3.1.2. Tasavvuf Cihetinden Zühdün Dindarlıkla İlişkisi

Oryantalistlerin iddiaları sonrası sûflerin savunularını dile getirmek tarihsel olarak uygun olmasa da sûfler kendi dönemlerinde oryantalistlerin görüşlerine benzer tavır ve eleştirilerle karşılaşmışlardır. Söz gelimi İslam'da zühdün dış kültürlerin etkisiyle ortaya çıktığını iddia edenlerin II/VIII. asırdaki örnekleri, zâhitleri en genelde helalleri haram kılmakla eleştirenlerdir- ki bu eleştiriler, zühdün dindarlıkla özdeş olmadığının en açık göstergesidir. Lakin II/VIII. asırda eleştiride bulunanlar, dindarlıkla özdeş bir zühdü savunurken; çevredeki zühd anlayışlarını gerçekte zühd olarak kabul etmemiş ya da dindarlığın bozulmuş şekli olarak görmüşlerdir. Âlimler, bu görüşlerini yaptıkları zühd tanımlarında ortaya koymaktadır. Örneğin Yunus b. Meysere (ö. 132/749) zâhitliğin helali haram kılmakla değil; Allah katındakine güvenmekle olacağını söylemiş, Selam b. ebî Mutî ise kişiye helal kılınan ruhsatları terk etmesini zühdün en alt seviyesine yerleştirmiştir.⁷³¹ Benzer şekilde Süfyân b.

⁷³¹ Bkz. Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/142, 337; İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 6/188; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/613. Bu minvalde İbn Meysere'nin sözü, aslında hadis olarak kaynaklarda geçmektedir-ki Meysere de hadis âlimlerindendir. Bkz. Tirmizî, *Zühd* 29; İbn Mace, *Zühd* 1, Ahmed b. Hanbel de *Zühd*'de (bkz. *Zühd*, 76) mevkuf olarak rivayet etmiştir ki bu daha doğrudur. Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 28.

Uyeyne zühd haramlarda olur; helaller ise zaten yapılmasında mahsur olmayan şeylerdir diyerek bu konuda peygamberlerin yemek yediklerini, evlendiklerini vs. misal göstermiştir. Ona göre peygamberler Allah'ın yasakladıklarından sakındıkları için zâhid olmuşlardır.⁷³² Ulemânın zühd düşüncesini anlamak adına Ebû Amr el-Evzâî'nin selef hakkındaki sözleri de önemlidir. O, eskilerin şafaktan güneş doğuna kadar hiçbir işle uğraşmadan içlerine kapandıklarını; ardından ders halkası kurduklarını ve ilk konuştukları şeylerin âhîret işleri olduğunu, sonra da fıkıh ve Kur'ân halkası oluşturduklarını ifade etmiştir.⁷³³ Bütün bunlara bakıldığında ulemânın “zühd” dedikleri şeyin aslında dindarlığın bizzat kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle zâhitlik; ilk asırda yaşayan avâm ve havâs ya da halk, âlim veya yönetici sınıfından her Müslüman için müşterek bir vasıf olarak kullanılmıştır.⁷³⁴ Bu meyanda zühdü İslam'a dayandıran oryantalistler de sahabe, tâbiûn ve sonraki nesilden âbid, vâiz, âlim gibi kategoriler üzerinden zühdü dindarlıkla özdeşleştirmişlerdir. O halde II/VIII. asır başlarından itibaren dindarlığın zühd olarak görülmeye başlandığını ifade edilebiliriz. Nedenleri önceki bölümlerde detaylandırılmış olmakla birlikte dindarlıkla özdeş kabul edilen zühd anlayışı en temelde toplumsal hayatın değişimine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Söz gelişi kendi döneminde helal bulmanın zorluğuna dikkat çeken Yusuf b. Esbât'ın şu sözleri bu konuyla ilgilidir. O şöyle demiştir: ‘Kişi, Ebû Zer ve Ebu'd-Derdâ gibi olsa bile bu dönemde zâhid olamaz.’⁷³⁵ Bu görüş, sahabe döneminde (zühdün değil) dindarlığın doğal bir hal iken; zamanla tercihe ve cehde bağlı bir

⁷³² İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 7/297; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/556.

⁷³³ Cevzî, **Allah Dostları**, 1107.

⁷³⁴ Bu bağlamda Başer, zühdün ilk dönemlerde genel dindarlık karakteri olduğuna misal olarak Hasan-ı Basri'nin fakihle ilgili bir sözüne yermiş; ardından fakih ve zühd kavramlarının arasında özdeşlik olduğundan bahsetmiştir. Bu konuda çeşitli aktarımlardan sonra “ilimler arası ayrımın zühd kavramı üzerinden yapılması bile zühdün bilinen anlamının dışında geniş bir içeriğe sahip olduğunu gösterir,” demiştir (Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 49-50). İkinci olarak Başer Kettânî'nin “Kufe, Medine, Irak ve Şam ehlinin ihtilaf etmediği konulardan biri de zühüttür” sözünün de zühd üzerindeki toplumsal uzlaşmayı ifade etmesi bakımından önemlidir. Bu az sayıdaki misal dahi, zühdün sadece sûfilere mahsus bir kavram olmadığını, Müslüman toplumun her bireyini ilgilendiren kuşatıcı bir tavır ve genel bir karakteristik olduğunu gösterir,” demiştir (Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 46). Başer'in belirttiği husus (yani zühd kavramının herkesçe kabul edilen ve kullanılan bir kavram olması) bilinegelen bir durumdur. Lakin lafzen zühdün ortak kullanılması, anlam bakımından bir uzlaşma olduğuna delalet etmemektedir. Eğer zühd her kesimde aynı anlamda kullanılmış olsaydı; zâhid ve ulema arasında herhangi bir çatışma olmazdı. Bu meyanda lafzın değil; lafza yüklenen anlamın dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz.

⁷³⁵ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/238; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/391

harekete dönüştüğüne işaret etmektedir. Neticede bu ve benzeri durumlar, dindarlık ve zühd özdeşliğini pekiştirmiştir.

Ulemâ ve bahsi geçen oryantalistlere göre zühd, başlangıçta Müslümanların ortak bir değeri iken fetihlerle birlikte Arap olmayan kavimlerin İslam’a girmesi ve bu insanların önceki kimliklerinden taşıdıkları alışılmamış riyâzet şekilleri ve çeşitli inanç tarzlarıyla ilk mecrasından çıkmıştır. Zühd hareketleri, bünyesine yabancı unsurları dâhil edince beraberinde eleştirileri de getirmiştir. Ancak araştırmalarımıza göre H. 180’li yıllara kadar sûfiler ciddi bir eleştiriyle karşılaşmamıştır. Bu durum zühd eylemlerinin henüz dikkati çekecek boyutlara ulaşmadığına işaret etmektedir. Sûfi savunularının geç dönemlerde başlaması da bunun bir başka göstergesidir. Buna mukabil H. 200’lerin ortalarına kadar çeşitli çevreler, zühde teşvik edici bir dil kullanmış ve dünyevî şeylere meylin artması cihetiyle toplum, siyaset ve ilim meclislerine eleştirilerde bulunmuşlardır. Nitekim bu eleştiren kesimler, aslında zâhitler, daha çok da vâizler olmuştur. Ancak H. 240 ya da 250’lerden itibaren zühd/tasavvuf ehli savunma pozisyonuna geçmiştir- ki Cüneyd-i Bağdâdî’nin: “Bizim bu ilmimiz, Kur’ân ve Sünnetle kayıtlıdır” ifadesi bu halin bir yansımasıdır. Sûfiler arasında bu tür söylemlerin ortaya çıkışı, tasavvuf içerisinde heretik ve ibâhî hareketlerin rahatsız edecek düzeye ulaştığına delâlet etmektedir. Bu nedenle tasavvuf ehli, dindarlık üzerinden bir zühd inşa etmeye çalışmış yahut ulemânın kabul edebileceği bir zühd hayatını uygulamıştır. H. 200’lerin sonlarında şeriat ve sünnete ittiba konusunun sûfi sözlerinde daha fazla yer alması bununla ilgilidir. Yine de H. 300 öncesinde sûfilerin ulemâyâ karşı daha az ve dolaylı bir savunu yaptıklarını görmekteyiz.

Yaklaşık hicrî 240’a kadar zühdün temellendirilmesinde büyük bir problem yaşanmamış ve sûfiler de böyle bir gayrete girişmemiştir. Bununla birlikte onların dindarlık kapsamında kanaatle ilgili sözlerine ya da hadis rivayetlerine rastlamak mümkündür. Örneğin Ebû Süleyman ed-Dârânî’nin Hz. Peygamber’in kendisine gelen heyete yemek biriktirmeyin, oturmayacağınız evler yapmayın gibi tavsiyelerde

bulunmasını nakletmesi gibi.⁷³⁶ Bu ve benzeri rivayetlerden hareketle sûfilerin zühdü sünnete dayandırdığı söylenebilir; lakin onların sünnet anlayışı ulemânınkiyle aynı olmamıştır. Söz gelişi Bâyezid-ı Bistamî'nin: "Sünnet dünyayı tamamen terk etmektir; farz ise Mevlâ ile sohbettir"⁷³⁷ sözü âlimlerin sünnet anlayışına ters düşmektedir. Öte yandan yukarıdaki ifadede geçen 'sünnet' lafzıyla neyin kastedildiği tam olarak açık değildir. Bir başka deyişle sünnet ifadesiyle dünyanın kalben mi yoksa fiilen mi terki kastedildiği bilinmemektedir. Uygulamalara bakılırsa bhusus ilk sûfiler sünnet ile dünyanın fiilen terkinin kastetmiş olmalıdırlar. Fakat zâhiri sünnette böyle bir uygulamanın olmaması tasavvuf için büyük bir problem oluşturmuştur.

Bu konuda sûfilerin Hristiyan ruhbanlara benzetilmeleri ve bundan dolayı eleştirilmelerinden söz etmiştik. Binaenaleyh zâhid ve ruhbanlar arasındaki etkileşimi, bütünüyle reddeden kimse olmamıştır. Fakat zühdün İslamî bir eylem olduğunu savunanlar, zâhidi ruhbandan ayırıştırıcı yönler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu düşüncede olanlar, yine dindarlıkla özdeş gördükleri bir zühtten hareketle bunu söylemişlerdir. Söz gelimi dünya sevgisinin kalpten çıkarılması, havf ve takvâ halî, dünyadan ziyade âhirete önem vermek, daha fazla tâat ve ibadette bulunmak ve bunun için zaman zaman inzivâyâ çekilmek gibi unsurlar öne çıkarılmıştır. Ancak uzun süreli uzlet hayatı, bekâr kalıp yalnız yaşamak vb. durumlar izah edilememiştir. Bu noktada oryantalistlerin çoğu zikredilen vâkıâlara binaen İslam'daki zühdü dış kültürlerle dayandırmışlardır. Zira ortada "bu ümmetin ruhbanlığı Allah yolunda cihattır" gibi zühdü dindarlıktan ayırştıracak hadisler bulunmaktadır. Belki burada bazı zâhitlerin sınırlarda nöbet tutup fetihlere katıldıkları söylenebilir. Bu çerçevede "Müslüman zâhitlerin durumu gündüzleri aslanlar gibi cihad ederler, geceleri ise rahipler gibi ibadet ederler"⁷³⁸ şeklinde bir Hristiyan'dan gelen rivayetle de karşılaşabiliriz. Fakat bu durum, her zâhid için geçerli değildir. Nitekim Muhâsibî'nin naklettiğine göre zâhitlerden bir grup,

"Savaşmaktansa tekkeye çekilmeyi tercih ederler. Ancak elbette düşman İslam memleketine düşmanlık eder veya girmeye çalışırsa, o zaman kılıç kuşanıp savaşa girmek gereklidir. Ümmet bu ihtiyaçtan

⁷³⁶ Cevzî, **Allah Dostları**, 1088-1089

⁷³⁷ Sülemî, **Tabakât**, 32; Attâr, **Tezkîre**, 261; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/251.

⁷³⁸ Bu söz ve detaylar için bkz. Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 420-432.

müstağni kaldığı, yani fiili savaş durumu sona erdiği zaman ise bu kimseler yine eskiden yaptıkları gibi tekkelerine dönerler.”⁷³⁹

Muhâsibî’ye göre bu grubun hatası çoktur. Muhtemeldir ki bu hata, sûfilerin sadece ihtiyaç hâsıl olduğunda harplere katılmasıdır. Bu kapsamda zühdü/tasavvufu ehlileştirme çabalarını ve bunda başarılı olup olunmadığını birkaç mesele üzerinden detaylandıracağız.

3.1.3. Sûfilerde Yöntem ve İbadet Dilemmâsı

Dindarlıkla zühdün özdeş olmadığının en açık delillerinden biri sünnette olmadığı halde zühtte uygulanan yöntemlerdir. Nitekim yukarda Süfyân b. Uyeyne’nin zühd eleştirisinde peygamberlerin de yemek yedikleri, evlendikleri ve binek edindikleri; ancak onların haramlardan kaçındıkları için zâhid olduklarından bahsetmiştik. Oysaki hatırı sayılır miktarda sûfî, sıralanan bu şeyleri terk etmiştir. Bu noktada iki seçenek ortaya çıkmaktadır. *Birincisi*, sûfiler sünneti bozmuşlardır. *İkincisi*: Sûfilerin sünneti okuma biçimleri farklıdır. Cevap ister birincisi, isterse ikincisi olsun sûfilerin bazı zühd uygulamalarının fiilî sünnette olmadığı açıktır. Bu durumun farkında olmalarına rağmen; sûfiler bahsi geçen zühd hallerinden tamamen vazgeçmiş değillerdir. Örneğin Zünnûn, nasihat isteyen bir şehzâdeye Allah’a giden iki yol vardır: Birisi günah, dünya (sevgisi) ve arzuların terki olan küçük yoldur. Diğeri, Hak hariç her şeyi kalpten boşaltmak olan büyük yoldur, demiş; bunun üzerine büyük yolu seçen genç, sûf giymekle işe koyulmuştur.⁷⁴⁰ İlk bakışta her iki yolun benzer olduğu düşünülebilir. Lakin birinci yolla kastedilen sünnetin iktiza ettiği dindarca bir yaşam iken; ikincisi ise elde ve gönülde olan her şeyin terk edilmesi, yani zühttür. Zünnûn burada her ne kadar ‘kalben terk’ tabirini kullanmış olsa da konuştuğu gencin sûf giymesi, bu ifadenin fiilen terki de gerektirdiğine işaret etmektedir. Ancak ibâhî ve mübtedîler arasında bu vâkıâların artması, tasavvuf ehlini bu konularda birtakım şartlar koymaya zorlamıştır. Söz gelimi Yahyâ b. Muâz’ın müridlere: “Ben size dünyayı terk edin demiyorum, dünyayı terk etmek fazilettir. Günahları terk etmek

⁷³⁹ Muhâsibî, **Helal Rızık**, 62. Bu meyanda Abdullah b. Mübârek de inzivâ ve şehri terk etmenin düşmanlara karşı savaştan kaçınmayı beraberinde getireceğini nakletmiştir. Bkz. Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdірrahmân b. Vâzih el- Hanzalî el- Mervezî, **Kitâbü’z- Zühd ve’r- Rekâik**, Amman, Dârü’l-Fârûk, c. II, nr: 1102. 160. Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühd Tasavvuru,” 32.

⁷⁴⁰ Attâr, **Tezkîre**, 206.

ise farzdır. Siz ise iyilik ve faziletlerden çok, farzı yerine getirmek durumundasınız”⁷⁴¹ demesi bu meseleyle ilgilidir.

Zühhd yaşamıyla ilgili önlemlere rağmen; Sünnî sûfiler de dâhil tasavvuf ehli, bütünüyle katı zühhd hayatını reddetmemiştir. Bu minvalde zâhiren sünnetle uyuşmayan zühhd yaşamlarına açık kapı bıraktıklarını görmekteyiz ve fakat bu konuda sûfilerin dayanaklarının neler olduğu? sorusunun H. 300 öncesi tasavvufta -birkaç istisna dışında açık ve kesin bir yanıtını bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu çerçevede istisnalardan hareketle oruç ve açlık meselesine aşağıda değinilmiştir.

3.1.3.1. Oruç ve açlık

Tasavvufta açlık ve oruç iç içe geçtiği için ayrımı zor yapılan meselelerdendir. Ancak oruçta sahur ve iftarla bir kesinti söz konusuyken; açlıkta böyle bir kesinti bulunmamaktadır. Bu bağlamda önceki bölümlerde çok oruç tutan isimlere yer vermiş ve orada sûfileri bu isimlerden ayırtıran hususun açlık olduğunu belirtmiştik. Açlık, oruçtan öte bir şey olup sûfilerin açlığı tercihlerinin pek çok nedeni vardır. Binâenaleyh bunlardan biri, helal yiyecek bulmanın zorluğu olmuştur. İlk dönemden Huzeyfe el-Mar’aşî, İbrahim b. Edhem, Bişr-i Hâfî, Yusuf b. Esbât ve Süleyman b. el-Havvâs gibi verâsıyla öne çıkan isimlerin haramlarla baş edemedikleri için az ile kanaat ettikleri, kaynaklarda geçmektedir.⁷⁴² Bu şahıslara göre zarûret dışında yenilen şeylerin helal olması zordur. Bu meyanda haramın terki için açlığı tercih etmek, zühtten ziyade dindarlığın bir özelliği kabul edilebilir. Nitekim verâ ehli arasında Vuheyb b. el-Verd ve Huzeyfe gibi ulemâdan şahıslar da bulunmaktadır. Lakin onlar, sadece kazançlarına dikkat edip, aza kanaat ederek şüphelilerden uzak kalmışken; verâ ehli sûfiler uzun süreler (bazısı toprak yiyerek, bazısı sadece yağmur içerek vb. şekillerde) aç kalmayı tercih etmişlerdir. Bu kapsamda sûfilerin bu uygulamaları, fiilî sünnetten çıkartılabilecek bir durum değildir. Bir başka deyişle onların verâ anlayışı bilinegelen dindarlığın ötesindedir.

⁷⁴¹ Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/98; Cevzî, *Allah Dostları*, 983.

⁷⁴² İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/517, 8/142.

Açlığın tercihinde ikinci ve daha önemli bir neden: Sebeplerin terkidir. Daha açıkçası doyuranın yemek değil; Allah olduğunu tefekkür ederek tevekkül etmektir. Aslında açlık, çeşitli din ve felsefî sistemlerde kullanılan evrensel bir yöntemdir; fakat sûfilerin açlığı, tevekküle giden bir yol olarak bu grupların açlık anlayışından ayrılmaktadır. Zira onlar için açlık, aklın ya da ruhun kuvvetlenip daha etkin hale gelmesi değil; nefsin edilgenleşip asıl failin Allah olduğunu fehmetmektir. Bu nedenle azıksız ve bineksiz ıssız mekânlarda uzun yolculuklar yapmışlardır. Kaynaklara göre kimliği bilinmeyen zevât başta olmak üzere sûfilerin ıssız mekânları mesken edinmeleri ortalama H. 130’larda başlamıştır. Fakat bu yolculuklara bağlı açlık vâkıâları H. 180’lerden sonra tartışılır olmuştur. Tasavvuf ehlinin bu konu üzerinde durması ise H. 200’lerin sonlarında olmuştur. Tartışmaların temelinde âyet, hadis ve sahabe hayatlarında sûfilerin açlık yöntemine rastlanmamış olması yatmaktadır. Nitekim ulemâ, bedeni ayakta tutacak ve farzları yerine getirebilecek kadar yeme-içmenin farz olduğunu ifade etmiştir -ki yemeyi terk nedeniyle ölümün günah olmayacağını söyleyenlerin hatalı olduklarına işaret etmişlerdir.⁷⁴³ Lakin açlıktan ölmeyi mübah sayan herhangi bir sûfiye rastlamadığımız gibi incelediğimiz dönem itibariyle açlıktan ölen herhangi bir kişiyle de karşılaşmış değiliz. Muhtemeldir ki bu eleştiri, aşırı grupların söz ve uygulamalarından dolayı yapılmıştır. Öte yandan Dârânî’nin: “Allah kendisi için terk edilen bir şehvetten dolayı kulunu cezalandıracak değildir”⁷⁴⁴ sözünden hareketle böyle bir görüşe ulaşmak mümkündür. Fakat Darânî’nin önceki bölümlerde yer verdiğimiz ruhbanları eleştirisinde ‘derimizi kemiğimize yapıştırmakla emredilmedik’ mealindeki ifadeleri onun ölecek düzeyde açlığı doğru bulmadığını göstermektedir. Zamanla açlık vb. mevzularda eleştiriler artmış ve sûfiler, nasları anlamamakla itham edilmiştir. Lakin bu eleştiriler, geç dönemlerden geriye dönük olarak yapılan eleştirilerdir. Örneğin bazı sûfilerin arpa ekmeğinden başka bir şey yemeyip soğuk su içmekten sakınmaları, Hz. Peygamber ve sahabede hayatında rastlamayan uygulamalar olduğu için eleştirilmiştir.⁷⁴⁵ Bu

⁷⁴³ Detaylar için bkz. Şeybânî, *Kitâbu’l-Kesb*, 41-94.

⁷⁴⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 9/255-256; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/296.

⁷⁴⁵ Bkz. Sahmerani, *Tasavvuf Menşei ve Istılahları*, 142; Cevzi, *Telbisü İblis*, Beyrut, 1989, 136.

meyanda H. 300 sonrasında mutasavvıfların çeşitli argümanları olsa da çalışmamız sınırları içerisinde bunlara yer verilmemiştir.

Tabakâtlardaki verilere göre uzun süre arpa ekmeği yemeyi veya soğuk su içmeyi terk etme eylemleri hicrî 150-290'lar arasında yoğunlaşmaktadır. Söz gelimi Ali b. Salih, Süfyân b. Uyeyne, Muhammed b. Eslem et-Tûsî, Ali el-Curcânî, Sehl b. Abdullah ve Ebusseriy Mansûr b. Ammâr (ö.?) arpa ekmeğiyle iktifa edenlerden birkaçıdır.⁷⁴⁶ Kehmes ed-Da'â, Daygam b. Mâlik, Dâvûd-i Tâî, Muhammed b. en-Nadr, Serî es-Sakatî ise soğuk su içmekten kaçınanlardan bazılarıdır.⁷⁴⁷ Bu meyanda kimliği bilinmeyen zevât ve sadece künyesi bilinenlere dair herhangi bir veri olmadığını hatırlatalım. Bu konuda listede sadece sûfilerin değil; âlim, âbid ve bekkâûndan şahısların olması da dikkat çekmektedir. Ancak Ali b. Salih ve Uyeyne gibi bazı âlimler normalde fakir oldukları için⁷⁴⁸ arpa ekmeğini zarurettten yemişlerdir. Nitekim Uyeyne'nin nimete şükrü ve musibete sabrı zühd alâmeti sayması onun durumunun fakirlikten kaynaklandığını pekiştirmektedir. Bekkâûndan olan Muhammed b. Eslem'in ise öğütölmüş arpa, sonuçta helaya gidecektir diye siyah arpayı tercih ettiğı nakledilmiştir. Dolayısıyla sûfiler ve diğer gruplar arasında zâhirde bir benzerlik olsa da gayeleri bakımından farklıdırlar. Çünkü sûfiler genelde nefis tezkiyesi için kalitesiz yiyecekleri tercih etmişlerdir. Buradan soğuk suyla ilgili mevzuya geçtiğimizde su içmenin terkiyle ilgili üç nedenle karşılaşmaktayız: **1)** soğuk su gibi nimetlerin şükrünü yerine getiremeyip hesaba çekilme korkusu, **2)** cennet nimetlerini kazanma arzusu ve **3)** işlenen bir günaha (harama bakmak gibi) karşı nefsin cezalandırılması.

Yeme-içmeyle ilgili bu vâkıâları Hz. Peygamber ve sahabe hayatından temellendiremeyen kesimler, bu konuda diğer peygamberlerin söz ve menkıbelerinden hareket etmişlerdir. Ancak H. 300 öncesinde bu rivayetleri sûfilerin değil; bilakis

⁷⁴⁶ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/497, 7/284-285, 8/136; Cevzî, **Allah Dostları**, 761, 949-950, 1006, 1093-1094; Attâr, **Tezkîre**, 389-390; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 109; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/192.

⁷⁴⁷ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/26, 27, 609-611, 6/355, 8/150; Cevzî, **Allah Dostları**, 575, 891; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 1/476, 493; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 101.

⁷⁴⁸ Bkz. Cevzî, **Allah Dostları**, 761; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/192; Abdülganî ed-Dakr, **Süfyân b. Uyeyne**, Dimaşk-Beyrut 1412/1992. 130-131.

Ferkad es- Sebâhî, Dırar b. Mürre (ö. 132/749), Ali b. Ebi'l Hur (ö.?) ve Ebû Said b. Abdülaziz gibi âbid ve vâizlerin daha çok kullandığı görülmektedir.⁷⁴⁹ Buna mukabil tasavvuf ehlinde Mâlik b. Dînâr ve Ahmed b. Ebi'l Havârî gibi sayılı birkaç isim, diğer peygamberlerden nakilde bulunmuştur.⁷⁵⁰ Bu meyanda bazı oryantalistler, sûfîlerin Hz. İsa'dan çokça alıntı yaptıklarını söylemişlerdir. Yukarıdaki verilere bakıldığında oryantalistlerin bu konulardaki görüşlerinin daha çok dindar vâizlere dayandığı anlaşılmaktadır. Öte taraftan bu tür alıntılar nadir de olsa ulemâdan da gelmiştir. Örneğin Süfyân b. Uyeyne, katı bir zühd taraftarı olmadığı halde Hz. İsa'nın mal biriktirmediği, evi olmadığı ve evlenmediğine dair rivayetler nakletmiştir.⁷⁵¹ Dolayısıyla o dönem için Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerden rivayetlerin nakledilmesi normal bir şeydir. Lakin mesele, diğer peygamber ya da kutsal kitaplardan nakil yapmak değil; bu rivayetlerin dinî bir meselede kaynak teşkil edip etmeyeceğidir. Müslümanların genel kanaatine göre diğer dinlerden gelen nakiller, İslam şeriatı için delil teşkil etmez. Dolayısıyla bir düşüncenin dinî olabilmesi için öncelikle âyet ve hadislere dayanması iktiza etmektedir.

Sûfîler, her ne kadar diğer nebi ve kitaplardan söz ve menkıbeler aktarmış ve kimi zaman ruhban hayatını takdirle karşılamış olsalar bile bu rivayetler, onlar için de temel kaynaklardan sayılmamıştır. Bu noktada Dârânî'nin açlıkla ilgili yukarıdaki sözlerini hatırlayabiliriz. İkinci bir misal de şudur: Bir adam Abdullah el-Ferec'e: “Şu rahipler hikmetten bahsediyorlar, ama kendileri küfür ve delâlet ehli, neden?” diye sorduğunda o: Açlık sana yaramış! açlık sana yaramış!”⁷⁵² diye karşılık vermiştir. Bu misallerden sûfîlerin ruhbanların söz ve yaşamlarını bütünüyle tasvip etmedikleri anlaşılmaktadır. Buna rağmen aralarındaki etkileşim ve benzerlik inkâr edilemez. Zira sûfîlerin açlık yöntemi, farz ve nafîle oruçlardan ziyade ruhbanların perhizine benzemektedir. Bu çerçevede sahabe ve tâbiûn arasında uzun süre ve aralıksız oruç tutanlar da olmuştur; ancak sahur ve iftarı olan bir oruç, gerçek bir açlık değildir.

⁷⁴⁹ Örneğin bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/307, 309, 3/298, 565, 6/477-78; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 2/451; Knysh, **İslamic Mysticism: A short History**, Leiden 2000, 14-15. Ayrıca bkz. Salem, *a.g.e.*, 192-193. Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 572-573.

⁷⁵⁰ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/219- 250, 7/595; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 3/189.

⁷⁵¹ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 7/273; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/499.

⁷⁵² İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/151; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/202.

Ayrıca sürekli oruç tutmanın da Hz. Peygamber ve sahabe tarafından yasaklandığı ya da kınandığına dair haberler bulunmaktadır. Bu meyanda sonraki dönemlerde uzun süre ve ard arda oruç tutma hallerini daha çok sûfîlerde görmekteyiz. Şu misalde olduğu gibi: “Bana orucundan haber ver” diyen bir adama Ma’rûf-i Kerhî, önce Hz. İsa, Hz. Dâvûd ve Hz. Peygamber’in oruçlarını anlatmış; ancak adam ısrarla kendi tuttuğu oruçtan bahsetmesini isteyince: “Ben ömür boyu oruç tutardım, yemeğe çağrıldığım zaman yerdim, oruçluyum, demezdim”⁷⁵³ demiştir. Öyleyse tasavvuf ehlinin açlığı oruç için bir alternatif gördüğü söylenemez. Çünkü sûfîler açısından açlık, oruçta mündemiçtir. Bunun en güzel örneği ‘visal orucu’dur- ki bu oruç türü, sûfîlerin açlık yöntemine denk gelmektedir. Ancak sorun şu ki: Hz. Peygamber, sahabesine bu orucu yasaklamıştır. Bu noktada mutasavvıflar, yasağın şefkât amacı taşıdığını belirterek haram anlamında olmadığına hükmetmiştir. Bu yüzden visal orucu sünnete aykırı görülmemiştir. Hz. Peygamber’in sürekli oruç tutmaması ise ümmete örnek olmasına dayandırılmıştır.⁷⁵⁴ Lakin konunun bu şekilde temellendirilmesi H. 300 sonrasında mutasavvıflar tarafından yapılmıştır. Önceki dönemlerde bu tür delillendirme ve izahlarla karşılaşmış değiliz.

H. 300 öncesinde açlığı temellendirilmeyle ilişkilendirebileceğimiz birkaç ifadeye rastlamak mümkündür. Söz gelişi Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, peygamberlerin yeme ve içmesinin zarûrî olduğunu, sıddıkların ise ibadete güç yetirebilmek için yiyip içtiklerini belirtmiştir.⁷⁵⁵ Fakat bu gibi sözler, oruç ve açlıkta sûfîlerin tutumunu izah etmek için oldukça az ve yetersiz kalmıştır. Nitekim kesintisiz oruç tutmak (ya da aç kalmak) ne fiili sünnette ne de sahabe tarafından tasvip edilmiştir. Öyleyse buradan hareketle meselenin meşrulaştırılması mümkün değildir. Buna karşın tefekkür, tevekkül, teslim ve rıza gibi kavramlar üzerinden dinde açlığa bir yer açmak ihtimal dâhilindedir. Fakat yine de ilk sûfîlerin açlık tecrübelerini dindarlıkla bağdaştırmak imkânsızdır.

⁷⁵³ Cevzî, **Allah Dostları**, 545.

⁷⁵⁴ Detaylar için bkz. Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 384-385; Mekki, **Kûtu’l- kulûb**, 115, 47; Mekki, **Kalplerin Azığı**, 1/305-306, 3/94.

⁷⁵⁵ Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/255.

3.1.3.2. Namaz ve zikir

Namaz ibadeti cihetiyle sûfileri diğer gruplardan ayrıştırmanın mümkün olmadığından ve fakat onların zikir uygulamalarıyla diğerlerinden ayrıştığından bahsetmiştik. Bu minvalde zikir, genelde belirli vakitlerde tespih çekme mahiyetinde kullanılmış bir kavramdır- ki sünnette mevcut olan zikrin bu türü bütün Müslümanlarca kabul edilen ve uygulanan bir ibadettir. Lakin tasavvufla özdeşleştirilen zikrin durumu daha farklıdır. Bir başka deyişle sûfilerin zikri, tespih çekmeyi içeren ama tespih çekmenin ötesinde bir uygulamadır. Daha çok tefekkür, tedebbür ve tezekkür hallerine denk gelen bu zikir hali, kimi zaman ayakta kimi zamanda oturarak uzun süre dil ile lafzatullah ya da diğer tespih cümlelerinin söylenmesi, ardından dil ile söylenenin kalpte tefekküre dönüşmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak bu uygulama (aşırı gruplar hariç) sûfiler tarafından namaz ve tespih için bir alternatif olarak sunulmamıştır. Öte taraftan ib  ahilerin ibadet yorumlarıyla ilgili zamanla birtakım problemler çıkmış olsa da H. 130- 300 arasında bu problem ciddi boyutlara ulaşmamıştır. Dolayısıyla tasavvuf ehli, zikredilen dönemde bu meseleyi tartışmamıştır. Bu meyanda konu ilk sûfiler tarafından yeterince ele alınmasa bile tasavvuf  i manada zikrin, dindarlıkla özdeş olmadığını yahut dindarlığın iktiza ettiği bir durum olmadığını söyleyebiliriz. Zira zâhid/sûfilerin zikir anlayışı ve uygulamaları, sahabede rastlanmış bir durum değildir. Bununla birlikte din  i açıdan zikir, zühdün problemlili diğer mevzularına göre daha kolay temellendirilebilecek bir meseledir. O yüzden bu konudaki eleştiriler, nicelikte oldukça azdır. Söz konusu eleştiriler ise bireysel değil; grup halinde yapılan zikir merasimlerine yönelik olmuştur. Örneğin Kur’ân okumak, dua etmek ve Allah’ı zikretmek için toplanan bir cemaatten söz edildiğinde Ahmed b. Hanbel’in: “Kur’ân’ı bir mushaftan okumak, Allah’ı kendi kendine zikretmek ve hadis öğrenmekle meşgul olmak yeterlidir. Bu tür amaçlar ile buluşmak ise kınanacak bir bid’attir.”⁷⁵⁶ demesi gibi.

⁷⁵⁶ Tekinel, "Abdullah İbnü’l M  b  re’in Zühd Tasavvuru", 25.

3.1.4. Tasavvufî Yöntemde Hâl ve Sünnet Ayrımı

Mutasavvıflar -oryantalistlerin aksine- Hz. Peygamber’den itibaren tasavvufî bilginin kesintisiz şekilde devam ettiğini iddia etmekteydi. Bu bakımdan sûfilere göre “zühd ve tasavvuf” şeklinde tarihsel bir dönemlendirmeye gitmek anlamsızdır. Öte yandan tasavvufî bilginin kesintisizliğini açık ve kesin delillerle ispat etmek ise oldukça zordur. Bu yüzden mutasavvıflar, bu bilginin diğer ilimlerin metodu olan kitap ve tedrisatla değil; hâl ilmi ile nesilden nesile geçtiğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁵⁷ Bir başka ifadeyle sürekliliği sağlayan, ezber veya yazılı bilgiler değil; bilginin hâle dönüşerek aktarılması olmuştur. Bu görüş, daha çok tasavvuf yazarları tarafından dile getirilmiş olsa da ilk sûfilerin bu manada sözlerine rastlamak mümkündür. Ancak H. 300 öncesinde tasavvufî bilginin kaynağı âyet ve Hz. Peygamber üzerinden konuşulmasına rağmen; (Harrâz ve Muhâsibî gibi eserleri olanlar dışında) sûfiler diğer nesillerde bu bilginin bulunuş şekline neredeyse hiç değinmemişlerdir. Dolayısıyla meşrûiyet sorunuyla ilgili olan bu problem, iknâ edici olsun ya da olmasın H. 300 öncesinde Hz. Peygamber üzerinden çözülmeye çalışılmıştır. Bahsi geçen çözüm, sünnet ve hâl şeklinde bir ayrıma dayanmaktadır. Böylece hâl ve sünnet ayrımı, tasavvuftaki yöntemin bir izahı olmuştur. Bu meyanda birkaç konu üzerinden bahis konusu yöntem detaylandırılacaktır.

3.1.4.1. Hâl Olarak Tevekkül, Sünnet Olarak Kesb ve Tedâvî

Tevekkül tartışmalarına yer verdiğimiz bölümde bu mevzunun H. 200’ler itibariyle ciddi şekilde tartışılmaya başlandığını görmüştük. İmam Şeybânî’yi esas alırsak; ulemâ cihetinden tarih, biraz daha önceye (H. 180’lere) çekilebilir. Böylece bir tarafta çalışıp kazanmak farzdır diyen ulemâ, diğer tarafta çalışmak sünnettir diyen tasavvuf ehli arasında dolaylı da olsa çatışmalar başlamıştır. Nitekim İmam Şeybânî, çalışıp kazanmanın peygamberlerin yolu olduğunu ve insanların onlara tâbî olması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁵⁸ Aslında sûfiler de kesbin peygamberlerin uygulaması (sünneti) olduğunu kabul etmiş ve genel olarak insanların kesb yolundan gitmesi

⁷⁵⁷ Örneğin bkz. Kelabâzî, *et-Ta’arruf*, 5-7; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 49-52.

⁷⁵⁸ Bu konuda detaylar için bkz. Şeybânî, *Kitâbu’l-Kesb*, 42, 51.

gerektiğini vurgulamışlardır. Lakin onlar, kesbi farz değil; sünnet olarak kabul ettikleri için herkesin çalışmasını zorunlu görmemişlerdir. Bu çerçevede asıl problem, bazı sûfilerin -helal olmasına rağmen- kesbi yermeleri veya bakmakla sorumlu kişiler olduğu halde kesbi terk etmeleridir. Söz gelimi “Oğlun Süleyman sünnet olan ticareti ve helal parayı talep etmeye başladı,” denildiğinde Dârânî’nin: Kırat (para) biriktirmekle uğraşan bir kalp iflah olmaz”⁷⁵⁹ diyerek kesbin tehlikesine işaret etmiştir. Çünkü ona göre kazanç, tevekkülün zayıflığından kaynaklanmaktadır.⁷⁶⁰ Fakat kesble ilgili farklı düşünceleri olan sûfiler de vardır; Ebû Said el-Harrâz gibi. O, Hz. Peygamber’den:

*“Helallerden uzaklaşmak ve mal biriktirmekten sakınmak, dünyadan zühd etmek değildir. Zühd kendi elinde bulunandan daha çok Allah’ın elinde bulunana güvenmen, sana bir musibet geldiğinde senden bir şeyler götürse de geriye bıraktığı mükâfatla sevinmendir”*⁷⁶¹

hadisini aktarmakla Sünnî düşünceyi yansıtmıştır. Burada iki sûfiden biri tevekkülü pratiğe; diğeri teoriye taşımıştır diyebiliriz. Lakin bu durum, aralarından ciddi bir görüş farkı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Harrâz, tevekkül üzere çöl seyahatleri olan birisidir.⁷⁶² Dolayısıyla onun kesb meselesini yanlış mecralara çeken heretik ve ibâhî gruplar nedeniyle vurguyu tevekkülün teorik yönüne yaptığı söylenebilir.

Bu meselede kesb taraftarı olsun veya olmasın tasavvuf ehlinin tamamı kesbi değil; tevekkülü öne çıkarmıştır. Onlara göre esas olan tevekküldür; çünkü tevekkül farz kılınmıştır. Hatta “tevekkülü tenkid eden, imanı tenkid eder”⁷⁶³ sözüyle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî iman ve tevekkülü birleştirmiştir. Ancak bu ve benzeri sözlerle binaen kesbi tenkit edenler ortaya çıkmıştır. Örneğin tevekkülle hareket ettiğini söyleyen bazı ibâhî gruplar, çalışmayı terk ettiği gibi çalışanları kınamış ve rızkın

⁷⁵⁹ İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 9/267-268; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/323.

⁷⁶⁰ Dârânî’nin tam tevekkülü anlatan cümlesi için bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 9/256-257; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/298.

⁷⁶¹ Harrâz, **Kitabu’s- Sıdk**, 58-59. Hadis kay: Tirmizî, İbn Mace.

⁷⁶² Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 566- 568. Bu minvalde Hücvirî, onun hakkında tevekkül ve rıza ehlinin sefinesi, demiştir. Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 206.

⁷⁶³ İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 10/195; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/286; Attâr, **Tezkîre**, 400. Aynı bağlamda Sehl’den 100 yıl sonra gelen Mekkî: “Kim tevekkülü gerçekleştirirse gerçek bir tevhid anlayışına ulaşır; imanı kemale erer, devamlı manevi yükselme içinde olur ve onun üzerinde şeytanın hiçbir hâkimiyeti kalmaz” demiştir (Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 463; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 3/132). Bu durumda mutasavvıf yazarların önceki sûfileri teyit ettikleri söylenebilir.

kendiliğinden geleceğini söyleyerek kesbi haram saymıştır. Bunun üzerine daha yumuşak bir zühd yöntemi takip eden Cüneyd-i Bağdâdî ve çağdaşları, kesbe rızık veya bir menfaat elde etme yolu olarak değil; nafile bir ibadet olarak yaklaşılması gerektiğini vurgulamışlardır.⁷⁶⁴ Bu kapsamda nafile ifadesiyle kesbin sünnet olduğuna işaret edilmiş ve böylece çalışmaya teşvik edici bir dil kullanılarak kesbi haram sayan çevrelerin önü alınmak istenmiştir. Cüneyd'in îmâ ettiği sünnetin yöntem olma meselesi, çağdaşı et-Tüsterî ve Ebû Abdullah b. Salim el-Basrî tarafından daha açık ifade edilmiştir. Her iki düşünürde tevekkülün Hz. Peygamber'in hâli, kesbin ise sünneti olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber, tevekküle güç yetiremeyenler için kemal derecesinden vazgeçmiş ve kazancı, onlara sünnet olarak bırakmıştır. Kişi, bu durumda hâlden düşmüş olsa bile sünnetten düşmesin diye kesb mubah kılınmıştır.⁷⁶⁵ Buna mukabil ulemâ, peygamberlerin kesbi zarûrî gördüklerini vurgulamıştır. Bu doğrultuda İmam Şeybânî, kesbe menfî yaklaşanların Hz. İsa'yı misal vermesini hatalı bulmuştur; zira Hz. İsa, annesinin eğirdiği yün ile geçinmekteydi. Ayrıca peygamberler, tebliğle meşgul olduğu için bütün vakitlerini rızık aramakla geçirmemiş ve fakat kesbin gerekliliğini göstermek adına bazı vakitler çalışmışlardır. Dolayısıyla zannedildiği gibi peygamberler tevekküle aykırı hareket etmiş değillerdir.⁷⁶⁶ Bu noktada ulemâ ve sûfiler, peygamberlerin insanlara örnek olduklarında mutabık olsalar bile âlimler, tebliğ görevinden dolayı peygamberlerin kesbe az vakit ayırdıklarını; sûfiler ise bilakis tebliğden dolayı (örnek ve öğretici oldukları için) tam tevekkül derecesinden aşağı indiklerini ileri sürmüştür.

Sünnî sûfilerin hâl ve sünnet ayrımı, yöntemde ikiliğe yol açmıştır. Bu çerçevede onlar, hâl'i esas almalarına rağmen; sünnetin terkinin doğru bulmamıştır. "Tevekkülde Resulullah'ın hâli üzerine olan, sünnetini terk etmez" diyerek yöntemde birliği sağlamak isteyen Sehl gibi.⁷⁶⁷ Buna mukabil 'tevekkül ehlinin, çalışması mübah olmaz' diyen Ebû Abdullah Basrî, iki yöntem arasındaki mesafeyi artırsa da yardım maksadıyla kesbi mübah görmüştür. Buradaki yardımın amacı **1)** muhtaç olanlara ve

⁷⁶⁴ Kelabâzî, **et-Ta'arruf**, 96-97; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, 127.

⁷⁶⁵ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/378-379; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/630; Sülemî, **Tabakât**, 264.

⁷⁶⁶ Şeybânî, **Kitâbu'l-Kesb**, 48-49.

⁷⁶⁷ Attâr, **Tezkîre**, 402. Bu konuda diğer söz için bkz. **Tezkîre**, 400.

2) halkın zihni kendisiyle (yani zâhitle) meşgul olmasın diye vermek şeklinde iki yönlü düşünülebilir. Fakat sûfilere göre her zaman kesb ve talepte harama düşme ihtimali vardır. Oysa tevekkülle gelen rızık, her zaman temizdir.⁷⁶⁸ Bu yüzden tasavvuf ehli arasında hâl'i tercih eden ve etmeyen ya da sünneti tercih eden ve etmeyen şeklinde bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Bununla birlikte Sünnî sûfiler, konunun yol açtığı tehlikeleri görerek tevekkül içinde sünnet uygulanmalıdır demişlerdir.

Bu meselede Harrâz, kazancın helal ve kişiye yetecek kadar -yani ayağa kalkmaya yetecek miktar- olmasına dikkat çekmiştir. Bundan fazlası hoş karşılanmamıştır. Bu bağlamda Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. Yusuf vs. peygamberlerin mal ve mülke sahip olması, mülkün onlar için imtihan olmasıyla izah edilmiştir. Ayrıca peygamberlerin Allah'ın haznedarları olarak kendilerine verilen malları eksiltmeden, aşırıya gitmeden ve oyalanmadan Hak yolunda harcadıkları ifade edilmiştir.⁷⁶⁹ Dârânî, bu görüşü sahabe üzerinden yansıtmıştır. Ona Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ın mal varlığından söz edilince: “Sus! Osman ile Abdurrahman, Allah'ın yeryüzündeki haznedarları gibiydiler ve hayırlı olan bütün işlerde infakta bulunurlardı”⁷⁷⁰ demiştir. Öte taraftan tevekkülde zayıf olan halk için kesbi öne çıkaran tasavvuf ehli, tıpkı ulemâ gibi, mülk sahibi peygamberleri misal göstermişlerdir. Söz gelişi Muhâsibî, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ı örnek vererek zühd, maldan yoksunluk değildir, demiş ve ardından malı çok olduğu halde ona rağbet etmeyenler olduğu gibi malı az olup dünyalıklara meyledenler de vardır, şeklinde bir izahta bulunmuştur.⁷⁷¹ Bu çerçevede H. 300'lere doğru kesb taraftarı sûfilerin sayısında artış olduğunu görmekteyiz. Buna rağmen kesb ve tevekkülle ilgili çelişkili ve tutarsız anlayışlar arka planda devam etmiştir.

Tevekkülle bağlantılı olan bir mevzu da tedavi olmaktır. Ancak tedavi, oldukça az konuşulan ve tartışılan bir mesele olmuştur. Öyle ki H. 300 öncesi sûfiler arasında -Harrâz dışında- bu tartışmayı yapan olmamıştır. Bu meyanda Harrâz, Allah'ın seçkin kıldığı bir gruptan bazılarının hadiste geçen muska vb. yollar ile tedavi olmayı

⁷⁶⁸ Sülemî, *Tabakât*, 265; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/400.

⁷⁶⁹ Detaylar için bkz. Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, 35-39.

⁷⁷⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/309.

⁷⁷¹ Muhâsibî, *el-M esail fi'z-Zühd ve Gayrihî*, Süleymaniye ktp., Carullah, 1101, vr. 2b.

reddettiğini nakletmiştir. Ardından Hz. Peygamber'in bir sahabîye muska ile tedavi olmayı emrettiği rivayetine yer vererek; derdi ve devayı verenin Allah olduğunu bilenlerin tedavi olmasında sakınca olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla tedavi olmakla kişinin tevekkülünün zarar görmediği ifade edilmiştir.⁷⁷² Aslında burada hâl ve sünnet gibi bir ayırım yapılmış değildir. Ancak Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996), Harrâz'ın bu yorumunu genişleterek hâl ve sünnet üzerinden meseleyi ele almıştır. O, Hz. Peygamber'in bazen tedavi olduğunu ve böylece ümmetine yol açmasına rağmen; onun herkesten daha fazla tevekkül sahibi olduğunu vurgulamıştır. Bu durumda tedavi olmak onun sünnetidir.⁷⁷³

Neticede tasavvuf ehlinin kesb ve tedavi bağlamında ortaya çıkan problemlere hâl ve sünnet ayırımına giderek çözüm üretmesi, kısmen başarılı sayılabilir. Fakat verilen örnekler nicelikte az ve yeterince iknâ edici değildir. Çünkü bütün bu misaller, ulemâ ya da bir başka kesim tarafından çürütülmeye müsait ya da karşı tarafın düşüncesine göre te'vil edilebilecek niteliktedir. Bu minvalde tasavvuf ehli, kendi uygulamalarını peygamberin hâl'ine uymakla meşrûlaştırmak istese de tevekkül üzere ıssız mekânlarda dolaşan ya da uzun süre uzlet yaşayıp kesbi terk eden sûfilerin davranışları Hz. Peygamber ve sahabede rastlanan vâkıâlardan değildir. Belki burada Ashab-ı Suffâ örneği verilebilir. Ancak onların yoksul oldukları ve iş bulamadıkları için mi- ki genelde rivayetler bu yönde aktarılmıştır- yoksa tercihen mi böyle bir hayat yaşadıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ayrıca onların bütün hayatı suffâ meclisinde geçmemiş; zamanla oradan ayrılmışlardır. Buna rağmen Ashab-ı Suffâ'dan bazı isimleri sürekli değil; ihtiyaç oldukça çalışan sûfiler için misal vermek mümkündür. Öte taraftan bekâr kalmak, uzlet yaşamak ve çok oruç tutmak isteyen bazı sahâbîlerin bunlardan menedilmiş olması ve herhangi bir sahabîye de bu mevzularda cevaz verilmemiş olması, sünnet ve hâl şeklindeki ayırımı zayıflatmaktadır. Nitekim bütün bunlar, sûfilerin diğer kültürlerden etkilendikleri iddialarını güçlendirmiştir. Yine de sûfilerin katı zühd hayatını (özellikle âyetler olmak üzere) naslardan hareketle tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Söz gelişi Şeyban er-Râî'nin Zilzal 7 ve 8. âyet-i

⁷⁷² Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 60-61.

⁷⁷³ Detaylar için bkz. Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 3/92-99.

kerîmelerine atıfla ince hesap yapmak için bir sene kimseyle görüşmemesi gibi.⁷⁷⁴ Lakin Hz. Peygamber ve sahabe yaşamında fiilen bunların olmayışı tasavvufu zora sokmuştur. Bu meyanda tartışmaya evlilik mevzusu üzerinden devam edeceğiz.

3.1.4.2. Hâl Olarak Bekârlık, Sünnet Olarak Evlilik

Âlimler bekâr olmayı mübah kabul etmiş olsalar bile -İmam Şeybanî'nin ifadesiyle- evlenmeyi ibadet için bir köşeye çekilmekten daha faziletli bulmuşlardır. “Çünkü ibadetteki mânâ bunda da mevcuttur.” Hatta ümmetin çoğalmasına vesile olduğu için evlilik, ibadetten daha faziletlidir.⁷⁷⁵ Hz. Peygamber'in evliliğe teşvik edici sözleri ve bekâr kalmak isteyenleri bundan menetmesi de ulemânın bu konudaki en güçlü delilleri olmuştur.⁷⁷⁶ Buna mukabil önceki bölümlerde tasavvuf ehlinde bekâr olan ya da evliliği terk edenlere yer vermiştik. Bunlar arasında Bîşr-i Hâfî gibi farzlarla meşgul olduğu için sünnete (evliliğe) vaktinin olmadığını ifade edenler de bulunmaktadır. Aslında Bîşr'in farz derken neyi kastettiği açık değildir. Yine de sözlerinin sonunda geçen: “Benim için önemli olan nefsimi yola getirmek ve onu ıslah edip kötü huylardan temizlemektir”⁷⁷⁷ ifadeleri nefsi ıslah etmenin onun için farz kapsamına girdiğine işaret etmektedir. Bir başka rivayette Bîşr, şöyle der: Beni bu evlenme işinden alıkoyan, sadece şu ayet-i Kerîmedir: “Kadınların kocalarına karşı görevleri olduğu gibi; kocalarının üzerinde de onların hakları vardır.” İşte ben kadının benim üzerindeki hakkını yerine getirmemekten korkuyorum!⁷⁷⁸ Bu bağlamda Bîşr için evlilikle ortaya çıkacak farzların mükellefiyetinden kaçınmıştır diyebiliriz. Hâsılı bu sözlerden hareketle erken dönem tasavvufta yönlemsel bir belirsizlikten bahsetmek mümkündür. Binâenaleyh Ahmed b. Âsım Antâkî'nin: “Mallarınız ve evlatlarınız sadece bir fitnedir” buyrulduğu halde biz durmadan fitnenin artmasını istiyoruz”⁷⁷⁹ sözünde bir ikilem yaşandığını açıkça görmekteyiz. Tıpkı kadın külfetinden kurtulmak

⁷⁷⁴ Cevzî, **Allah Dostları**, 1198.

⁷⁷⁵ Şeybânî, **Kitâbu'l-Kesb**, 57.

⁷⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII/190, 334. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *İsâbe*, II, 49; Aydın, **a.g.e.**, 74. Yine zühd ile anlayışları hoş karşılanmayan bazı sahabiler hakkında bkz. Ahmed, *Müsned*, I/168; İbn Hacer, *İsâbe*, I/ 156, 167. Hıdır, **Hristiyan Kültürü ve Hadisler**, 36.

⁷⁷⁷ Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/239.

⁷⁷⁸ Mekkî, **Kûtu'l- kulûb**, 782; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 4/403.

⁷⁷⁹ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 76; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 115.

istememesine rağmen; Hz. Peygamber bunu talep etmediği için isteğinden vazgeçen Bâyezid gibi.

Evli olmasına rağmen; bekârlığı metheden sûfiler de olmuştur. Mesela Dârânî: “Zorunlu olmadığı halde yerine getirilen şehvet zarar verir. Ancak gerekli iken yerine getirilmesi halinde sahibine zarar vermez ve bundan dolayı cezalandırılmaz; ama yine de bunun yerine getirilmesi kendisinden bir şeyler eksiltir”⁷⁸⁰ demiştir. Böylece o, evliliği mübah görmüş olsa da (sülûkta) bir eksikliğe neden olacağına işaret etmiştir. Buna mukabil Sehl b. Abdullah’ın: “Kadınlar hakkında zühd sahibi olmak ve onlardan gönlü çekmek doğru olmaz. Çünkü kadınlar, zâhitlerin imamı olan Allah Resulüne sevdirelmüşlerdir” sözüyle karşılaşmaktayız. O halde evlilik bahsinde 1) sûfilerin kendi söz ve yaşamlarında 2) sûfiler arasında çelişki ve tutarsızlıklar vardır diyebiliriz.

H. 300 öncesinde -yukarıda adı geçen birkaç sûfî hariç- tasavvuf ehli, evlilik meselesini sadece kesble ilgili durumlarda konuşmuştur. Bu durum, aile mükellefiyeti dışında bekârlığın tasavvufta ciddi bir probleme dönüşmediğine delâlet etmektedir. Nitekim Cüneyd gibi sûfilerin müridler için bekârlığı önermemesi bunun bir başka göstergesidir.⁷⁸¹ Bu noktada kendileri dile getirmemiş olsalar da sûfileri bu konuda rahatlatan şey, bekârlığın haram kılınmaması olmuştur. Öte yandan sûfilerin Hz. Peygamber’in teşvik ettiği evlilik yerine bekârlığı faziletli görmesi veya tercih etmesi, tasavvuf yöntemi için büyük bir problemdir. Lakin sûfilerin bekârlığı, sünnete muhalefet etmek ya da (ruhbanlık gibi) bir başka inancı benimseme maksadı taşımamaktadır. Çünkü onlar, doğrudan ve kasten değil; dolaylı bir şekilde bekârlığı tercih etmişlerdir. Şöyle ki bekâr sûfiler, ekseriyetle uzlet ehli kimselerden oluşmaktadır; uzlet ise doğal olarak evliliğin terkini iktiza etmektedir. Bu meyanda son olarak bekârlığın bir yöntem olarak tartışılmasının H. 300’lü yıllarda başladığını belirtmeliyiz. Detaylara girmeden bu tartışmalarda mutasavvıfların bekârlık ve evlilik mevzusunu Hz. Peygamber’in hâl ve sünneti kapsamında değerlendirdiklerini söyleyebiliriz.⁷⁸²

⁷⁸⁰ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/346.

⁷⁸¹ Mekkî, *Kûtu’l- kulûb*, 412; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/509.

⁷⁸² Detaylar için bkz. Serrâc, *el-Lüma*, 265-266; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 229; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 421-424; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/412-413, 488.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZÜHD KAVRAMI ve ANLAYIŞININ III/IX. ASIR SONRASINDA ORTAYA ÇIKARDIĞI BAZI MESELE VE PROBLEMLER

1.1. Zühdün Bir Yöntem Haline Gelmesi: Tasavvuf Yöntemi ve Zâhitlik

Hicri III. asrın ortalarından itibaren tasavvufî düşüncede değil; ama zühde yüklenen anlam ve zühd uygulamalarında bir değişim yaşanmıştır. Dönemin temsilcileri ise Cüneyd-i Bağdâdî ve çağdaşları olmuştur. Fakat bu değişimin müsteşrik ve bazı Müslüman araştırmacıların belirttiği tarzda radikal olduğundan söz edemeyiz. Çünkü sûfîlerin büyük bir kısmı önceki yöntemleri uygulamaya devam etmiştir. Bu minvalde kavramsal olarak zühde baktığımızda; başlangıçta zühd pek çok tasavvufî meseleyi ihtiva eden bir lafız olarak karşımıza çıkmaktadır. Lakin bu durum, zamanla değişmiştir. Bu değişimle birlikte zühd dairesinde bulunan iç içe geçmiş veya birlikte ya da birbiri yerine kullanılan tasavvufî meseleler, hal ve makâmlar şeklinde kategorize edilerek kendilerine mahsus kullanımlara sahip olmuşlardır. Böylece manalarındaki inceliklerden dolayı tasavvufî terimler, ayrılmış ve çoğalmıştır. Yine de bu durum, tasavvufî terimlerin kesin hatlarla ayrıldığı anlamına gelmemektedir. Zira pek çok kavram, birbiriyle güçlü bir ilişkiye sahiptir. Hatta birçok tasavvufî meselenin bazı kavramlar altında toplanması hâlihazırda mümkündür. Başat kavramlar diyebileceğimiz bu terimlerin başında tasavvuf, ihsan, fakr vs. gelmektedir. Tasavvuf ehli hariç zâhid denilen Müslümanları dindar kabul ettiğimizde- ki biz bu kanaateyiz- zühd ise hem teori hem de pratikte Cüneyd-i Bağdâdî öncesinde tam anlamıyla tasavvufa karşılık gelmekteydi. Nitekim konunun detayları aşağıda yer almıştır.

1.1.1. Tasavvuf ve Zühdün Özdeş Kullanımı: İlk Sûfîler ve Zühd

Bu bölümde zühd ve tasavvuf arasındaki kuvvetli ilişkiyi gösteren bazı zâhid ve sûfîlerin söz ve menkıbelerine; ardından bunlardan ortaya çıkan problemlere yer verilmiştir.

1.1.1.1. Sûfilerden Aşırı Zühd Örnekleri

Genelde zühd hareketlerinin III/IX. asır başlarında nihayete erdiği düşünülse de araştırmalarımız, bu hareketlerin III/IX. asırda da ciddi şekilde yaygın olduğunu göstermektedir. Aslında niceliksel olarak kaç kişinin katı bir zühd yaşadığı, belirsizdir. Zira ismi, dönemi ve mekânı bilinenler bir yana bir de kimliği bilinmeyen zevât ile sadece künyesi bilinenler bulunmaktadır. Kaynaklardan hareketle bu grupların ekseriyetle H. 130-300 arasında yaşadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte pek çok araştırmacı, genelde tanınmış sûfilerden hareket ettiği için bhusus III/IX. asır itibariyle katı zühd yaşayanların azaldıklarını varsaymışlardır. Fakat durum, tam olarak böyle değildir. Her ne kadar bu gruplar, tasavvuf ehli içerisinde toplamda az olsalar bile sayıları, -en azından incelediğimiz dönemde- dikkat çekecek orandadır. Binâenaleyh sûfî düşünceye şekil verenler de aslında bahsi geçen bu zevât olmuştur. Bu yüzden onların yaşantıları, gerçekte -bilhassa erken dönem için- tasavvufun kendisi sayılmıştır.

Bu meselede kimliği bilinmeyen zevâtın riyâzet hallerine dair birkaç vâkıâ şu şekildedir: Öncelikle Zünnûn'un karşılaştığı iki kişiden bahsedecek olursak; birisi, nefsi halkla görüşmek istediği için kendisini bir ağaçtan baş aşağı sarkıtmış bir âbiddir. Diğeri, bir kadına meyledip gitmek istediği için zaviyenin eşiği dışında olan ayağını kesmiş ve oradan ayrılmamış bir âbiddir. Bu meyanda kimliği belirsiz şahıslardan en fazla nakilde bulunanın Zünnûn olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yine o, 20 yıldır çölde dolaşan ve bu süre zarfında kimseyle konuşmayan bir âbid ile bir sene boyunca zaviyesinden çıkmayan bir başka âbiden bahsetmiştir. Bazı rivayetlerde küçük gruplar halinde yaşayan zâhitlerle de karşılaşmaktayız. Örneğin dağlarda dolaşan ve palamuttan çıkarılan unla yaptıkları ekmeği yiyip paçavra bezler giyen genç bir gruptan bahsedilmiştir. Öte yandan sadece dağ ya da çölde dolaşanlar değil; şehirde katı zühd yaşayanlar da mevcuttur. Söz gelişi Cüneyd-i Bağdâdî'ye yiyip içmeden 30 senedir başını dizine eğdiği anlatılan adam gibi.⁷⁸³

⁷⁸³ Bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/541-543; Attâr, *Tezkîre*, 201- 202, 204, 539; Cevzî, *Allah Dostları*, 1167, 1175.

Bir rivayete göre halkın kendisine şaşığını gören İbrahim b. Edhem, İskenderiye dağlarında 18 yıl aradıktan sonra bulduğu bir âbiddeden bahsetmiştir.⁷⁸⁴ Muhammed b. Semmâk ise boynunda bir zincirle evin direğine bağlanmış olarak evde kazılmış bir kabre bakan genç birini anlatmıştır. Son olarak Ebû Abdullah el-Mağribî'nin "Hacca giderken Tebuk (çöl) topraklarında elleri, ayakları ve gözleri olmayan bir kadın gördüm"⁷⁸⁵ sözlerine yer vereceğiz. Örnekler çoğaltılabilir. Diğer taraftan kimliği bilinmeyen zevâtan muhabbet ve aşk ehli olanların da sayıca önemli bir oranda olduğundan önceki bölümlerde bahsetmiştik. Bu noktada ortaya çıkan hâdiseleri sadece zâhitlikle izah etmek, eksik kalmaktadır. Çünkü aslında korku ya da muhabbete bağlı açlık, uzlet ve terk vâkıâları -daha sonra tasavvuf literatüründe yer alacak olan- vecd, keşf, gayb ve mahv gibi hallerin birer örnekleridir ve bu şekilde değerlendirilmelidir.

Bu zühd yaşamlarıyla sûfiler, diğer kesimlerden uzlaştırılamayacak boyutta ayrılmıştır. Bu meyanda sadece kimliği bilinmeyenlerden değil; ismi bilinen sûfiler arasında da dikkat çekici aç kalma örnekleriyle karşılaşmaktayız. Söz gelimi Süleyman b. el-Havvâs, Sehl b. Abdullah, İbrahim b. el-Havvâs gibi "uzun süre aç kalmayla meşhur olmuş pek çok isim vardır. Bunların kimi on beş, kimi yirmi ve kimi de bir ay aç kalabilmekteydi."⁷⁸⁶ Örneğin İbrahim b. Edhem'in azıksız ve bineksiz bir çölde dört sene yolculuk yaptığı, Haccac b. Furâfisa'nın elli gün ne bir yudum su içtiği ne de karnını doyuracak bir şey yemediği haber verilmiştir. Benzer şekilde Sehl b. Abdullah'ın on beş günde bir yediği nakledilmiştir.⁷⁸⁷

Zühd haline ilişkin verâ ve tasavvuf ehlinin ikinci aşırı tutumu giyimde olmuştur. Örneğin Muhammed b. Hasan'ın elli altı yıl boyunca pek çok yaması olan bir elbise giydiği, Ebû Said Harrâz'ın bir gömleği otuz sene giydiği, Ebû Muaviye el-Esved'in çarşı pazardan elbise almak yerine kıvrıntıları toplayıp sonra yıkayıp

⁷⁸⁴ Bkz. Cevzî, **Allah Dostları**, 1181, Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 4/474.

⁷⁸⁵ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/177; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/248; Cevzî, **Allah Dostları**, 784, 917.

⁷⁸⁶ Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 673; Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, 4/97.

⁷⁸⁷ Attâr, **Tezkîre**, 180, 184; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 259; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 230; Serrâc, **el-Lüma**, 217; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 184.

temizleyerek birbirine eklediği ve onunla avret yerlerini örttüğü haber verilmiştir.⁷⁸⁸ Giyimde ortaya çıkan zühd hali mekâna da yansımıştır. Mesela Bişr b. Hâfi, hasta olan Kasım el-Cerîrî'yi (ö.?) ziyaret ettiğinde başının altında bir kerpiç gördüğünden ve yırtık bir bez parçasının üzerine uzandığından bahsetmiştir.⁷⁸⁹

Bu konuyla ilgili bir başka mevzu, uykunun terkidir. Bu minvalde Ebû Tûrab-ı Nahşebî'nin Harem'de bir kere seher vakti uyuyakalması müstesna uzun seneler hiç yastığa baş koymadığı; âbidlerden Ahmed b. Harb'in ise ömrü boyunca uyumadığı nakledilmektedir.⁷⁹⁰ Ancak İbn Harb'le ilgili haberin tartışmalı olduğunu önceki bölümlerden hatırlamalıyız. Nihayetinde bütün bu vâkıâlar, tasavvufta bir probleme dönüşmüştür.

1.1.1.2. Dönemin Zühd Hayatının Yol Açtığı Sorunlar

Aşırı zühd yaşamının birer misali olan bu hâdiseler, başlangıçta rahatsız edecek düzeyde ve dikkat çekecek nicelikte olmamıştır. Sûfilerin bireysel yaşamaları ve iddialarını topluma yaymamış olmaları bunda etkili olmuştur. Fakat zamanla sûfiler arasında kontrolsüz hareketler artarak yaygınlaşmış ve sonuçta ibâhîlik gibi aşırı akımlar ortaya çıkmıştır. Böylece zâhidâne yaşamlar, bizzat tasavvuf ehli arasında rahatsızlığa yol açmıştır. Çünkü aşırı ve kontrol edilemeyen bu hareketler, tasavvufun meşrûiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Böylece özellikle Sünnî sûfiler, kendi dönemlerine kadar artış gösteren bu aşırı hareket ve bozulmaları zapturapt altına almaya çalışmışlardır.⁷⁹¹ Tasavvuf geleneği içerisinde III/IX. asır sonlarına doğru konuşulup eleştirilmeye başlayan bu vâkıâlar, aslında IV/X. asır itibariyle daha fazla

⁷⁸⁸ Bkz. Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 111; Attar, **Tezkîre**, 567; Şârânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 202.

⁷⁸⁹ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 223; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/332. Mekânla ilgili diğer misal için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 347; **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/631-632; Attâr, **Tezkîre**, 341.

⁷⁹⁰ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 375, 449.

⁷⁹¹ Bu konuda Demirli şöyle demiştir: “Şehrin dışında yaygınlaşan kontrolsüz hareketin hangi sorunlara yol açtığını dördüncü ve beşinci kısmen de üçüncü asırda ortaya çıkan tasavvuf eserlerindeki tartışmalardan anlıyoruz. Başka bir anlatımla isimsiz dönemin yol açtığı sorunları ve tartışmaları, bu dönemdeki metinlerden öğreniyoruz. Bu metinler kendisine kadar gelen dönemin bir eleştirisi olarak da kabul edilebilir; ama daha çok kontrolsüz hareketin zapturapt altına alınmasından ibarettir. Bu nedenle bu dönemi bir önceki dönemden tevarüs edilen sorunların çözülmek istendiği ve isimsiz harekete “isim verildiği” dönem olarak görmek gerekir.” Bkz. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu,” 13.

ve ciddi boyutlarda eleştirilir olmuştur. Bu meyanda ortaya çıkan bazı problem ve eleştiriler aşağıda yer almaktadır.

Zühd yaşamının çıkardığı başlıca problemlerden biri açlıktır. Mekkî'nin belirttiğine göre “selef-i sâlihîn arasında nefsinin bitkin düşürecek derecede günlük yiyeceklerini kısanlar” olmuştur.⁷⁹² Bu konuda müspet ya da menfi görüş beyan etmeyen Mekkî, seleften bir kısmının da sünnete uyma adına yemek yeme aralıklarını uzattıklarını bildirmiştir. Öte yandan açlıkla ilgili burada dile getirilmeyen problem, öncesinde Muhâsibî tarafından ifade edilmiştir. Nitekim Muhâsibî, kimi zaman insanın dürtüyle hareket ederek zühd, rıza ve tevekkül halinde bid'at çıkarabileceğini belirtmiştir. Çünkü bu tarz zühd yaşayanlar, aile ve çocuklarını ihmal etmekte, anne-babasının hakkını önemsememekte; çoluk çocuğunun rızkını temin etme ve şifa aramayı ihmal etmektedirler. Ayrıca farzları terk ederek Allah'la (sözde) ilişki kurduklarını ya da gaybî dünyanın ilmine sahip olduklarını iddia etmişlerdir.⁷⁹³ Böylece tasavvuf, bu tür aşırılıklardan arındırılmak istenmiştir. Ancak bu aşırılıkların sahibi sadece ibâhîler değil; aynı zamanda mübtedîlerdir. Çünkü bazı mübtedîler, açlıkla nefsin kötülüklerinden kurtulacaklarını zannettikleri için yemeyi terk etmenin âdâbına uymamış ve günlerce savm-ı visal tutmuşlardır. Hatta bunun mânevî bir hal olduğunu zannederek yanılmışlardır. Açlığa ilaveten bazıları da geceleri uyumadan devamlı zikirle meşgul olmuştur. Bundan dolayı zâhitler arasında bayılan ve kendisine hizmet edilmeye muhtaç kimseler görülmüştür.⁷⁹⁴

Yemeğin azaltılması ve halvet (veya uzlet)in tercih edilmesi, bazı anlarda insana kendisini unutturana vâridlere sebep olmuş; vâridler de o kimseyi yeme ve içmeden alıkoymuştur. Mutasavvıflara göre sağlam bir hâle sahip olmayanın nefesine bu denli ağır yük yükleme, kişiye zarar verebilmektedir. Söz gelişi kendisini bu durumlara zorlayan bazı kimseler; kendisinin havas derecesine vardığını ya da Allah'ın halvet ve uzlet sayesinde, kendisini veli kullarına verdiği güzel hallere

⁷⁹² Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 671; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 4/93.

⁷⁹³ Muhâsibî, **er-Riâye**, 243. Aynı doğrultuda Serrâc, bu kimselerin azla yetinerek, kuru ot yiyerek ve su içmeden yaşamaya çalıştıklarını; diğer taraftan farzları da yerine getirmediğini ifade etmiştir. Serrâc'a göre bu grup, aslında eskilerden bu yola sülûk etmiş kişilerin âdâbını benimsemiş değillerdir. Bkz. Serrâc, **el-Lüma**, 528; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 501.

⁷⁹⁴ Serrâc, **el-Lüma**, 528; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 501.

erdireceğini zannetmiştir. Aynı şekilde bazıları da azıksız ve susuz çöllerde dolaşmışlar ve böylece tevekküle ereceklerini sanmışlardır. Bu meyanda mutasavvıflar gerçek tevekkül ehlinin kendilerine göre bir âdâbı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca onlar, Hz. Peygamber'den “Dinde aşırı gidenler ve gereksiz zorlamaya girişenler helak olmuşlardır” gibi sözler naklederek tevekkül sahibi olmayanların bu konudaki yanlışlarına işaret etmişlerdir. Onlara göre şartlarına uymadan kim böyle bir şey yapar ve kendisini tevekkülden konuşuyor sanırsa yanılmaktadır.⁷⁹⁵ Nitekim bazı zâhitlerin çalışıp rızkını kazananları kınadıkları; kendilerinin ise çalışmadıkları halde başkalarının kazançlarına meylettiklerine dair rivayetler vardır.⁷⁹⁶ Dolayısıyla yeni dönem zâhitleri arasında dilencilik artmıştır. Ancak dilenciliğin henüz erken dönemlerde problem görüldüğü, İbrahim b. Edhem, Ebû Türeb Nahşebî ve Hamdûn-ı Kassâr'ın dilencilğe karşı çıkmalarından anlaşılmaktadır.⁷⁹⁷ Yine de o dönemlerde dilencilik, sûfiler arasında ciddi boyutlara ulaşmış değildir.

Ne var ki ilk sûfilerin söylem ve yaşam tarzları, bu konularda mutasavvıfları ikileme düşürmüştür. Örneğin açlık ve kesb mevzusunda bir taraftan rızık peşinde koşmayı terk edenler şiddetle eleştirilmiş iken; diğer taraftan kesbten muaf olan ya da olabilecek bir gruptan bahsedilmiştir. Bu gibi durumlar, mutasavvıfların kendi aralarında ve hatta kendileriyle çelişmesine yol açmıştır. Binaenaleyh zühhd bağlamında en ciddi eleştirileri yapan Muhâsibî bile havâsı kastederek: “İşte onların benliklerine galip olan nefislerine hâkim hale gelen bu yüce ahlâkî vasıflar onları, kendileri için mübah kılınmış olan rızık peşinde koşmaktan dahi alıkoymuştur”⁷⁹⁸ der. Bu meyanda detaylara girmeden Tirmizî'nin daha büyük problemlere kapı araladığını

Katı zühhd hayatının iktiza ettiği diğer mesele bekârlıktır. Daha önce değindiğimiz bazı sûfiler, evliliği bir bakıma dünyaya meyletme sadedinde gördükleri

⁷⁹⁵ Serrâc, **el-Lüma**, 527-530; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 500-502.

⁷⁹⁶ Muhâsibî, **Helal Rızık**, 39-40.

⁷⁹⁷ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/87, 7/640; Sülemî, **Tabakât**, 69.

⁷⁹⁸ Muhâsibî, **Helal Rızık**, 29-30. Benzer bir söz, Hakîm Tirmizî'den gelmiştir. Kendisine dînî işlere yöneldikleri için kesbi terk edenler olduğu ve bunların Allah'ın rızka kefil olduğu gerekçesine sığındıkları söylendiğinde o: Yakîne ulaşan ile ulaşmayan arasında bir ayrıma giderek yakîn sahipleri için kesb zorunlu olmaz demiştir (Bkz. Tirmizî, **Edep Ya Hu**, 89-91). Bu meyanda detaylara girmeden Tirmizî'nin daha büyük problemlere kapı araladığını ifade etmeliyiz- ki o problemler: 1. Yakîne ulaşanı kim bilebilir ve 2. Yakîne ulaşmak, sünneti işlevsiz hale mi getirmektedir?' sorularıdır.

için bekârlığı tercih etmişlerdir. İlerleyen zamanlarda mutasavvıflar, (kendi dönemlerindeki) bazı zâhitleri kastederek bekârlığı tercih edenlerin büyük bir yanılgıya düştüğünü belirtmiştir- ki bu konuda en ileri gidenler, nefsânî arzularını yok etmek adına hadım olmayı tercih edenlerdir.⁷⁹⁹

Zühdle ilgili aşırılıklardan bir diğeri, uzun yıllar yırtık ve yamalı olan tek bir giysi ile idare etmektir. Nitekim ilk sûfilerde bu tarz bir giyim tarzı yaygındı. Fakat mutasavvıflar, selefleri kabul ettikleri bu sûfileri değil; bilakis onlara benzemek için sûf ya da yünlü ve yamalı giysiler giyerek tasavvuf ilmini öğrenmeye çalışan ve bunları yapınca sûfi olduklarını sanan kimseleri eleştirmişlerdir.⁸⁰⁰ Dolayısıyla problem yün giymede değil; yün giymekle sûfi olacağını zanneden ve bununla iktidar devşirmek isteyenlerde görülmüştür.

Bu meselede aşırı tutum ve bozulmaların en önemlisi ilim ve ilmî faaliyetlerin terkinde olmuştur. Binâenaleyh erken dönem tasavvufta ilme dair problemler, iki cihetten ele alınmalıdır. *Birincisi*: Dönemin ulemâsına bir tepki olarak ilmî faaliyetlerden uzaklaşmaktır- ki bu konuya daha önce yer vermiştik. *İkincisi*: Zâhidâne bir hayatla yakîn ya da hakîkât bilgisine ulaştıktan sonra şeriat bilgisine gerek kalmaz, diyen bir topluluğun ortaya çıkmasıdır.

Sûfiler, bhusus Allah'ın zikri ve uhreviyattan kendilerini alıkoyduğu gerekçesiyle ilmî faaliyetleri terk etmişlerdir. Örneğin büyüklerden birisine “Feth b. el-Mevsîlî'nin hiç ilmi var mı” diye sorulduğunda “Dünyadan tamamıyla el etek çekmiş olması ilim olarak ona kâfi gelir”⁸⁰¹ dediği nakledilmektedir. Dolayısıyla zühd hayatı, ilimden daha faziletli görülmüştür. Kimi zaman da ikinci maddede belirtilen husus ilmin terkinde yol açmıştır. Mesela Ahmed b. ebi'l-Havârî gibi bazı sûfiler, başlangıçta ilimle uğraşmasına rağmen; kemal derecesine ulaştıktan sonra kitaplarını denize atmıştır. Onlara göre maksada ulaştıktan sonra delil ve kılavuzla uğraşmak

⁷⁹⁹ Bu bağlamda Serrâc şöyle demiştir: Bir kısım sûfiler, nefsanî arzularının kökünü kazımak için tenasül uzuvlarını kesmeye kalkışmış ve böylece nefsanî şehvetlerin afetlerinden kurtulacaklarını sanarak yanılmışlardır. Çünkü afetler, içerdeki nefesten kaynaklanır. Hastalık bâtında oldukça zahiri aletin kesilmesinin bir faydası yoktur. Bkz. Serrâc, *el-Lüma*, 528; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 501.

⁸⁰⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 500-502.

⁸⁰¹ Attâr, *Tezkîre*, 431.

gerekmez; ancak henüz yolda olan için delil lazımdır.⁸⁰² Binaenaleyh ilmi bütünüyle terk halleri, ilerleyen zamanlarda bilgiye değer vermeyen birtakım grupların yaygınlaşmasına yol açmıştır. Örneğin tasavvuf yolunu tutanlar arasında ‘hiçbir şey hakkında doğru bilgiye ulaşamayacağımıza göre ilmi terk etmek, ilmin var olduğunu kabul etmekten daha efdaldır’ görüşü ortaya çıkmıştır. Hücûvîrî, bu cahil kimselerin sûfileri töhmet altında bıraktığından ve hak ve bâtil ayrımı yapmaya engel olduklarından söz etmiştir.⁸⁰³ Böylece “Hücûvîrî ilk sûfîlerin -ya da katı zühhd yaşayan zâhitlerin- yol açtığı bir soruna dikkatimizi çekmektedir- ki o, Bâtînlilik ile sûfîlerin irtibatından kaynaklanan karışıklıklar sebebiyle tasavvufun bilgi karşısı şeklinde algılanmasıdır.”⁸⁰⁴

Hülâsa bölüm boyunca sıraladığımız vâkıâ ve benzerleri, hicrî 250’den itibaren dikkat çekecek boyutlara ulaşmıştır. Bu durum, tasavvufa güçlü bir şekilde çekidüzen verme faaliyetlerini başlatmıştır. Bunun neticesinde zühhd yeniden tanımlanmış ve tasavvuf yolunun sâlikleri için -sınırlar değil; fakat- şartlar belirlenmiştir. Böylece tasavvuf, bir yönüyle aşırı gruplardan diğer yönüyle dindar kesimlerden ayrıştırılmıştır. Bu ayrışma neticesinde zühhd ve tasavvuf kavramları birbiriyle özdeş olmaktan çıkmıştır. Bu doğrultuda kavramsal olarak zühhdün tasavvufu ile ilişkisi sonraki bölümlerde detaylandırılmıştır.

1.2. Zühhdün Anlamsal Daralmasında İlk Aşama: Tasavvufta Sûfî ve Zâhid Ayrımı

Erken dönem tasavvufta zühhd, tasavvufun ayrılmaz bir parçası görülmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren sûfîlerin kendilerini zâhitlerden farklı gördüklerine işaret eden ya da açıkça belirten cümlelerle karşılaşmaktayız. Ancak H. 300’e kadar bu söylem, birkaç kişi tarafından dile getirilmiştir. Tespitimize göre bu isimler: Ebû Süleyman ed-Dârânî, Hâris b. el-Muhâsibî, Zünnûn-ı Mısırî, Serî es-Sakatî, Yahyâ b. Muâz, Bâyezîd-i Bistamî, Ebû Said el-Harrâz, Sehl b. Abdullah, Mansûr b.

⁸⁰² İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 10/6; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/580; Hücûvîrî, **Hakikat Bilgisi**, 184.

⁸⁰³ Hücûvîrî, **Hakikat Bilgisi**, 81.

⁸⁰⁴ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu,” 15.

Ammâr'dır. Bir de bunlara zühhd ve rıza bağlamında rızayı üste yerleştiren Fudayl b. İyâz eklenebilir. H. 300 sonrasında sûfi-zâhid ayrımı yapanlar giderek artmıştır. Bu doğrultuda adı geçen sûfiler, neden böyle bir ayrıma gitmiştir ve acaba bunlar, gerçekte zühhd ve tasavvuf ayrışmasına mı delâlet etmektedir? gibi sorular akla gelmektedir.

Malum olduğu üzere ilk asırlardan itibaren zâhitlik vasfı, bir yandan ticaret yapan ya da fakih bir zata verilebildiği gibi diğer yandan halktan uzak ıssız mekânlarda yaşayan kimselere de verilmekteydi. Çeşitli gruplardan bu insanların zühhd ekseninde birleştirilmesi, dünyaya meyletmeyip az ile yetinmeleri ve çok ibadet yapmaları nedeniyle olmuştur. Bu kapsamda tabakât ya da tasavvuf eserlerinde Eyyüb es-Sahtiyânî, Yunus b. Meysere, Süfyân-ı Sevrî, Selam b. ebi Mutî, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne ve Ahmed b. Hanbel gibi ulemâdan pek çok kişi zâhid kategorisinde değerlendirilmiştir. Nitekim tasavvuf ehli de zühhd dairesini oldukça geniş tutmuş ve âbid, âlim ve vâiz gibi sınıflara mensup pek çok kişiye zâhid vasfını vermiştir. H. 300 sonrasında bu tutumun daha da yaygınlaştığı görülmektedir.⁸⁰⁵ Buna binaen zâhid kimdir? sorusu belirsiz ve muallakta kalmış sorulardandır. Bu bulanıklıktan dolayıdır ki zâhid denilmesine rağmen; zühhd anlayışı bu nitelendirmeye zıt düşen örneklerle karşılaşmaktayız. Örneğin Sahtiyânî, helallerden uzak kalmaya en kötü zühhtür diyerek zühhdün en alt derecesine yerleştirmiştir.⁸⁰⁶ Hâkezâ İbn Meysere de helal olanı haram kılmakla zühhd olmaz diyenlerdendir.⁸⁰⁷

Tasavvuf ehlinin âlim ve âbidlerin dindarlıkla özdeş tariflerine benzer birtakım zühhd tanımları olmasına rağmen; onlar, gerçek manada zühhdün tasavvufa ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede bazıları zâhitleri üçlü veya dörtlü derecelere ayırarak

⁸⁰⁵ Bu durum Kuşeyrî'nin şu sözünden anlaşılmaktadır: (Sahabe, tabiun ve etbaut) bunlardan sonra halk ihtilafa düştü, derecelerini birbirinden farklı ve yekdiğerine zıt tipler ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak dinin hükümlerine büyük bir dikkat ve hassasiyetle riayet eden insanlara zühhd ve ubbad (Zâhid ve abidler) adı verildi. Daha sonra bidat mezhepleri ortaya çıktı. Her mezhebin zâhitleri olduğunu ve bunlar arasında 'her nefeste Allah ile olma' halini koruyanlara 'mutasavvıf' (ya da sûfi) denildiğini zikretmiştir. Kuşeyrî, **er-Risâle**, 42; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 95. Sülemî'nin de günümüze ulaşmayan **Kitabü'z-zühhd**'ünde sahabe, tabiun ve etbaut tabiundan isimlere yer vermiş olması da bu konuda bir başka misaldir. Ayrıca o, muamelatçıları zühhd yoluna girenler, fiilleri ve mücahedeleri düzeltmeye çalışanlar, şeklinde nitelendirmiştir. Sülemî, "Kitâbu sülûki'l-ârifîn", **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri** içinde, 155-156 (Türkçesi aynı eser içinde s. 122-123.) Başer, **Şeriat ve Hakikat**, 37.

⁸⁰⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 3/7; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/258.

⁸⁰⁷ Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/142.

-doğrudan bir eleştiri yapmak yerine- kendilerinden görmedikleri zâhitleri alt derecelere yerleştirmişlerdir. Buradan her zâhidin tasavvuf ehline sûfî kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum, zühdün ibadet ve riyâzete indirgenmesinin zeminini teşkil etmiştir. *Birinci ve en alt derecede* dünyanın faniliği ve Allah tarafından kötülenmesinden dolayı dünyaya meyletmeyen ve cehennem azabından kurtulmak isteyen havf ehli vardır. *İkinci derecede* cennet ve nimetleri için az verip çoğu isteyen, kendisinden önce başkasının onu elde etmesinden endişe edip kendini telef eden ve yarın hesap anında geride kalmamak için dünyayı bir kenara atan recâ ehli vardır. *Üçüncü derecede* cennet ve cehennemi düşünmeksizin Allah’a yakın olmak için mal ve mülkünü ve bunun da ötesinde nefsin satanlar vardır. Buna binaen Sehl b. Abdullah, havf ehli olanları ruhu olmayan ölümler, recâ ehlini ne canlı ne de ölü olanlar, yakınlığı talep edenleri ise ölümsüzlük hayatı yaşayanlar olarak nitelendirmiştir.⁸⁰⁸ Bu minvalde ‘Allah’tan korkan biri, dünyayı terk eder’ diyen Sehl’in zâhitleri havf ehlinin üstüne yerleştirdiği anlaşılmaktadır.⁸⁰⁹ Nitekim Dârânî de havf ehlinin belalar iner korkusuyla haramlardan; şükürünü eda edemeyiz korkusuyla da bazı nimetlerden kaçındıklarını belirtmiştir. Ayrıca o; verâ, tevekkül ve muhabbet ehlinin zühdü şeklinde üç sınıftan söz etmiştir. Verâ ehli şüphelilerden, takvâ ehli ise yaşam için gerekli olan birtakım şeylerden uzak duranlardır. Muhabbet ehline gelince cenneti ve Allah’a yakın olmayı isteyenlerdir.⁸¹⁰ Buradan zühdün hâlâ havf, recâ, verâ, takvâ ve muhabbet kavramlarını barındıran bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Sıralanan kavramlar arasında sûfî lafzı geçmese de muhabbet ehli bu kategoride değerlendirilebilir. Bununla birlikte alt kategorilerin özellikleri sûfide mündemiç olduğu için sûfiler, zâhitlerden bir grup kabul edilmiştir. Ancak Dârânî’nin zâhid ve ârif ayrımı yaparak “âriflere ne mutlu” dediği rivayeti de vardır⁸¹¹ ve fakat buradan âriflerin zâhid olmadıkları anlaşılmamalıdır. Çünkü o, dünyada âhiret rahatlığını yaşayamayıp bu rahata kavuşmak için dünyadan yüz çevirenler ile dünyada âhiret rahatını yaşayan ve fakat dünyadan yüz çevirip Allah’ın zikrinden lezzet almak için

⁸⁰⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/191; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/277. Bu manada bir başka tarif için bkz. Ebi’-d-Dünya, *Külliyât*, 3/152.

⁸⁰⁹ Mekkî, *Kûtu’l- kulûb*, 409; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/502.

⁸¹⁰ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/85; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/80.

⁸¹¹ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 9/265; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/317.

dünyada kalmak isteyenleri ayırt etmiştir.⁸¹² Dolayısıyla her iki grupta da bir terk hali görmekteyiz; lakin ikinci grupta olanlara ârif denilmiştir. Bu kapsamda zühd, havf ve şevk (ya da muhabbet)in birbirinden ayrılmış dallar olduğunu zikreden Harrâz, ârif diye nitelendirdiği velâyet ehlinin bütün bu makâmları istediğini belirtmiştir.⁸¹³

Sözlerinde tasavvufî kavramları ayırıştırıcı ifadelere rastladığımız isimlerden biri de Fudayl b. İyâz'dır. Bu meyanda o, Dârânî ve Sehl'den öncedir; fakat çok az görüş bildirmiştir. Bu kapsamda o, bulunduğu makâmın yukarısını temenni etmeyen rıza ehlini arzu ve temenni sahibi zâhitten üste yerleştirmiştir. Çünkü zühd menziline sonradan başka bir menzil ve makâm olmasına rağmen; rıza üstünde başka bir makâm yoktur.⁸¹⁴ Buradan zâhid ve sûfî/ârif şeklinde bir ayrıma gidilebilir. Aynı doğrultuda Muhâsibî, dünyayı terk etmede benzer olsalar da zâhitlerin dünyayı hatırlarında tutarak; âriflerin ise unutarak terk ettiklerini dile getirmiştir.⁸¹⁵ Serî es-Sakatî ve Harrâz ise -Fudayl ve Muhâsibî'nin devamı mahiyetinde- zâhidin nefsiyle meşgul olmasından dolayı hayatının hoşnut olmayacağını; ârifin ise Rabbi ile meşgul olduğu için hoşnut olacağını belirtmişlerdir.⁸¹⁶ Bu çerçevede yukarda geçen altı isim, H. 300 öncesi zâhid-sûfî ayrımını dile getirenlerin ilklerinden olsalar bile bu konuda en fazla söz söyleyenler, Zünnûn, Yahya b. Muâz, Bâyezid ve Mansûr b. Ammâr'dır (ö. 292/905). Bu dört ismin zâhid-ârif kavramlarına dair sözleri şu şekilde cemedilebilir.

Tablo 3.1. Tasavvuf ehline göre zâhid ve ârifin vasıfları

ZÂHİD	ÂRİF/SÛFÎ
Dünyayı hırsıyla terk eden	Her halinde Rabbini gözetleyen, Kendini düşündüğünde iftikâr Allah'ı zikrettiğinde iftihar halinde olan
Malını cömertçe veren	Canını cömertçe veren
Seyyâr olan	Tayyâr olan

⁸¹² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/274; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/340; İbnu'l-Arabî, *Zühd ve Zâhidlerin Vassı*, 32; İmam Beyhakî, *Kitâbü'z-zühd: Allah için Yaşamak*, çev. Enbiya Yıldırım, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2017), 65 öncesi.

⁸¹³ Harrâz, *Risâleler (Kitâbü'l-Ferağ)*, 78-79.

⁸¹⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 242. Aynı meyanda Dârânî: Arzular kalpten çıktığı zaman ona hangi isim verilir; zâhid mi, vera ehli mi yoksa başka bir şey mi? Diye sordular. O da: Kalp arzulardan arındığında rıza ehli olur, diye karşılık vermiştir. Sülemî, *Tabakât*, 42.

⁸¹⁵ Beyhakî, *Kitabü'z-zühd*, 136.

⁸¹⁶ Attâr, *Tezkîre*, 428, 570; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 210

Dünyaya garip; ancak âhiret padişahı	Âhirete garip; ancak zâhitlerin padişahı
Dışardan temiz içerden kirli olan	Dışardan kirli iken içerden temiz olan
Dünyayı çok zannettiği için terk eden	Dünyanın az bir şey olduğunu bilen
Allah korkusu ve cehennem azabından dolayı celâli hatırlatan	Allah sevgisi ve lütuflardan dolayı cemâli hatırlatan
Derdi içini yiyip bitiren	Derdi kendisine ümit veren
Dünya gelininin saçını yolup elbisesini yırtan	Allah ile meşgul olduğu için dünya gelinine iltifat etmeyen
Açlığı tecrübe veya yöntem olan	Açlığı ikram veya süslenme olan
Halvet ile halktan gizlenen	Allah ile halktan gizlenen
Kalbi tevekkül mahalli olup hikmet kalbinde tafdil (âhireti dünyaya tercih) dili ile konuşan	Kalbi zikir mahalli olup hikmet kalbinde tasdik dili ile konuşan,
Sabır ile uğraşan	Velâyetle uğraşan
Allah’a işaret eden	Allah’tan işaret veren ⁸¹⁷

Bu meselede problem: Yukarıdaki zâhid-ârif ayrımında tasavvuf ehlinin kendilerinden farklı gördüğü zâhitler kimlerdir? Daha açık bir ifadeyle yukarıda geçen zâhid vasıfları, tasavvuf ehlinden zâhitler için mi yoksa diğer ekollerde zâhid diye nitelendirilen şahıslar için mi kullanılmıştır? sorusudur. Bu soruya açık ve kesin bir cevap vermek mümkün olmasa da sûfilere bazı söz ve menkıbelerinden hareketle bir çıkarımda bulunma olasılığı vardır. Örneğin daha önce yer verdiğimiz bir menkıbede Zünnûn’un öğüt isteyen bir gence büyük yol dediği hem kalb hem de fiilen terki önermesi gibi. Bu menkıbede dindarlık anlamında kullanılan zühdün tasavvufi manadaki zühitten ayrıştırıldığını görmekteyiz. Bu minvalde Zünnûn (veya İbn Muâz’ın) ve Sahtiyânî’nin kirli olmak bağlamında zâhid ve ârifle ilgili sözlerini⁸¹⁸ mukayese etmiştik. Bu mukayesede Sahtiyânî’nin kirli dediği kişinin Zünnûn açısından ârife; Zünnûn’un zâhid dediği kişinin de dindara (âlim, vâiz vs) karşılık geldiğini söylemiştik. Çünkü sûfilere göre dindarların âdeti çok riyâzet yaparak organları eğitmek, şer’î sınırları korumak, şehvetleri terk ve şüphelilerden kaçmak, taat

⁸¹⁷ Adı geçen dört sûfinin sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/428, 481, 493, 498, 575, 623, 8/32, 47; Sülemî, **Tabakât**, 39, 59, 60; Cevzî, **Allah Dostları**, 979; Attâr, **Tezkîre**, 257, 261, 462, 464; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 60, 111, 209, 210, 211, 369, 401, 402, 462; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 191; Nicholson, “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma,” 694.

⁸¹⁸ İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 3/11; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/265. Bu kapsamda Sahtiyânî’nin anlayışına benzer bir sözü zâhid olarak nitelendirilen âlimlerden olan Tavus b. Keysan (ö. 105/723) söylemiştir. O, gözleri çapaklı, giysileri kirli bir miskini görünce: “Geri dön. Fakirlik Allah’tan gelmiştir; ama suya niye yaklaşıyorsun?” (Bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 4/14; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/62) demiştir.

ve ibadetlere koşmak ve hayırda yarışmaktır. Havâsın (yani sùfîlerin) âdâbı ise “kalp temizliğı, sırlara riayetkâr olmak, hal ve vakti muhafaza... iç ve dış dengeyi korumaktır.”⁸¹⁹ Binâenaleyh sùfîlerin zâhitlerle ilgili ayrıştırmacı sözleri, ekseriyetle tasavvuf ehlinden katı zühhd yaşayanlara yönelik olduğı düşünölmüştür. Sùfîlerin bazı söz ve menkıbeleri de bu görüşü destekler mahiyettedir. Söz gelişı bir rivayete göre Bâyezid-i Bistâmî, Şakîk-i Belhî’nin tevekköl edip kimseden bir şey istememesini eleştirmiş ve bu durumu müşriklik olarak nitelendirmiştir.⁸²⁰ İlk bakışta Şakîk’in tevekkölünden dolayı eleştirildiğı akla gelmektedir. Ancak menkıbeye dikkatlice bakıldığında tevekköl etmek değıl; tevekkölü kendinden bilmenin eleştirildiğı anlaşılmaktadır. Bu yüzden şirk halinden söz edilmiştir. Bu çerçevede Bâyezid’in kırk yıl (aç bir karın ve çıplak bir bedenle) riyâzet yapıp çile çektiğı; bu çile sonunda elindeki testi ve abayı atınca kendisine yol açıldığını dair haberlerin olması da önem arz etmektedir.⁸²¹ Çünkü bu haberlerde Bâyezid’in zühhd ve tevekköl ehlinden olduğı anlaşılmaktadır. Öyleyse onun tevekkölü eleştirmesi olası değıldir. Bu noktada kesbi haram saydığı için Şakîk’in âlimler tarafından eleştirdiğini de hatırlamalıyız. Fakat mutasavvıflar, bu farklı kesb anlayışına rağmen; onu tasavvuf dairesinden çıkartmış değıllerdir, zira onun kesb anlayışı değılse bile; uygulamaları pek çok sùfide görölmekteydi. O halde Şakîk, zâhid-sùfî ayrımı yapmak için zayıf bir örnektir. Öte yandan Şakîk ve Bâyezid diyalogunda zühhd veya zâhid tabirlerinin kullanılmadığını görmekteyiz. Buradan hareketle zayıf bir ihtimal olsa da tevekköl ve zühhd kavramlarının farklı değılendirildiğı söylenebilir.

Tasavvufi kavramlar bağlamında Şakîk’le ilgili önemli bir mesele daha vardır- ki o da: Ona aidiyeti kesin olmayan *Adâbu’l-ibâdat* risalesidir. Tasavvufî menzillerin sistematik olarak zikredildiğı ilk eser olması açısından bu risale önemlidir. Ancak menziller dört ile sınırlı kalmıştır. Bunlar *zühhd*’den başlamak üzere *havf*, *cennete şevk duymak* ve *muhabbetullah* şeklinde derecelendirilmiştir.⁸²² Bazı oryantalistler,

⁸¹⁹ Serrâc, **el-Lüma**, 195-196; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 164.

⁸²⁰ Menkıbe için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 238-239.

⁸²¹ Sülemî, **Tabakât**, 39; Attâr, **Tezkîre**, 252.

⁸²² “Âdâbü’l-ibâdât, 17; Pürcevâdî, “Risâle-i Âdâbü’l-ibâdât-ı Şakîk-i Belhî”, 109; Nwyia, **Exégèse Coranique et Langage Mystique**, 212; Gramlich, **Alte Vorbilder des Sufitums**, 48. Risâlenin detayları için bkz. Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekköl Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-ibâdât’ı”, 177-187.

buradan hareketle Şakîk'in zühd ve tasavvuf ayrımı yaptığını ileri sürmüşlerdir.

Örneğin Knysh:

*“Her ne kadar Şakîk bu zühd erdemlerinin gerçek değerlerini sorgulamaya çalışmamış olsa da onları Allah'a yakınlık ve ilahi Aşk'ta cennet nimetlerinin iştihakla arzulanışı gibi tasavvufi tecrübelerin de aşağısına konumlandırmada oldukça açık sözlüdür. Şakîk'in sistemi dolaylı olarak sûfileri zâhîtlere tercih etmektedir. Şakîk'e göre sûfîler tasavvuf yolunun üst iki derecesini işgal ederken, zâhîtler onun bidayetinde durmaktadır”*⁸²³

der. Oysa ki Şakîk, risalede birden fazla gruptan değil; bir sâlikin gidebileceği menzillerden bahsetmiştir. Bir başka deyişle bir sûfinin ulaştığı menziller anlatılmıştır. Haddi zatında risâle, zühd ve tasavvufun ayrılmazlığına işaret etmektedir. Şakîk'in katı bir zühd yaşamı olması da bunu pekiştirmektedir. Bu meyanda Şakîk gibi -metni olmasa da- sâlikin geçirdiği bazı aşamaları dile getiren sûfîler de olmuştur; Sehl b. Abdullah gibi. Nitekim onun verâ, zühd, tevekkül, mârifet, kanaat (yani şehvetin terki), rıza ve muvafakat şeklinde bir sıralamasıyla karşılaşmaktayız.⁸²⁴

Yazılı metni olmayan sûfîlerden Yahyâ b. Muâz da âhiret ehlinin ulaşmaya çalıştığı yedi dereceden bahsetmiştir. Bunlar: Tövbe, zühd, rıza, havf, şevk, muhabbet ve mârifettir.⁸²⁵ Bu minvalde zühdle sıkı bir ilişkisi olmasına rağmen; havf ve rıza gibi kavramların zühtten ayrı zikredildiğini görmekteyiz. Nitekim bu misal, H. 250'lerde zühdün tasavvufta bir mertebe kabul edildiğinin izlerinden biridir. Binâenaleyh Yahyâ b. Muâz'ın genelde zühd ve tasavvuf ayrımı yapanlar arasına yerleştirildiğini görmekteyiz.⁸²⁶ Onun: “Dünya çölleri ayaklarla geçilir. Âhiret çölleri ise kalplerle geçilir ey âdemoğlu! Kalbin dünya sevgisine bağlı olduğu sürece dinin darmadağın olur”⁸²⁷ gibi sözleri de bu görüşü destekler mahiyettedir. Ancak Yahyâ'nın zühdü önceleyen sözleri de olmuştur. Örneğin ne vakit tevekkül makâmına ulaşır zâhîtlerle

⁸²³ Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, 45.

⁸²⁴ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 404.

⁸²⁵ Bu bağlamda kavramların açıklaması şöyle yapılmıştır: Tövbe günahlardan arındırır. Zühd ile dünyadan çıkarlar. Rıza ile ubudiyet kıyafetine bürünürler. Havf ile cehennem köprülerini geçerler. Cennete duydukları şevk ile girmeye hak kazandılar. Muhabbetle nimetlerin farkına vardılar. Mârifetle, yedinci denizde olan Allah'a kavuştular. Dünya ve ahirette orada olurlar. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/64; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/40.

⁸²⁶ Söz gelimi Knysh der ki: “Genel olarak Yahyâ, zühdü alenen manevi inkişafın aşağı bir mertebesi olarak ele alırken tasavvufi irfan ve Allah ile ünsiyete önem vermiştir. Bir menkıbede Zâhidin menziline doğru ilerleyişini bir yayanın yavaş adımlarıyla kıyaslar. Buna mukabil arif menziline bir kuş gibi süzülür.” Knysh, **Tasavvuf Tarihi**, 106.

⁸²⁷ Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/93-94; Cevzî, **Allah Dostları**, 979.

oturabilirim diyen bir adama: “Nefsini mânevî olarak riyâzete tabi tuttuğunda, öyle ki Hak üç gün sana rızık vermese kendinde bir zafiyet hissetmeyeceksin...” gibi.⁸²⁸ Yine cennete kavuşmak için nefsin aç bırakılması gerektiğini belirtmiş ve bu doğrultuda İbrahim b. Edhem’den: “Sultanlar yanıldı, nimetleri istediler. Kalbinin dünyaya yaklaşması, Allah’tan uzaklaşman demektir” sözünü nakletmiştir.⁸²⁹ Bütün bunlara bakılırsa; Yahyâ b. Muâz, zühd ve tasavvuf ayrımı değil ve fakat zühhte zâhir ve bâtın ayrımı yaparak zühdün sadece zâhirde yaşanmasını eleştirmiştir. Ona göre kalp ve beden zâhitlik birlikte olmalıdır. Yahyâ b. Muâz’la ilgili son olarak şunu belirtelim ki: Ömrünün sonlarına doğru dikkat çekecek şekilde eski püskü giysiler ve kaba yünden gömlek giymeyi bırakarak gösterişli ve ipekten elbiseler giydiği, çok borçlandığı ve verdiği vaazlardan dolayı halkın ona yardım edip hizmette bulunduğu nakledilmiştir.⁸³⁰ Yahyâ’daki bu tavır değişikliği ve müsrifçe yaşam sürmesi, Bâyezid tarafından fakr sorumluluğuna tahammül edemedi şeklinde yorumlamıştır.⁸³¹ Bu durum, Yahyâ’nın tavrındaki değişikliğin sûfiler tarafından onaylanmadığına işaret etmektedir.

Bu meselede doğrudan zâhid ve sûfî ayrımına dâir sözlerine rastlamasak bile bazı menkıbe ve ifadelerinden yola çıkarak zâhid-sûfî ayrımı yapmıştır diyebileceğimiz sûfiler de vardır; Ma’rûf-i Kerhî gibi. Rivayete göre o, vefatından sonra görüldüğü bir rüyada zühd ve takvâsından dolayı değil; Ali b. Musa Rıza’ya hizmet hariç bütün işlerden el etek çektiği için Allah’ın kendisini affettiğini söylemiştir.⁸³² Kerhî’nin ifadelerinden zühdün ötelendiği gibi bir mana çıkarmak mümkün olsa da gerçekte bir nedensellik eleştirisiyle karşılaşmaktayız. Zira devamlı bir zühd yaşamı olmasına rağmen; affedilme vesilesi bir başkasına hizmet olmuştur. Ma’rûf’la ilgili şunu da belirtelim ki: Kuşeyrî, ondan haller ve makâmlardan bahseden ilk kişi olarak söz etmiştir;⁸³³ ancak kaynaklarda bunu pekiştirecek herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Zâhid ve sûfî ayrımı bağlamında Kerhî’den yaklaşık bir asır sonra

⁸²⁸ Attâr, *Tezkîre*, 465.

⁸²⁹ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/64-65; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/42-43.

⁸³⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 188; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 106.

⁸³¹ Serrâc, *el-Lüma*, 249; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 214.

⁸³² Attâr, *Tezkîre*, 415; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 49; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 99.

⁸³³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 116; Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühd Tasavvuru”, 12.

gelen Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'den de bahsedilmelidir. Onun “îsâr” anlayışı üzere bir mezhep kurduğu ve bu mezhebin esasının tasavvufu fakirlikten, sûfilîği dervîşlikten üstün tutmak olduğu nakledilmiştir. Bu meyanda onun tasavvufu zühitten ayırttığı sonucuna rahatlıkla gidilebilir. Lakin Hücûrî'nin ifadesiyle en-Nûrî'nin yolu mücahedeye devam, nefse müsamahanın terkine dayanmaktadır.⁸³⁴ Ayrıca kaynaklarda uzun yıllar cehdettiği nakledilmiştir.⁸³⁵ O halde en-Nûrî, ömür boyu ya da uzun vadede uzleti reddetmiş olsa da uzleti bütünüyle reddedenlerden değildir. Burada dikkat çekici bir husus da: en-Nûrî'nin îsâr, uzlet ve sohbet gibi kavramları kullanırken; zühdü bunlarla birlikte zikretmemiş olmasıdır. Bu durum, H. 290'larda tasavvufî kavramların ayırtılmasının yaygınlaştığına işaret etmektedir. Ancak kavramsal belirsizlikler henüz sonlanmış değildir; zira en-Nûrî'nin: “Tasavvuf nefsin her türlü hazzını terk etmektir”⁸³⁶ cümlesinde zühdün bir niteliği, tasavvufu tarif etmekte kullanılmıştır. Belki bu tarifi mübtedîler için yapıldığı söylenebilir. Yine de anlamsal olarak zühd ve tasavvuf birlikteliğinin devam ettiği inkâr edilemez.

Hâsılı H. 300 öncesi tasavvuf ehlinin zâhid-ârif/sûfî ayırımına dair söylemleri, zühd-tasavvuf ayırımı yapmak için elverişli değildir. Zira onlar, zühd ve tasavvufun ayrılmaz bir bütün olduğunu kimi zaman sözleriyle kimi zaman da zâhidâne yaşamlarıyla ortaya koymuşlardır. Bu minvalde müsteşrikler başta olmak üzere pek çok araştırmacı, yukarıda birkaçına yer verdiğimiz bazı sûfîlerin zühd ve tasavvuf ayırımı yaptığına dair görüş bildirmişlerdir. Fakat biz, bu durumun adı geçen sûfîlerin birkaç söz veya menkıbesinden hareket etmekten kaynaklandığını düşünmekteyiz. Oysaki bahis mevzu sûfîlerin bir bütün halinde söz ve menkıbelerine bakıldığında meselede bir yanlış anlaşılma olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yanlış: Bâyezîd'in: “Zühd çeşitleri arasında zâhitlerin tanımadıkları bir zühd vardır”⁸³⁷ sözünde işaret ettiği gibi sûfîlerin tasavvuf ehli zâhitleri sûfî görmedikleri yanlışlığıdır- ki gerçekte onlar, zühd kategorisine dâhil edilen dindarları tasavvuf ehlinden saymamışlardır. Burada şuna dikkat çekelim ki: Sûfîler, dindarları zühdün emâresi kabul ettikleri

⁸³⁴ Hücûrî, **Hakikat Bilgisi**, 195; Attâr, **Tezkîre**, 572.

⁸³⁵ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 573-574; Câmî, **Nefehât**, 216.

⁸³⁶ Sülemî, **Tabakât**, 91; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 83; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 119.

⁸³⁷ Attâr, **Tezkîre**, 260

yaşamlarından dolayı değil; bilakis zühhd anlayışlarından dolayı eleştirmişlerdir. Nitekim sûfî ve zâhid arasında yapılan ayrım, neredeyse tasavvufun ortaya çıkışıyla birlikte başlamıştır; yani sûfîler başından beri kendilerini diğer ‘zâhitler’den ayrı görmekteydi. Lakin fiilen zühhd uygulamaları azalmaya yüz tutunca pratikte sûfîler ve dindar ‘zâhid’ler (yani âlim, âbid, vâiz ve bekkâûndan olanlar) arasındaki fark azalmış; teoride ise bu fark devam etmiştir.

Bazı araştırmacılar, zühhd ve tasavvuf dönemlendirmesi yapmaktan kaçınarak zâhid ve sûfî farkını zühhdün makâm olarak görülmesiyle izah etmiştir. Söz gelişi M. Fazıl Tekinel’e göre

“Sûfî-zâhitlerin hayatında zühhdün baskın olduğu evrede söylediği sözlerde zühhd teması baskınken, hayatının diğer döneminde bu cümleler gittikçe tasavvufî bir muhteva kazanabilmektedir. Bu sebeple zühhd bir dönem olarak değil de bir makâm olarak telakkî edilirse sûfîlerin zaman içinde sarf ettikleri sözlerdeki farklılaşma da açıklanabilecektir.”⁸³⁸

Bu yaklaşımda tarihsel değil; fakat sülûkta zühhd ve tasavvuf evresi şeklinde bir ayrımla karşılaşmaktayız. Yani sâlik, zühhd makâmını geçtiğinde tasavvuf hâline vâsıl olmaktadır. Şöyle ki nefis tezkiyesine başlayan kişi, zamanla nefsin sıfatlarının değiştiği ve uyguladığı riyâzetin kendisine zor gelmediği bir aşamaya gelince; açlık veya cinsel perhiz uygulaması çoğunlukla nihayete erecektir.⁸³⁹ Bir başka deyişle açlık ve cinsellik konusunda kendisini terbiye etmiş biri için aç kalmanın artık gereği kalmamıştır;⁸⁴⁰ çünkü uygulanan zühhd yöntemi bir erdem ve ahlâk haline dönüşmüştür. Bu konuda Tekinel, yıllarca cinsel perhiz yapan Bîşr-i Hâfî’nin: “Bir kadına mı bakıyorum ya da bir duvara mı? Artık bir şey hissetmiyorum.”⁸⁴¹ sözünü misal vermiştir. Ancak belirtilen görüş ve örneklerin çelişkiler içerdiğini ve problemli olduğunu belirtmeliyiz. Bu problemlerden *birincisi*: Zühhd evresini geçtikten sonra sâlikin zühhd ile işigali kesilmekte midir? Eğer böyle ise Bîşr örneğinde olduğu gibi neden bekârlık ve açlık hallerini sürdüren sûfîler olmuştur? Öte yandan açlık veya diğer zühhd halleri bir erdeme dönüştü ise bu durumda zühhd ortadan kalkmış değil; bilakis zorlanmaksızın yapılan bir eyleme dönüşmüştür demeliyiz. Belki burada

⁸³⁸ Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühhd Tasavvuru”, 13-14.

⁸³⁹ Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühhd Tasavvuru”, 26.

⁸⁴⁰ Salihoğlu, **İlk Dönem Sûfîlerinde Bir Nefs Terbiyesi Yöntemi Olarak Açlık**, 38-39.

⁸⁴¹ Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühhd Tasavvuru”, 26-27.

Bâyezid’le ilgili şu nakil zühdün sülûkun başında olduğuna dair delil getirilebilir: Bazı insanlar “Bize zühd ve ibadeti emrediyorsun ama kendin fazla âbid ve zâhid değilsin” deyince Bâyezid: Zühd ve ibadet benden (korkup) paramparça olmuşlardır” demiştir.⁸⁴² Binâenaleyh menkıbede kastedilen zühdün uzlet olması kuvvetle muhtemeldir- ki Bâyezid’in başlangıçta uzun bir müddet uzlet yaşadığı rivayetlerde geçmektedir. Lakin uzletinden sonra evlendiği ya da (Yahyâ b. Muâz gibi) gösterişli kıyafetler giydiği ya da lezzetli yiyecekler yediği vs. haberlere rastlamış değiliz. Dolayısıyla bekârlığı tercih ve gösterişin terki gibi bazı meselelerde Bâyezid’in zühdünün (tercih ve zorlama olmaksızın) erdeme dönüştüğü söylenebilir. Bu maddeyle ilgili ayrıca Cüneyd’in mübtedîler için evlilik ve ilimle iştigali uygun görmemesi, onun zühdü mübtedîlere tahsis ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁴³ Fakat bu uygulamayı her sûfî, müridleri için önermiş değildir; örneğin Ebû Bekir el-Kettânî veya Yahyâ b. Muâz gibi. Ayrıca buradan Cüneyd’in müntehliler için zühdü gerekli görmediği anlamına gitmek de zorlama olacaktır; zira elimizde bunu teyit edici başka bir veri yoktur. *İkincisi*: Bâyezid veya Şiblî gibi verilen örneklerde onların başlangıçta (zühd evresinde) değil; sonradan tasavvufî cümleler söyledikleri ileri sürülmüştür.⁸⁴⁴ Lakin bu konuda; yani bu cümlelerin sülûkun hangi evresinde söylendiğine dair haberler yok denecek kadar azdır. Bu meyanda Bâyezid’le ilgili haber ise zikredilen iddianın tam aksinedir. Şöyle ki Cüneyd’e göre Bâyezid şathî sözlerini başlangıç evresindeyken söylemiştir.⁸⁴⁵ Dolayısıyla erken dönem tasavvufta zühdün sülûkun sadece başlangıç aşaması kabul edildiğini söylemek ve buradan hareket etmek pek mümkün değildir. *Üçüncüsü*: Kimliği bilinmeyenler başta olmak üzere ömrünün büyük bir kısmını uzlette geçiren sûfilerin nereye yerleştirileceği problemi ortaya çıkmaktadır. Şayet bunlar, zühd evresini geçememiş şahıslardır dersek; yine zâhid ve sûfî ya da zühd ve tasavvuf ayırımına gitmek icab edecektir. Özetle bu yaklaşım dönemlendirme probleminin çözümünde zayıf kalmaktadır. Bu noktada tasavvuf ehlinde fiilî zühd yaşayanların da sûfî olduklarını; çünkü teoride erken dönem sûfileri arasında fark olmadığını yineleyebiliriz. Belki burada sûfiler arasında bir

⁸⁴² Attâr, **Tezkîre**, 264.

⁸⁴³ Bkz. Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühd Tasavvuru”, 26.

⁸⁴⁴ Bkz. Tekinel, “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühd Tasavvuru”, 26-27.

⁸⁴⁵ Serrâc, **el-Lüma**, 459-460; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 449.

derecelenmeden söz etmeliyiz. Buna rağmen âlem ve insana dair görüşlerinde ciddi farklar olmayan -tabakatlarda adı geçen- tasavvuf ehli, bir bütün olarak sûfî dairesinde yer almıştır.

1.3. Bir Makâm Olarak Zühhd: Tasavvuf ve Zühhd Özdeşliğinin Sona Ermesi

Tasavvufun ilk evrelerinde ortaya çıkan kontrolsüz ve bireysel hareketler, III/IX. asır ortaları itibariyle denetim altına alınmaya başlanmıştır. Zira bu aşırılıklar, meşrûiyetini dine dayandıran tasavvufu zor durumda bırakmıştır. Bu sürece zühhdün tasavvufun kendisi olduğu anlayışının bertaraf edilerek tasavvufun bir parçasına dönüştürülmesi de eşlik etmiştir. Bu iki hâdisenin meydana gelmesinin birçok nedeni olmakla birlikte bunların en büyüğü Sünnî düşüncenin tasavvufa nüfûz etmesidir. Sünnîleşmenin tasavvufu zabt u rapt altına almada etkisi bârizken; zühhd ve tasavvuf özdeştir anlayışının nihayetlendirilmesinde etkisi belirsiz olmuştur. Binaenaleyh başlangıçta zâhir ve bâtın boyutlarıyla tasavvufu temsil eden zühhdün zamanla sadece pratik (yani riyâzet ve mücâhede) kısmının zühhd olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. Buna mukabil zühhten -tevekkül, rıza, fakr vb.- bâtına yönelik unsurlar çekilmiş ve her biri ayrı birer makâm veya hâl olarak nitelendirilmiştir. Böylece her riyâzet ve mücâhede ehli, tasavvuf ehli olarak görülmemiştir. Bilakis her tasavvuf ehli, fiilen zâhid olmasa bile bâtında zühhdü yaşamakla zâhid kabul edilmiştir. Bu bağlamda aşırılıklar geride bırakılarak kalben zâhitlik öne çıkarılmıştır diyebiliriz. Ancak bu durum, katı zühhd yaşamından tamamen vazgeçmek anlamına mı gelmektedir, yoksa bu yaşam tarzları, örtük de olsa faziletli görülüp muhafaza mı edilmiştir? Meselesi çeşitli açılardan aşağıda tartışılmıştır.

1.3.1. Sünnîlik ve Zühhd İlişkisi

Fil-hakîka tasavvufun tarih sahnesine çıkması zühhdle olmuştur; ancak tasavvufun (ilimleşme sürecinde) gelişim evreleri zühhdün eleştirilmesi üzerine ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda aşırı zühhd yaşamları eleştirilmiş; bunun yerine fiiliyatta dindarlığa yakın bir zühhd hayatı, sûfîlerde hâkim olmuştur. Bu değişimde Sünnî düşünce büyük bir paya sahiptir. Çünkü zühhd ve zühde bağlı pek çok mesele, Sünnî

perspektiften değerlendirilmiş ve böylece zühd hayatlarından ortaya çıkan olumsuzluklar giderilmeye çalışılmıştır.

Sünnî sûfiler, zâhitliğin boyutlarını dindarlığa çekerken yumuşak bir geçiş yapmışlardır. Örneğin “zühd, mülkten arınmaktır” diyen Cüneyd-i Bağdâdî, aynı zamanda “zühd, elde olmayanın kalpte olmamasıdır” der.⁸⁴⁶ Burada vurgu kalbin mal-mülk (yani dünya) sevgisinden hâli olmasına yapılmıştır- ki bu anlayış Cüneyd sonrası takipçilerinin nişânesi olmuştur. Onlara göre bu durum zühdün özü ve hakikatidir.⁸⁴⁷ Bahis konusu geçişi daha keskin bir dille yapanlar da olmuştur; örneğin ne âhiret ne de dünya işlerinin terk edilemeyeceğini söyleyen Muhâsibî gibi!⁸⁴⁸ Bu şekilde zühtte itidal sağlanmak istenmiş ve bu doğrultuda pek çok tasavvuf ehli, örneğin tevekkül, tefvîz ve teslîm bahislerini kesb ile uzlaştırmaya çalışmıştır; Yahyâ b. Muâz, Ebû Bekir el-Verrâk ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi! Onlar, çalışıp kazanmanın tevekküle aykırı olmadığını belirtmiş; hatta Allah’ın takdir ettiğine karşı kalb sükûn içinde olduğu sürece çalışarak yapılan tevekkül, çalışmadan yapılan halvetten daha iyidir, demişlerdir.⁸⁴⁹ Öte taraftan H. 300 öncesinde kesb taraftarı sûfilerin sayısı artsa da mal biriktirmede müsamahalı davranan herhangi bir sûfiye rastlamış değiliz. Fakat sonraki dönemlerde bazı şartlarla birlikte mal biriktirmenin tevekküle zarar vermediğini ifade edenler olmuştur.⁸⁵⁰ Kesbe eşlik eden bir durum olarak kanaat anlayışında da değişim yaşanmıştır. Söz gelimi Ebû Said el-Harrâz, kanaati kalbin her türlü ihtiyaçtan hâli olması olarak tarif etmiştir. Bir başka deyişle kul, Allah’ın kendisine seçtiğine razı olursa kanaat ehliendir.⁸⁵¹ Böylece kanaat anlayışı, Sünnî düşünceye yaklaştırılmıştır.

Sünnîliğin etkisiyle en büyük değişimlerden biri uzlet anlayışında olmuştur. Bu meyanda uzlet, insanlardan uzaklaşmakla değil; bilakis insanlar arasındayken yaşanır,

⁸⁴⁶ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 220-221; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 209, 210.

⁸⁴⁷ Söz gelimi Mekkî, zâhidin gözünde dünyanın değeri basitleşip küçüldüğünde o kişinin tam zâhid olacağını ifade etmiştir. Bu hale ulaşan kişi, dünyayı nefsi için değil; Allah için terk etmiştir. Bkz. Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 386; Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, 2/445-446.

⁸⁴⁸ Attâr, **Tezkîre**, 352; Sülemî, **Tabakât**, 29.

⁸⁴⁹ Bu manada sözler için bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 10/65-66; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/44; Cevzî, **Sıfatü’s-safve**, 4/91; Cevzî, **Allah Dostları**, 981; Attâr, **Tezkîre**, 462, 550, 651.

⁸⁵⁰ Örneğin Mekkî’nin görüşleri için bkz. Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 445; Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, 3/86.

⁸⁵¹ Harrâz, **Risâleler (Kitâbu’l-Hakâik)**, 90.

görüşü yaygın hale gelmiştir. Böylece fiilen uzlet uygulamaları niceliksel olarak azalmaya yüz tutmuştur. Bu görüş sahiplerine göre gerçekte uzlet, vatandan ayrılmak değil; kötü huyların terk edilmesi ve kalabalıklar içinde Allah ile hemhal olabilmektir. Sehl b. Abdullah'ın otuz senedir halk, kendileriyle konuştuğumu zannetmekte⁸⁵² demesi bu halin bir yansımasıdır. İnsanlardan uzun müddet ayrı kalmayı eleştirenlerden biri de Serî es-Sakâtî'dir. Ona Lükam dağından bir pirin selamı iletildiğinde: "O pîr dağda mı ikamet ediyor? Meşgul olacağı bir işi yok mu? Er, pazar ortasında işi gücü ile meşgul olmalı, ama bir lahza bile Hakk'tan gâib olmamalıdır"⁸⁵³ diyerek uzleti hoş karşılamadığını beyan etmiştir.

Uzletle birlikte anlamsal değişime uğrayan bir başka kavram 'sefer'dir. Ekseriyetle ilk sûfîlerde görülen günlerce (ya da aylarca) aç ve susuz bir halde çöllerde dolaşma vâkıâları, zamanla eleştirilir olmuştur. Ancak tabakât ve tasavvufî eserlerde H. 300 öncesinde seferle ilgili çok az eleştiriye rastlamaktayız. Bu meyanda eleştirisine rastladığımız isimler: Ebû Tûrab en-Nahşebî ve Ebû Bekir el-Verrâk'tır. Ebû Tûrab, hevâ ve hevesle yapılan seferleri bâtil saymış; aynı doğrultuda Verrâk, himmet ile duymak için dilin susması ve ayakların kırılması gerekir demiştir.⁸⁵⁴ Bunlara -doğrudan bir eleştiri olmasa da- Yahyâ b. Muâz'ın dünya sevgisi oldukça çöllerin aşılmasının bir değeri yoktur mealindeki sözleri de eklenebilir.⁸⁵⁵ Böylece sefer kavramı, artık uzun ve ıssız mekânlarda dolaşmak değil; kişinin hevâ, heves ve kötü huylarından arınmak ya da terk etmek anlamında kullanılır olmuştur.

Zührtle ilgili en radikal değişim 'ilmin terki' meselesinde olmuştur. Ancak bu değişim asıl itibariyle H. 300'lere aittir. Daha öncesinde sadece birkaç sûfînin ilmin gerekliliğini vurguladıklarını görmekteyiz. Sakatî ve Verrâk bu isimlerdendir. Sakatî'ye göre kişi zühhte amacına ulaşmak için hadis öğrenmelidir; aksi takdirde gevşeklik gösterecektir. Verrâk ise kelam ve fıkıh bilgisi olmadan zühdün bid'ate dönüşmesi kuvvetle muhtemeldir, demiştir.⁸⁵⁶ Bu meyanda ilmî faaliyetlere yönelik iki

⁸⁵² Kelâbâzî, **et-Ta'arruf**, 162; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, 209.

⁸⁵³ Attâr, **Tezkîre**, 417.

⁸⁵⁴ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 451, 650.

⁸⁵⁵ Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/93; Cevzî, **Allah Dostları**, 979.

⁸⁵⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/236; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/353; Sülemî, **Tabakât**, 27, 131; Attâr, **Tezkîre**, 654.

maksatla ortaya çıkmıştır. *Birincisi*: Hicri III. asır sonlarına doğru tasavvufun dînî ilimler arasında yer alma çabasıdır. *İkincisi*: Çevrede dînî emir ve yasakları bilmeyen mübtedîler ya da bunların “mükellefiyeti bizden düştü” diyen ibâhî (mistik ve heretik) grupların artmasıdır. Nitekim önceki bölümlerde dînî bilgisi zayıf olan ve bu yüzden dikkate alınmayanlar ile sonradan ilmî faaliyetleri terk eden sûfilerden bahsetmiştik. Fakat mutasavvıflar, bu vasıflarda olan ilk sûfileri Sünnî daireden çıkarmamıştır. Buna karşın bazı şekilci kimseler, tembellikleri ya da itibar kazanma amacıyla ilk sûfileri taklit ettikleri için tasavvuf dairesine alınmamışlardır. Çünkü bunlar, yakînden sonra şeriata gerek olmadığı iddiası taşımaktadır. Bu tür iddialar karşısında mutasavvıflar, dînî emir ve yasakları yerine getirmek için ilim öğrenmeyi zarûrî görmüşlerdir. Ancak zâhir ilmi dedikleri bu ilmin zarûret boyutu Yahyâ b. Muâz’ın işaret ettiği gibi yola girmenin, yani emir ve yasakları bilme ve yapmanın ötesine taşınmamıştır.⁸⁵⁷

Hâsılı fakirlik, zühd, takvâ ve terk gibi kelimeler lafzen olmasa da anlamsal kullanımlarında (daralma ya da genişleme şeklinde) bir değişime uğramışlardır. Bir sûfinin her şeyi olsa da fakir, zühd ve takvâ ehli sayılması bu durumun bir göstergesidir. Böylece sûfilerin bazı söz ve uygulamalarından ortaya çıkan zâhir ve bâtın, şariat ve hakikat, akıl ve kalp gibi birbirine tezat görülen hususlarda uzlaşma yoluna gidilmiştir. Bu da ancak “zâhitliğin ayrışmasına yol açan iddialarını boşa çıkartacak şekilde, şehre dönmekte bulunmuştur. Bu, artık kesb, evlilik, sosyal hayattan uzaklaşma, bilgi üretmek vb. bütün bu hususların uzlaşma içinde ele alınması demektir.”⁸⁵⁸ Bu kapsamda şehirde olmasına rağmen katı zühd yaşayanların da bâdiyede yaşayanlarla aynı minvalde düşünülmesi gerektiğini ifade edelim. Zira “şehre dönmek” tabirini şehirde sosyal ve entelektüel faaliyetlere katılan dindar bir Müslüman gibi yaşamak anlamında kullanmaktayız. Bütün bu durumlar, erken dönem mutasavvıflarının bir çelişkisi olarak görülebilir. Bu çerçevede tasavvuf, iddialarından vaz mı geçti? sorusunun cevabına evet veya hayır demek mümkündür. Evet’tir; çünkü tasavvuf, fiiliyatta şehre dönüp halka karışmakla ve fıkıh ve kelamın dışına çıkmayı reddetmekle geri adım atmıştır. Hayır’dır; çünkü bhusus ilk sûfilerin katı zühd

⁸⁵⁷ Sülemî, *Risâleler*, 60

⁸⁵⁸ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu,” 18.

yaşamları ve sözleri- ki bunlar, şatahat denilerek geri çekilmiş olsa da- hiçbir zaman tasavvuf dairesinden çıkartılmamış ve sûfiler, müntehî cihetiyle zahidâne yaşamlarını yer yer devam ettirmiştir. Böylece erken dönem tasavvuf iddialarını şatahat denilen söz ve davranışlarda muhafaza etmiştir. Daha açık ifade edersek; -Cüneyd ve Harraz gibi sünnî yönüyle bilinenler de dâhil- erken dönem sûfileri, marifete ulaşma yönteminde ulemâyla hiçbir zaman uzlaşmış değildir. Nitekim şimdiye kadar yer verdiğimiz misallerden anlaşıldığı gibi onların gerek yaşamları gerekse sözleri bizi böyle bir sonuca ulaştırmaktadır.

1.3.2. Tasavvufta Zühdün Makâma Dönüşmesi

Literatür açısından tasavvuf ve zühdün ayrıştırılması esasen Bağdâdî takipçisi mutasavvıflar tarafından gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Bağdâdî ve çağdaşı sûfiler, her ne kadar tasavvuf ve zühd ayrımını belirginleştirip yaygın hale getirmiş olsalar da teknik açıdan zühdü tasavvufta bir makâm olarak ele alanlar müellif mutasavvıflardır. Bununla birlikte H. 300 öncesi haller ve makâmlardan sistematik bir şekilde bahsettiği zikredilen (Serî es-Sakatî gibi)⁸⁵⁹ birkaç isme rastlanabilir; ancak bu sûfiler hakkında elimizde konuyu teyit edici yeterli veri olmadığını belirtmeliyiz. Bu çerçevede Ebû Said el-Harrâz, istisna tutulabilir; çünkü eserlerinde zühd ve diğer tasavvufi kavramlara açık ve ayrıştırıcı bir şekilde yer vermiştir. Ayrıca zühd, havf ve şevkin ayrı birer makâm olduğunu belirtmiştir.⁸⁶⁰ Buna rağmen; haller ve makâmlar şeklinde sistematik bir sıralamaya gitmediği için bu konuda o, H. 300 sonrası mutasavvıflarla aynı cenahta değildir. Bununla birlikte H. 300 öncesinde yapılan kavramsal ayrıştırmalar mutasavvıfların temel dayanak noktaları olmuştur. Bu meyanda Serrâc'a gelene kadar zühdün makâm olarak görüldüğünün tespiti yapmak veya tasavvufi kavramlar hakkında bir değerlendirmede bulunmak mümkündür ve fakat ilk sûfi sözlerindeki belirsizlikler nedeniyle bu değerlendirmeler zayıf kalmaktadır. Buna mukabil mutasavvıfların eserleri üzerinden geriye dönüldüğünde tasavvufi kavramların tespiti daha güçlü yapılabilir. Nitekim bu şekil bir okumayla zühdün (riyâzet olarak) anlamsal daralmaya uğrayarak tasavvufi makâmlar arasında

⁸⁵⁹ Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 176.

⁸⁶⁰ Harrâz, **Risâleler (Kitâbü'l-Ferağ)**, 78-79.

yerini aldığını; tasavvufun ise kuşatıcı bir kavram olarak yerini koruduğunu anlamaktayız. Bunu sadece haller ve makâmlar şeklinden yapılan tasniflerden değil; mutasavvıfların ifadelerinden çıkarmak da mümkündür. Söz gelişi zâhidin manevî fethi, riyâzetini geçmediyse; o kişinin sûfî ya da velî olması, neredeyse imkânsızdır,⁸⁶¹ ifadesi zühdün tasavvufta bir mertebeye indirildiğinin açık bir göstergesidir. Binâenaleyh ifadenin anlamsal olarak H. 290'lara ait olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle yukarıdaki cümle, selef Sünnî sûfîlerin sözlerinden devşirilmiştir, diyebiliriz.

Zühdün bir makâm olarak yeri mutasavvıflara göre değişmektedir; ancak genel itibariyle değerlendirmeler birbirine benzemektedir. Söz gelimi Serrâc zühdü üçüncü, Kelâbâzî ikinci, Kuşeyrî altıncı, Mekkî ise altıncı sıraya yerleştirmiştir. Bu bağlamda Hücvîrî, zühd konusunu husûsen ele almamıştır. Fakat eserindeki 'Fark (ve Dervişlik), Murakaa Giyme ve Sûfîlerin Fakr ve Gına gibi bölümler zühd kapsamında değerlendirilebilir. Buradan tekrar makâmların sıralanmasına dönersek; bu sıralamaların neye göre yapıldığı tartışmalıdır ve bu farklılığın nedenine cevap bulmak şu an için imkânsızdır. Sıralamada yer alan diğer makâmlara bakıldığında ekseriyetle zühd ile anılan ya da zühd ile eş anlamda kullanılan kavramlar olduğu görülmektedir. Ancak bunlar, süreç içerisinde zühd dairesinden çıkartılarak tasavvufta ayrı bir mevzu haline getirilmiştir. Buna rağmen tasavvuf eserlerinde takvâ, verâ, samt, sohbet, kanaat, rıza, tevekkül vb. kavramlar ile zühdün aynı anlamda kullanıldığı ifadelerle karşılaşmaktayız.⁸⁶² Bu durum, aralarındaki anlamsal farklılıklara rağmen; tasavvufi kavramların kesin bir biçimde ayrılamayacağının göstergesidir. Dolayısıyla aşağı yukarı bütün tasavvufi kavramların zühtle bir ilişkisini kurmak mümkündür.

Zühd kapsamında yer alan (yukardaki) her bir meselenin zühd ile ortak bir yönü olmakla birlikte bu kavramlardan bir kısmının zühdü aşan; bir kısmının da eksik kalan yönleri bulunmaktadır. Söz gelimi fakr, doğrudan zühd ile ilişkili bir kavram olsa da zühtten farklı, daha derin bir yöne sahiptir. Hatta bu bakımdan fakr, tasavvuf kavramına yaklaştırılmıştır. Bu meyanda fakirliğin işaretleri bazen zühdün manasıyla

⁸⁶¹ Hakîm et-Tirmizî, **Risâletü keyfiyyeti's-sülûk ilâ Rabbi'l-âlemîn**, thk. Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyyetü'l-Lübânîyye, 1993), 13.

⁸⁶² Bkz. Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 374; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/417-468.

bazen de tasavvufun manasıyla karışabilmektedir. Buna rağmen tasavvuf zühd ve fakirlikten; zühd de fakirlikten başka bir şeydir. Ancak “Tasavvuf” ismi fakirliğin manalarını da zühdün manalarını da ihtivâ etmektedir. Böylece tasavvuf, bütün hal ve makâmları ve diğer bütün kavramları içerisinde barındıran ilmin adı kabul edilmiştir.

2.1. Velâyet Düşüncesinde Zühd

Tasavvufun en büyük iddiası, velâyettir. Buna rağmen erken dönem tasavvufta velâyet meselesi, III/IX. asrın sonlarına kadar konuşulmuş değildir. Fakat bu durum, H. 300 öncesinde velâyet fikrinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira fenâ ve bekâ, vecd ve istiğrak, mahv ve gaybet gibi tasavvufî kavramlar, erken dönemde velâyetin dolaylı bir konuşması olmuştur. Öte yandan bu kavramların H. 200 ortaları itibariyle dile gelmesinden hareketle bazı tasavvuf araştırmacıları “zühd evresi” dedikleri Hicri ilk iki asırda velâyeti istilzam eden vecd ve fenâ gibi kavram ve düşüncelerin olmadığını; bilakis bu asırlarda sadece zühd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysaki erken dönemin velâyet iddiaları, en güçlü şekilde II/VIII. asır başları ilâ III/IX. asrın sonlarına kadar kendini göstermiştir. Fakat bunlar kısmen sözlü; daha çok da eylemde gerçekleşen iddialardır- ki bir bütün halinde bunlar “Şatahat” olarak tabir edilmiştir. Bir başka deyişle Şatahat dairesine sûfilerin açlık ve susuzluk, ıssız mekânlarda yaşamak veya seyahat etmek gibi uzlet halleri de dâhildir. Nitekim bu hâdiseler, III/IX. asır ve sonrasında vecd, cezbe, istiğrak ve fenâ gibi kavramlarla izah edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu bölümde velâyetin ne zikredilen kavramlarla ilişkisine ne de erken dönemde sûfilerin velâyete dair söylemlerine değineceğiz. Buna mukabil -konumuz gereği- velâyetin zühdle olan ilişkisini ele alacağız. Bu bağlamda öncelikle zühd, velâyetin yeter mi yoksa lazım sebebi midir soruları ya da zühd ve velâyet arasında bir telâzüm ilişkisi olup olmadığı tartışılmıştır. Daha sonra zühdün erken dönem velâyet anlayışında -müsbet ya da menfî yönlerden- ne gibi etkileri olduğuna değinilmiştir.

2.1.1. Bir Nedensellik Problemi Olarak Zühd: Sülûkta Zühdün Zarûreti Meselesi

Dînî düşünce içerisinde nedensellik denildiğinde ilk akla gelen ekol Mu'tezile'dir. Ardından Hâriciye ve Kaderiye ekolleri gelmektedir. Nitekim bu üç ekol, aralarında farklar olmakla birlikte iman ve ahlâkî konularda insanın mükellef fâil olduğunda mutabıktır. Onlara göre kişi bu mükellefiyetleri yerine getirdiği -ya da getirmediği- oranda ceza ve mükâfatla karşılaşacaktır. Zikredilen ahlâkî meselelere genel manada zühd de dâhildir. Önceki bölümlerde adı geçen ekollerin ilk temsilcilerinin dindarlık ve ahlâkî değerlere önem verdiklerinden söz etmiştik. Ancak ne Haricî ne de Mu'tezilî gelenek, zühd ve zühde dair mevzuları konuşmuş değildir. Bilakis bu konuları ele alanlar, sûfiler olmuştur.

Zühdü mesele edinenler sûfiler olsa da sûfî düşünceyi anlamak adına Ehl-i sünnet geleneğinden de bahsedilmelidir. Nitekim Sünnî ulemânın 'Fâil-i Muhtar Tanrı' ilkesi ve nedenselliğe karşı ortaya koydukları 'âdet' fikrinden hareketle ibadet etmek ve ahlâklı olmakla cennete girmek arasında doğrusal bir ilişki kurmadıkları rahatlıkla söylenebilir. Bir başka ifadeyle Ehl-i sünnet ilkece ne çok ibadet etmeyi ne ahlâkî erdemlere sahip olmayı cennete girmenin kat'î bir sebebi olarak görmemiştir. Fakat bunlar, Tanrı'nın hidâyet ve inâyeti için birer vesile kabul edilmiştir. Ehl-i sünnetin bu görüşü, erken dönem sûfilerinin kâhir ekseriyeti tarafından da kabul görmüştür.

Bir Sünnî düşünür, zâhidin âhirette mükâfat alacağını söylese bile hemen ardından bunun kesinliği bilinmeyip; sadece ümit edilmektedir, diyecektir. Öte taraftan ulemâ, ibadet ve ahlâkın bu dünyada bir neticesi olabileceği mevzusu üzerinde durmamıştır. Yani ulemâ, kişinin ibadet ve riyâzetinin henüz hayattayken karşılık bulup bulmadığını tartışmamıştır. Ancak onlar, genel manada zühdün (ve de velîliğin) faziletini kabul etmişlerdir. Tasavvufî gelenek ise ibadet, riyâzet veya zühdün hem dünya hem de âhiretteki karşılığını tartışmıştır. Böylece sûfiler, ulemânın nedensellik ve âdet kapsamında teoride yaptıkları tartışmaları sahaya (ya da vâkıâya) taşıyarak pratiğe dökmüşlerdir. Bu çerçevede sûfiler, zühdün daha çok manevî yolculuktaki; yani henüz dünyadayken ulaşılabilecek mânevî/bâtınî hal ve makâmlara

odaklanmışlardır. Bu, onları âhiretteki nimet ve cezalardan dolayı kendisini ibadete veren ve azla yetinen dindarlardan ayıştıran en önemli unsurdur diyebiliriz. Onlar zühd yaşamakla sadece uhrevî hayatta değil; aynı zamanda dünyadayken karşılığına - ki bu karşılık, âhirette meydana gelecek hallerin yaşanmasıdır- ulaşmayı arzulamışlardır. Bir bakıma bu durum, ertelenmiş olan mükâfatın hemen alınmak istemesi gibidir. Sahra, dağ ve sahil gibi ıssız mekânlarda azıksız- bineksiz uzun süre yolculuk etmenin nedenlerinden biri de budur. Örneğin Mâlik b. Dînâr'ın "kişi, eşini dulmuş gibi terk edip, köpeklerin izbelerine sığınmadıkça sıddıkların mertebesine ulaşmaz"⁸⁶³ sözünde mânevi bir mertebeye işaret edildiği için Mâlik'in sözü bu yönde okunmaya müsaittir.

Bu konuda tasavvufî gelenek için asıl problem, zühdün velâyete ulaşmak için zorunlu olup olmadığıdır. Araştırmalarımızda pek çok sûfinin tasavvufî yolda (sülûkta) açlık, uzlet, azla kanaat etmek gibi durumları olmazsa olmaz bir kâide gibi sunan cümleleriyle karşılaşmaktayız. Örneğin mârifeti neyle elde ettiği sorulan Bâyezid-i Bistâmî'nin "aç bir karın ve çıplak bir bedenle"⁸⁶⁴ diyerek karşılık vermesi gibi. Bu konuda Bâyezid'la ilgili başka örneklerde vardır. Mesela o, kırk yıl çile çekip riyâzet yapmasına rağmen; elindeki kırk testi ve eski bir abayı attıktan sonra kendisine bu yol için ruhsat verildiğini haber vermiştir.⁸⁶⁵ Bu sözlerde zühd ve tasavvuf yolu arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Aynı doğrusal ilişkiyi, Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'nin mücâhededinde görmekteyiz. Nakledildiğine göre o, yıllarca uzlet yaşamış ve çile çekmiştir. Yolu açılmayınca eve dönmüş ve evde kırk yıl daha kendini bukağıya vurarak yaşamıştır. Fakat yol yine açılmayınca 'mücâhede'yi riyâkârca yapmış olmalıyım' diyerek kendini kusurlu bulmuştur. Ardından nefis neye hevesleniyorsa- ki buna namaz ve oruç gibi ibadet etmek ya da yalnızlık da dâhildir- bunların tam tersini yaptığını ve böylece kendisinde esrar zuhur ettiğini ifade etmiştir.⁸⁶⁶ Bütün bunlardan tasavvufî yolda zühdün zorunlu olduğu sonucuna gitmek mümkündür.

⁸⁶³ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 2/359; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/199.

⁸⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, 39.

⁸⁶⁵ Attâr, *Tezkîre*, 252. Diğer bir misal için bkz. *Tezkîre*, 248.

⁸⁶⁶ Attâr, *Tezkîre*, 573-574.

Yukarıdaki isimlere İbrahim b. Edhem, İbrahim Setenbe'e, âbid ve bekkâûndan olan Abdülvahid b. Zeyd ile âbid ve ilim ehlerinden Yusuf el-Bennâ'yı (ö. 286/899) da ekleyebiliriz. Çünkü onların söz ve menkıbelerinde yüce bir şeref ve mârifete veyahut iyiler ve sıddıklar mertebesine ulaşmak için fakirlik, açlık, uykusuzluk, zillet, cehd ve ölümün vs. tercih edilmesi gerektiğine dair ifadelerle karşılaşmaktayız.⁸⁶⁷ Bu isimlerden Abdülvahid b. Zeyd'in Mu'tezilî görüşe meylettiğine dair bir yoruma daha önce yer vermiştik. Bu yorumdan hareket edersek; onun zühdü zorunlu görmesi normal karşılanabilir, ancak diğerleri için bunu söyleyemeyiz. Bu konuda yukarıya dâhil etmediğimiz Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu sözü de dikkat çekmektedir: “Biz tasavvufu lafla/dedikoduyla öğrenmedik. Açlıkla, dünyayı terk ederek, hoşlandığımız şeyleri bırakarak öğrendik.” Bu meyanda o, Zeyd b. Hârîse'yi misal vermiştir.⁸⁶⁸ Sadece bu sözünden yola çıkarsak Cüneyd'in sülûkta riyâzeti zorunlu saydığını söylemek icab etmektedir. Lakin bu son derece yanlış bir tespit olacaktır. Zira Cüneyd, Sünnî düşüncenin temsilcilerindendir ve bu bakımdan onun olaylar arasında zorunluluğu kabul etmesi mümkün değildir. O halde yukarıdaki cümleyi nereye hamledeceğiz? problemi çıkmaktadır. Bu sorunun yanıtından önce Cüneyd'in verdiği Zeyd örneğine değinmek gerekmektedir. Malum olduğu üzere Hz. Peygamber, Hârîse'ye önce nasıl sabahladığını sormuş; o da hakîki bir mümin olarak sabahladım (ki müşâhede halidir) demiştir. Ardından Hz. Peygamber: İmanın hakîkatinin delili nedir? diye sorunca Hârîse, riyâzet ve mücâhede halinden bahsetmiştir. Dolayısıyla bu rivayette mücâhededen sonra müşâhede değil; bilakis tersi bir durumla karşılaşmaktayız. Öyleyse buna binâen ve Cüneyd'in benimsediği görüş itibarıyla onun cümlesinden bir mücâhede zorunluluğu çıkaramayız.

Bu konu da zühdü makâmın en yücesi gördüğü belirtilen⁸⁶⁹ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî mutlaka söz edilmesi gereken bir isimdir. Hücvîrî'nin naklettiğine göre Sehl

⁸⁶⁷ Cevzî, **Allah Dostları**, 971; Câmî, **Nefehât**, 177; Sülemî, **Risâleler**, 37-38; Mekkî, **Kûtu'l- kulûb**, 147; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 1/384.

⁸⁶⁸ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/277, 278; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/436; Sülemî, **Tabakât**, 85; Attâr, **Tezkîre**, 519.

⁸⁶⁹ Mekkî bu konuda Sehl b. Abdullah'ın: “Bütün âlim ve abidlerin sevabı zâhidlere verilir, sonra da müminlere amellerinin sevapları taksim edilir” sözünü delil getirmiştir. Bkz. Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/501-502. Fakat bu sözde tasavvufî makamlar arasında değil; zâhid, âbid ve âlim kategorileri arasında bir mukayesede bulunulmuştur. O yüzden Sehl'in makâm olarak zühdü üstün görmesine temkinle yaklaşılmalıdır.

b. Abdullah, mücâhedeyi müşâhedenin illeti ve sebebi sayan bir sûfidir. Bu bağlamda Sehl, Hakkı idrak ve talebin bundaki etkisini öne çıkarmıştır- ki bu dünyada ne kadar cehdeder ve çabalarsan âhirette kurbet ve yakınlık hâsıl olacaktır. Bu durumda müşâhede mücâhedenin bir neticesidir.⁸⁷⁰ Kaynaklarda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin bu manada yorumlanabilecek pek çok sözüyle karşılaşmaktayız. Söz gelimi o, tasavvufu tanımlarken az yemek ve halktan firar etme unsurlarına yer vermiştir. Ona göre amelin sıhhatli ve ibadetin ihlaslı olması için fakr, açlık, kanaat ve zillet olmalıdır. Aynı şekilde o, keramet için kırk gün ihlasla zühd yaşamayı zorunlu saymıştır.⁸⁷¹ Bu noktada Tüsterî'nin Mu'tezilî düşünceye meyletmış olabileceği akla gelmektedir. Lakin ne tabakâtlar ne de tasavvufî eserlerde Tüsterî'nin Mu'tezile'ye yakın olduğuna işaret eden herhangi bir veriye rastlamış değiliz. Bilakis onun Sünnî mutasavvıflardan olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu doğrultuda fıkıhta Hanefî ya da Mâlikî olduğu haberleri de vardır.⁸⁷² Ancak Hanefî-Mu'tezilî şahıslar da olduğu için bu haberden hareketle Sehl'in Sünnî olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. Bununla birlikte Sehl, İbrahim b. Edhem ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıda geçen sözleri arasında genel itibariyle ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla Sehl'in sözlerinde bir belirsizlik kabul ettiğimiz takdirde diğer sûfilere de bunu taşımamız gerekecektir. Lakin diğer sûfiler üzerinden böyle bir mevzu tartışılmamıştır.

Meseleye yine Sehl b. Abdullah ile devam edersek; onun nedenselci zühd anlayışı aksine sözleri olduğu da belirtilmelidir. Örneğin demiştir ki: İlim haşyete, fiil verâya, verâ ihlâsa, ihlâs müşâhedeye, müşâhede ise mâsivâdan yüz çevirmeye dönüşmedikçe hiçbir şey tamam olmaz.⁸⁷³ Burada zühd (mâsivânın terki), müşâhedenin akabinde gelmiştir. Bir başka yerde Sehl, kulluktaki ilk makâmı, ihtiyârın terk edilmesi ve kudreti kendine nispet etmekten bîzar olmak şeklinde târif

⁸⁷⁰ Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 264

⁸⁷¹ Sehl b. Abdullah'ın sözleri için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 396, 398, 401, 403; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 147; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 1/384.

⁸⁷² Bu kapsamda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin Sünnî olması Tefsirinde Halku'l-Kur'ân (et-Tüsterî: 2004, 210) meselesinde Kur'ân'ın mahlûk olmadığını, Allah'ın kelâmı olduğunu savunmasından çıkarılmış olabilir. et-Tüsterî'nin Hanefî ve Mâlikî olduğu görüşleri için ise bkz. Abdurrezzak Tek, **Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar**, (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 144; Mustafa Öztürk, "Sehl et-Tüsterî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, 2009, 36/322.

⁸⁷³ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/195; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/286.

etmiştir. Dolayısıyla gerçek amel, ‘artık ben arındım’ düşüncesinden kurtulmaktır.⁸⁷⁴ Bütün bu sözlere bakıldığında Sehl’in mücâhedeyi müşâhedenin illeti gördüğüne dair yorumlar bulanıklaşmaktadır. Aynı bulanık durum, Bâyezid-i Bistâmî ve Ebu’l Hüseyin en-Nûrî için de geçerlidir. Zira örneğin Bâyezid, yukarıda geçen menkıbelerinin aksine “Kesble ve cehdle hiçbir şey hâsıl olmaz” demiş ve kendisindeki hali, iki âlem evveline dayandırmıştır.⁸⁷⁵ Bu çerçevede (namaz, oruç vb. şeyler) neyim varsa O’nun lütfundandır⁸⁷⁶ sözleri de onun en-determinist anlayışta olduğunu desteklemektedir. en-Nûrî’ye dönersek onun da cehdinin aksi yönde sözleri mevcuttur. Örneğin o, tasavvufun gelenek ve şekil olmadığı için mücâhede ile elde edilemeyeceğini; bilgi olmadığı için de talimle öğrenilemeyeceğini ifade etmiştir. Ancak evvelâ ârifin kalbinde bir nur peyda olmakta ve o nurdan dolayı kalp dünya ve içindekilerden yüz çevirmektedir.⁸⁷⁷ Mücâhede ya da zühdle mârifet ve vuslat hâsıl olur diyenlere karşı çıkanlardan biri de Ebû Said el-Harrâz’dır (ö. 279/ 892). Harrâz’a göre böyle düşünen kimse, beyhude işler yapan bir hayalpereste benzemektedir.⁸⁷⁸

Yukardaki rivayetlere eklenebilecek bir-iki menkıbe dışında aslında H. 300 öncesi tasavvufta zühd ve sülûk ilişkisi doğrudan dile getirilmemiş ve yeterince tartışılmamıştır. Belki buraya önceki bölümlerde yer verdiğimiz zâhid ve ârif/sûfîyi ayrıştıran cümleleri ekleyebiliriz -ki bunlar, her ibadet ve riyâzet ehlinin sûfî olmadığına işaret etmekteydi. Bu minvalde çok ibadet yapmak ve tasavvufî yolda ilerlemek arasında doğrusal bir ilişki olmadığına işaret eden sözlerle daha fazla karşılaşmaktayız. Bu bakımdan ibadetleriyle değil; doğruluk ve cömertlik gibi vasıflarıyla yüksek mertebelere ulaştığı belirtilen sûfî menkıbeleri öne çıkmaktadır. Bu durum, zâhitlerden çok ubbâdın Mu’tezilî düşünceye yakın olduğunun bir göstergesidir. Ancak aynı dönemde sayıca daha az da olsalar, zühde yönelen kişilerden zühd ve mücâhedeyi sebebe dönüştürenler olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda tasavvufun Sünnileşmesi öncesinde İbrahim b. Edhem, Şakîk-i Belhî ve Dâvûd-i Tâî

⁸⁷⁴ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 398, 399.

⁸⁷⁵ Attâr, **Tezkîre**, 250.

⁸⁷⁶ Beyazid’in sözleri için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 259, 250.

⁸⁷⁷ Attâr, **Tezkîre**, 584; Ahmet Subhi Furat, “Abu’l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi** 7/1-2 (1978), 349.

⁸⁷⁸ Cevzî, **Allah Dostları**, 610; Attâr, **Tezkîre**, 569.

gibi sûfilerin katı zühd yaşamlarından hareketle mücâhedeyi bir zorunluluk gördükleri ileri sürülebilir. Lakin rivayetlere göre onlar kalıcı ve değişmez bir halde sürekli açlık ve uzlet/halvet yaşamamışlardır. Kimi zaman onlar, insanlarla birlikte olmuş, kimi zaman yalnızlığı tercih etmiş, kimi zaman uzun süre a   kalmış, kimi zaman çeşitli yiyecekler yiyip giysiler giymiş, kimi zaman da Dâvûd-i T  i gibi kalan mirası kendileri için saklamışlardır. Ancak bu konuda tek istisna, kimliği belirsiz zev  ttır. Çünkü onların ömürlerinin çoğunu ıssız mek  nlerde geçirmesi ve açlık- susuzluk gibi halleri tercih etmesi, zühd hayatını zorunlu gördüklerinin alameti sayılabilir. Fakat görüşlerine dair elimizde veri olmadığı için haklarında kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Bununla birlikte alışkanlık ya da sebeplerin terki üzere uzlet ve yolculuk yapanların, yaşadıkları zühd hayatını da neden olarak görmeyecekleri kanaatindeyiz. Ancak tikelde kanaatimizin aksine v  k  l  ların yaşanması mümkündür. Söz gelişi Ş  k  k, bu yüzden Bâyezid tarafından eleştirilmişti.

Bu meselede Sehl b. Abdullah   zerinden Hücvîrî'nin dile getirdiği bir tarti  şma bulunmaktadır. Hücvîrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin dışındaki sûfilerin mücâhedeyi makbul ve nefsin terbiyesi i  in gerekleri görmelerine rağmen; Hakk'a vuslatın bir illeti olarak görmediklerini belirtmiştir. Her ne kadar Tüsterî'nin mücâhedeyi zorunlu gördüğü belirtildiği olsa da kaynaklarda Tüsterî'yi ciddi şekilde diğer sûfilerden ayırt edecek sözlerine rastlamadığımızı burada tekrar ifade etmeliyiz. Öte yandan Hücvîrî, iki görüş arasında sadece lafız farkı oldu  ununu düşünmektedir. Yani biri "arayan bulur" derken; öbürü "bulan arar" demi  ştir. Bulmanın sebebi talep ve aramaktır. Talebin ve aramanın sebebi de bulmaktır." Bu konudaki asıl tehlike, mücâhede ve riyâzet halinde iken bu hali görmektir (değer vermektir).⁸⁷⁹ Binâenaleyh Hücvîrî, bu konuda ortaya bulmak istese de   eli  şkiye d  ş  m  şt  r.

Hâsılı tasavvuf ehlinin sözleri arasında zühdün zar  retine götürecek pek çok cümleye rastlamak mümkündür. Fakat bu sûfilerin neredeyse tamamının paradoksal olarak zühdün zorunlu olmadığını doğrudan ya da dolaylı olarak belirten söz ve

⁸⁷⁹ Detaylar için bkz. Hücvîrî, **H  k  kat Bilgisi**, 264-268.

menkıbeleri de mevcuttur. Gerçekte bu çelişki, 'Fâil-i Muhtar Tanrı' ve 'mükellefiyet' arasında kalan Ehl-i sünnetin çelişkisidir.

2.1.2. Velâyet Anlayışını Sınırlayan Bir kavram Olarak Zühd: Varlığı Anlamada Zühdün Perde Olması

Tasavvufî gelenekte geç dönemlere kadar katı zühd uygulamaları devam etmiştir- ki bu zâhitler arasında Sünnî sûfiler de bulunmaktaydı. H. 300'lere doğru tasavvufun şehre dönmesiyle katı zühd uygulamaları azalmaya yüz tutmuş olsa da teoride zühd anlayışı ciddi bir değişime uğramamıştır. Bu süreçte değişim, terkin kalbe taşınmasında olmuştur. Bununla birlikte fiilî zühd yaşamları, tamamen ötelenmiş değildir. Zira zühd, erken dönem tasavvufta yöntemin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Öyle ki açlık ve uzlet gibi zühd meselelerinde eleştirisi olan sûfilerin bile (zaman zaman ve uzun müddet) inzivâyâ çekildiklerini görmüştük. Bu çerçevede erken dönem sûfileri için zühd neden bu kadar önemlidir? sorusu akla gelmektedir. Yanıt ise sûfilerin dünya ve nefis anlayışlarında aranmalıdır. Binaenaleyh daha önce yer verdiğimiz bu meseleyi hatırlamak sadedinde erken dönem sûfilerinin dünya algısından kısaca bahsedeceğiz.

Öncelikle Allah katında dünyanın bir sineğin kanadından daha az değerde olduğu mealindeki naslar, sadece sûfilerin değil; âbid, vâiz ve âlimlerin de dünya algısını şekillendiren başlıca saiklerden olmuştur. Bu kapsamda Mâlik b. Dînâr, Fudayl b. İyâz, Yusuf b. Esbât, Ebû Muaviye el-Esved, Ebû Bekr b. Ayyâş, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Ebi'l-Havârî gibi isimler, dünya ve içindekileri doğrudan kötöleyenler arasındadır. Söz gelimi onlar, dünyayı bir cîfe ve leşe, hayvan pisliği, bir çöplük ve köpeklerin toplandığı yer, tımarhane ya da hastane, çirkin ve kambur olan yaşlı bir kadına vs. benzetmişlerdir.⁸⁸⁰ Bunlara ilaveten Ebû Tûrab en-

⁸⁸⁰ Yukarıda sıralanan isimlerin bu manalarda sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/426, 465, 7/323, 611; Sülemî, **İlk Zahid ve Sûfiler**, 54; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 3/141, 151; Attâr, **Tezkîre**, 361, 437, 617; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 98; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 165; Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 377-379; Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, 2/426- 429.

Nahşebî, Ebû Hafs el-Haddâd, Amr b. Osman el-Mekkî, Cüneyd-i Bağdâdî vs. dünyayı önemsiz, küçük ve değersiz görmek gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸⁸¹

Tasavvuf ehlinin büyük bir kısmı, dünyanın derin ve tehlikeli bir deniz, bir büyücü; hevâ ve heves yeri, dert ve üzüntü, bela ve fitne, şer ve karanlık evi; kökü cehalet, dalları yeme, içme, giyim ve mal-mülk olan; meyveleri günah olan bir yer, hâsılı seni Allah'tan alıkoyan her şey olduğunu ifade etmişlerdir. Bu tehlikelere işaret edenlerden bazıları Mâlik b. Dînâr, Ebû Haşim es-Sûfî, Dâvûd-i Tâî, Zünnûn-ı Mısırî, Ebû Hafs el-Haddâd, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî'dir.⁸⁸² Bunlara Hz. Âdem'in dünyaya ceza olarak indirildiğini söyleyen Fudayl b. İyâz da eklenebilir.⁸⁸³ Neticede dünya, erken dönem sûfilere için menfî yönleri ağır basan, olabildiğince az istifa edilmesi gereken bir imtihan mahallidir. Bütün bu düşüncelerin sûfilere zühd anlayışında etkisi büyük olmuştur. Ancak şunun altını çizelim ki sûfiler ekseriyetle dünyayı menfî olarak tanıtmış olsalar da onlar, maddenin kötülüğü gibi felsefî bir anlayıştan hareket etmemişlerdir. Nitekim bu mevzu daha önce ele alınmıştı.

Tasavvuf ehli dünya ve içindekileri Allah ile arada bir perde kabul ettiği için uzak durulması gereken şeyler olarak görmüştür. Yani âlem, gayr olandır. Bu gayrdan uzaklaştıkça vuslat gerçekleşecektir. Dolayısıyla dünya sevgisi, onlar için şirk mahiyetindedir. O yüzden sûfilere sözlerinde dünyayı yerici birçok ifade yer almıştır. Bu şirkin (yani Tanrı ile araya giren gayrin: dünya ve benliğin) ortadan kalkması gerekmektedir.

Dünyayı aşılması gereken bir engel gören erken dönem tasavvufunun aksine vahdet-i vücudcu gelenek, bütün âlem ve içindekileri, Tanrı'nın birer mazharı olarak nitelendirmiştir. Çünkü sadece O (Tanrı) vardır ve âlem, O'nun suretine göre yaratılmıştır. Böylece dışta var olan âlem, Tanrı'nın tecelligâhı olmuştur.⁸⁸⁴ Diğer

⁸⁸¹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/230; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/343; Sülemî, **İlk Zahid ve Sûfiler**, 62, 117; Attâr, **Tezkîre**, 453; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 219; Kuşeyrî, **er-Risâlesi**, 210;

⁸⁸² Yukarıda sıralanan isimlerin bu manalarda sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/209, 5/623, 8/308, 428; Cevzî, **Allah Dostları**, 602, 844; Attâr, **Tezkîre**, 221, 344, 495; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/114; Mekkî, **Kûtu'l- kulûb**, 380; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/433.

⁸⁸³ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/90; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/214.

⁸⁸⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fütuhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 8/236.

tarafından dünya bütün ilahî isimleri kendinde toplayan yerdir ve dünyada bulunan her şeyin âhirette bir benzeri vardır. Sûfilerin keşfettiklerini sandıkları şey, aslında dünyadır. Çünkü dünyada görülen cennet, cehennem, kıyamet vs. dünyadadır. Bu bakımdan âhirette olan her şey dünyada da olmaktadır. Metafizikçi sûfilere göre dünyada âhirette bulunmayan bir ilave vardır ve bu yüzden dünya yaratılış bakımından daha tamdır.⁸⁸⁵ Bu yorumun bir yansıması olarak muhakkikler, Âdemin yeryüzüne indirilmesini bir kovulma ya da ceza olarak görmemişlerdir; bilakis onlar, bu inişin insanın halife olması için gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁸⁶ Bir başka deyişle yeryüzüne inmek, rütbenin izâlesi değil; insanın hakîki bir rütbeye ve kemâle ermesini iktiza eden bir iniştir. Böylece dünya, tasavvufi yolda artık bir engel olmaktan çıkmış; bilakis Hakk'a vâsıl olmanın (yani velâyetin) yolu olmuştur. Bu yorum, erken ve metafizik dönem tasavvuf arasındaki en önemli farklardan biridir.

Dünya (yahut âlem)den sonra erken dönem zühd anlayışını şekillendiren ikinci husus, nefistir. Sûfilerin nefis düşüncesi de dünyaya bakışlarına benzemektedir. Yani dünya gibi nefis (benlik) de gayrdır (mâsivâdır). Nitekim Ebû Sâid el-Harrâz ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, dünyayı nefis olarak nitelendirmiş ve dünyanın nefis ve arzulan her şey olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre insanın Allah'a muhalefeti, ruhuyla değil nefsiyle ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden nefsi dost edinmek, Allah'ı düşman edinmek anlamına gelmektedir. O halde âhiretten ve daha mühimi Allah'tan alıkoyan her şey gibi nefsin bağlarından da kurtulmak gerekmektedir.⁸⁸⁷ Bu çerçevede nefislerini (kendilerini) hor ve hakir görmede aşırı gidenler de olmuştur. Örneğin Fudayl b. İyâz, Huzeyfe b. Katâde, Zuheyr el-Bâbî, Zecle el-Âbide, Abdullah b. Dâvûd (ö.?) gibi. Aslında onları bu şekilde düşünmeye sevk eden kıyamet, sorgu ve sual gibi âhiretle ilgili hususlardan endişe duymak ve korkmaktır. Bu meyanda yukardaki isimlerden kıyamet gününü görmemek için köpek olarak ölmeyi, hatta köpekten daha

⁸⁸⁵ Bu kapsamda İbnü'l Arabî der ki: Allah ehlinde bir kısmı- ki kimseyi Allah'a karşı tezkiye etmem- şöyle der: 'Hakkın dünyada bulunuşu, ahirettekinden daha kâmilidir'... Dünyada insan, hiç kuşkusuz, ahirettekine göre ilahî niteliklerde daha kâmilidir. Çünkü burada insan nimetlendirme ve intikam gibi ilahî niteliklerle gözükürken ahirette bunlar insanda ortaya çıkmaz... Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 7/292-297. Ayrıca bkz. **Fütuhât**'ın muhtelif yerleri.

⁸⁸⁶ İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 7/98

⁸⁸⁷ Bu bağlamda bkz. Attâr, **Tezkîre**, 403; Harrâz, **Doğruluk Kitabı**, 28-29, 47; Harrâz, **Risâleler (Kitâbü'l-Ferağ)**, 76.

düşük olmayı ya da yaratılmamış olmayı yahut da bir duvarın tuğlası olmayı talep edenler olmuştur.⁸⁸⁸

Hücvîrî'nin naklettiğine göre sûfiler, nefsin kötü huy ve çirkin eylemlerin ortaya çıkmasının sebebi ve şer kaynağı olduğunda ittifak etmişlerdir.⁸⁸⁹ Bu doğrultuda Hak ile kul arasında 'dünya, insanlar, iblis ve nefis' olmak üzere aşılması gereken dört denizden söz eden Cüneyd-i Bağdâdî, nefis denizinden hevâ ve hevese muhalefetle, iblis denizinden ise kendinden/ben'den nefret etmekle kurtulmanın mümkün olduğunu ifade etmiştir. Nefsi kötülüğü emredici olarak nitelendiren pek çok sûfî gibi Cüneyd-i Bağdâdî de nefsi insanı helake düşürücü, düşmana, hevâ ve hevese yardımcı olan, çeşitli kötülöklere yol açan olarak görmüştür. Hatta ona göre küfrün esası, nefsin ve bedenın arzusunı tabi olmaktır; çünkü İslam latifesi ve nefis arasında bir yakınlık yoktur. Bu yüzden nefis sürekli yüz çevirmektedir.⁸⁹⁰ Bu menfî yorumların benzeri Cüneyd öncesinde Zünnûn-ı Mısırî, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Bâyezid-i Bistâmî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tarafından da yapılmıştır. Genel itibarıyla onlar, nefse uymayı (yani nefsi görmeyi), Hakk'a muhalefet olarak görmüş ve bunun bir hicap olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre nefis, hiçbir zaman Hakk'ın yolunda yürümeyen; ancak bâtil olanda sükûn bulan, emanete hıyanet eden; ancak rızayı arzulamayan hâin bir varlıktır. Bunlardan dolayıdır- ki et-Tüsterî nefsi puta benzetmiştir.⁸⁹¹ Nefisle ilişkili olarak bedene de ehemmiyet verilmemiştir. Söz gelimi Ebû Said el-Harrâz, Müminlerin ruhlarının bedenlerini kerih gördüklerinden bahsetmiş ve bedeni ruhun zindanı olarak nitelendirmiştir.⁸⁹² Dolayısıyla beden ve ruh karşıtlığı anlayışının yansımasını sûfilerin ruha mukabil nefis ve beden ortaklığında görmek mümkündür.

Esasen Fâil-i Muhtar Tanrı anlayışında olan sûfilerin nefsi bu denli büyötmeleri çelişkili ve şaşırtıcı bir durumdur. Ancak onların nefisle ilgili cümlelerinden hareketle (Hristiyanların şeytanı Allah'a denk bir düşman olarak

⁸⁸⁸ Zikredilen isimlerin sözleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/201, 202, 8/194, 199; Cevzî, **Allah Dostları**, 497, 932; Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 8/636, 644.

⁸⁸⁹ Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, 260.

⁸⁹⁰ Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî'nin söz ve görüşleri için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 541; Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, 263; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 257-262; Kuşeyrî, **Risâlesi**, 239-241.

⁸⁹¹ Adı geçen sûfilerin sözleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/251; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/299; Hücvîrî, **Hakikat Bilgisi**, 263.

⁸⁹² Harrâz, **Risâleler (Kitâbü'l-Ferağ)**, 76.

gördükleri gibi) nefsi Allah’a muhalif bir varlık gördüklerini de söyleyemeyiz. Bilakis onlar mâsivâ anlayışları gereği nefsi/benliği Hakk’a bir hicap (ya da sebep) kabul etmişlerdir. Bu nedenle nefsin tabiatını yok etmeyi değil; zapt u rapt almayı amaçlamışlardır. Zühdü dünyanın lezzetlerine giden yolu değiştirmek olarak gören Muhâsibî, bu süreçte nefsin yaratıldığı tabiatı unutup Allah’ın davet ettiği yola gireceğini ifade etmiştir.⁸⁹³ Bu yorumda nefis tahkir edilmemiş ve fakat zımnen tabiatının bozuk olduğuna işaret edilmiştir. Dolayısıyla nefsin gayr olması burada da geçerlidir.

Erken dönem tasavvufuna mukabil metafizik dönemde insan nefsi de Hakk’ın mazharlarından sayılmıştır. Bu anlayışta nefis kötü değil; nötr bir varlıktır. Söz gelimi nefsin aceleci ve hırslı olması ya da kıskanç ve kendini beğenme (ucub) halleri vs. nötr durumlardandır. Ancak nefsin bu nitelikleri, doğru yollara sevk edilmeye müsaittir. Bu bakımdan nefis katı değil; kırılgan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla tasavvufî yolda (velâyette) nefsin mutlak bir engel görülmesi söz konusu değildir.⁸⁹⁴ Bu nedenle nefsi terbiye etmek adına aşırı aç ve susuz kalma veya uykusuzluk gibi durumlar metafizik dönemde hoş görülmemiştir. Binaenaleyh İbnü’l- Arabî aç kalmayı değil; orucu öne çıkarmıştır. Çünkü mizacın düzgün kalması ve ayakta durması için nefse hakkı olan besin oruçla verilmektedir. Böylece açlığın terki, bir ibadete ve Allah’a ulaştıran yola dönüşmüştür. Bunun delili Hz. Peygamber’dir.⁸⁹⁵ Bu meyanda açlığı eleştiren Sünnî sûfîlerin muhakkiklerle benzer görüşte oldukları düşünülebilir. Lakin Sünnî sûfîlerin eleştirileri açlık yöntemine değil; bu konuda bilgisiz ve bilinçsizce hareket eden ibâhî ve heretik gruplara ya da mübtedîlere yönelik olmuştur. Buna mukabil tâkat ölçüsünce aç kalmanın mübah sayıldığını görmüştük.

Muhakkik sûfîler riyâzeti ikiye ayırmışlardır. *Birincisi*: Nefsin doğasından çıkmak anlamında “edep riyâzeti”dir. *İkincisi*: Amaç ve gayenin doğruluğu anlamında

⁸⁹³ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/85; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/81.

⁸⁹⁴ Bu konuda detaylar için bkz. **Fütuhât**’ın muhtelif yerleri ve Ekrem Demirli’nin **Fütuhât, Füsüs ve Konevî** dersleri, **Klasik Düşünce Okulu** You Tube kanalı,

⁸⁹⁵ Detaylar için bkz. İbnü’l-Arabî, **Fütuhât**, 7/227-229. Bu meyanda İbn Arabî şöyle demiştir: “Doğru hareket eden salık, dince belirlenmiş ölçüye ilave yaparak kendini bitap düşürmemelidir. Çünkü (Peygamber’e) uyarak bir ameli yapmamak bidat çıkararak bir işi yapmaktan hayırlıdır. Biz (Peygamber’e) uyduğumuzda aslın hükmüne göre hareket ederiz, çünkü varlığımız, bizi var edenin varlığına uyar. Bu mertebeyi bilenler de buna göre davranmalıdır...” İbnü’l-Arabî, **Fütuhât**, 7/228

“talep riyâzeti”dir- ki bu riyâzet ahlâkî güzelleştirilmekle ilgilidir. Birinci tür riyâzeti doğru bulmayan metafizikçi sûfiler, Allah’ın doğalar için kullanım yerleri belirlediğine işaret ederek riyâzetin de yaratıcının belirlediği yerlerde doğayı (tabiatı) sınırlamakla olduğunu dile getirmişlerdir. Bir başka deyişle riyâzet, doğayı sınırsızca değil; yaratıcının belirlediği ölçütlere göre kullanmaktır. Muhakkiklere göre Hakk’ın tasarrufuna göre doğanın kullanılması, aslında nefsin zelil kılınması ve kulluğa katılmasıdır.⁸⁹⁶ Öyleyse belirlenmiş ölçüyü değiştirmek doğru değildir. Bu çerçevede zühd, meydana gelmiş ya da sahip olunan şeyde mümkündür. Buna mal ve mülk arzusu da dâhildir. Yani kişi, yoksul olmasına rağmen para ve mal kazanma arzusu taşıdığı sürece zâhid değildir. Ancak kalben de dünyevî olanları arzulamayı terk eden zâhidin zühdünün Allah nezdinde bir değeri ve ilâhî tecellide bir etkisi vardır.⁸⁹⁷ Bu bağlamda Sünnî sûfiler de metafizikçilerle aynı taraftadır. Zira onlar da “kalben terk olmadığı sürece zühd olmaz” demişlerdir.

Erken dönem ve metafizik dönem tasavvufu kısmen birleştiren bir diğer konu ‘azimet ve ruhsatlar’dır. Zühd bağlamında azimet, açlık ve uzlet gibi riyâzet halleri ile ibadetlerin sürekli yapılmasıdır. Ruhsat ise bazı zamanlar zikredilen riyâzet ve ibadetlerin terk edilmesidir. Nitekim erken dönemden birçok sûfinin, kimi zaman çöllere çıkıp uzleti tercih ettiği, kimi zaman da şehirde halk arasına katıldıkları bilinmektedir. Uzun süre aç kalarak riyâzet yapan bazı sûfilerin de çeşitli ve lezzetli yiyecekler yediklerine dair haberler vardır, Ebû Hamza el-Bağdâdî gibi.⁸⁹⁸ Hâkeza eski ve yamalı kıyafetler giyen bazı sûfilerin zaman zaman gösterişli kıyafet giydikleri de olmuştur. Örneğin Ahmed b. Hadreveyh ve Şah Şucâ el-Kirmânî gibi.⁸⁹⁹ Erken dönem tasavvufunda görülen bu vâkıâlar iki şekilde yorumlanabilir. *Birincisi*: İnsanların dikkatini çekmemek ve övgüsünden kaçınmak (hatta yerilmek) amacıyla -bir süreliğine de olsa- halk arasında mücahede, riyâzet ve ibadeti terk etmek ya da gizlemek ve böylece sıradan biri gibi görünmektir. Bu tür davranışların temelinde zühdün (kimilerine göre dînin) riyâkârlığa dönüşerek iktidar ve kazanç devşirme aracı

⁸⁹⁶ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât*, 9/202-203.

⁸⁹⁷ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât*, 7/198.

⁸⁹⁸ Sülemî, *İlk Zahid ve Sûfiler*, 180.

⁸⁹⁹ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/359; 6/467; Cevzî, *Allah Dostları*, 855; Attâr, *Tezkîre*, 472; Câmi, *Nefehât*, 224; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 113.

haline gelme endişesi yatmaktadır. Feth b. el-Mevsîlî, Ahmed b. Hadreveyh, Bâyezid-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd vs. isimler zühd veya din cihetinden kerih görülen bazı davranışlarda bulunmuşlardır.⁹⁰⁰ Birinci maddeye zâhidin yapıp ettiklerinden dolayı kibir, ucub, riyâya vb. düşme tehlikesi de eklenmelidir. Lakin H. 130- 300 arasında bu konular nadiren dile getirilmiştir. Hatta Muhâsibî dışında⁹⁰¹ bu mevzu üzerinde duran olmamıştır diyebiliriz. Muhâsibî ise sâlikin azimete dayalı zühd ve ibadet yaşantısında bir değişiklik önermekten ziyade kalbe gelen kibir, ucub ve riyâkârca düşünceleri muhasebe ederek terk etmek gerektiğini belirtmiştir.

İkincisi: Sülûkta bir terbiye metodu olarak nefsin ülfet edip alıştığı zühd hayatından uzaklaşmaktır- ki bununla nefse muhalefet amaçlanmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin önce dükkânda çalışması sonra dükkânını kapatıp halvete çekilmesi ve halvette murakabe ve ibadetle meşgul olması, sonra da halka vaaz vermeye başlaması⁹⁰² yahut İbrahim b. Edhem'in Ebû İshak İbrahim'i önce dünyadan uzaklaşmaya, sonra çalışmaya ve kazancını fakirlere harcamaya sonra da yalnız kalıp tevekkül etmeye yöneltmesi gibi.⁹⁰³ Bunlardan hareketle erken dönem sûfilerinin mârifet ya da hakîkati elde etmekten ziyade nefse muhalefet maksadıyla ruhsatlara yöneldikleri söylenebilir.

Muhakkiklere döndüğümüzde onlar, azimet ve ruhsat meselesini mârifet bağlamında değerlendirmişlerdir. Nitekim İbnü'l- Arabî'ye göre azimetlerle birlikte kendi yerlerinde ruhsatlar vardır ve bu ruhsatları hiç yapmayanlar yanılğı içindedirler. Çünkü sürekli azimetle meşgul olan insanda ruhsatlarla ilgili bir zevk/mârifet kalmayacak ve ruhsatları uygulayanlara karşı sevgisi azalacaktır. Oysaki azimetlere de nefis eşlik etmelidir ve bu, ruhsatları yerine getirmekle mümkündür. Bu çerçevede azimet ve ruhsatın birlikte uygulanması, her iki durumda muhabbet birliğini görmeyi

⁹⁰⁰ Cevzî, **Allah Dostları**, 742; Attâr, **Tezkîre**, 431, 440, 487; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 185. Bu konuda Bîşr b. Hâris'in: Seni (övmemeleri için) hırsız sanacakları yerde bulunabiliyorsan öyle yap! (İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/348; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/506) sözü de örnek verilebilir.

⁹⁰¹ Detaylar için bkz. Muhâsibî, **er-Riâye**, 340-348, 431-440.

⁹⁰² Attâr, **Tezkîre**, 518-519.

⁹⁰³ Câmî, **Nefehât**, 176. Bu manada Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'nin nefis mücahadesi esnasında: "... Nefsim namaz veya oruçla başı hoşsa, halkla veya tek başına olmaya hevesleniyorsa bunun tam tersini yaptım..." (Attâr, **Tezkîre**, 573-574) ifadesi ile Ebû Hafs Haddad'ın Abdullah b. Muhammed'i eğitmesi de misal verilebilir. Bkz. Câmî, **Nefehât**, 193.

sağlamaktadır.⁹⁰⁴ Çünkü Tanrı, azimet halinde de ruhsat halinde de tecelli etmektedir. Öyleyse metafizikçilere göre kul, hangi durumda olursa olsun neyi yaptığıyla değil; neyi gördüğüyle değer kazanmaktadır. Bu durumda sadece azimetleri yapanlar, ruhsatlardaki mârifeti kaçırdıkları için Allah'ı bilmeleri de eksik kalmaktadır. Bunun ötesinde Hakkın azimet ve ruhsatlarda bulunuşunun aynı olduğunu bilemeyecektir.⁹⁰⁵

Yukarıda zühd yaşantısından ortaya çıkan riyâ, kibir ve ucub gibi ahlâkî durumlardan bahsetmiştik. Bunlar, genelde mücâhede ve riyâzetin azimet üzere yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda daha çok zühdün bir iktidar aracı haline getirilmesi (istismarı) üzerinde tartışmalar yapılmış olsa da sâlikin Hakk karşısındaki durumu erken dönemde yeterince konuşulmamıştır. Oysaki azimete bağlı zühtten meydana gelen kibir, ucub gibi durumlar, uzletteki kişi için de geçerlidir. Örneğin Ebû İshak İbrahim'in çölde uzun süre yemeden içmeden kalması ve bunun üzerine nefsinin "Allah katında rütbe oldu" diye seslenmesi gibi.⁹⁰⁶ Tam bu noktada muhakkikler, azimet halinde olanın eksik veya hatasını ruhsatlarla fark edebileceğini dile getirmişlerdir. Bu minvalde "Yüce Allah'ı iki dilim ekmekle denemeye kalkışma, acıkınca hemcinsinden iki lokma ekmek al, tevekkül ehliyetnamesini bir kenara koy"⁹⁰⁷ diyerek Şakîk-i Belhî'yi müşriklikle itham eden Bâyezid'in de metafizikçi sûfilere yakın olduğu söylenebilir. Lakin o, tevekkülün terki ve mârifet arasında herhangi bir ilişki kurmamıştır. Bir başka deyişle Hakk'ın ruhsatlarda tecellisinden söz etmemiştir. Bununla birlikte sözlerinin sonunda 'tevekkülün yaratılmışların sıfatı' olduğunu belirtmiş ve "asıl olan Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktır" demiştir.⁹⁰⁸ İbnü'l-Arabî de Allah'ın yaratıklarına zâhid davranmadığını belirterek Allah'ın (ahlâkıyla) ahlâklanmak gerekir demiştir.⁹⁰⁹ Bu noktada Bâyezid'in sözü İbnü'l-Arabî'nin sözüne yakın dursa da ortada tam bir netlik yoktur. Özetle erken dönem sûfilerinin azimet ve ruhsat anlayışlarına dair şöyle diyebiliriz: Tanrı kulun gayret ve

⁹⁰⁴ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in 'Allah azimetlerin yerine getirilmesini sevdiği gibi ruhsatların yerine getirilmesini de sever' sözüne atıf yaparak burada "Birlik" makamına işaret edilmiştir, der. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 6/217.

⁹⁰⁵ Detaylar için bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 6/217, 7/75.

⁹⁰⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 10/43; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/635; Câmî, **Nefehât**, 176.

⁹⁰⁷ Attâr, **Tezkîre**, 238-239.

⁹⁰⁸ Attâr, **Tezkîre**, 239.

⁹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 7/199

mücahededini sever ve bunda kulun acziyetini görür; ardından ona kolaylık sağlar. Bu kolaylıklar uygulandığında da Tanrı, kulunu sevmeye devam etmektedir. Lakin burada bir mârifet edinimi söz konusu değildir.

Cüneyd-i Bağdâdî, kulun dünya ve içindekilerden uzaklaşıp bunların sevgisini kalbinden söküp attığında kendisini ilahî hükümlere ve bunlara yönelik tedbirlerin nasıl alınması gerektiğine vereceğini ifade etmiş; ardından bu mertebeye ulaşan kalbin terk ettiği şeylere geri dönmeyeceğini belirtmiştir.⁹¹⁰ Zühdü keşf öncesi sâlike eşlik eden bir makâm olarak gören metafizikçi sûfiler ise keşf gerçekleşince zühdün ortadan kalkacağını belirtmişlerdir. Zira yarattıklarına karşı zâhid olmayan Tanrı'yı görmek, kulun zâhid olmasına mânidir ve böylece zâhid olunan şeylere tekrar dönülür. Bu, gerçek bilgiye ulaşmanın bir neticesidir.⁹¹¹ Bu görüş zühd, sülûk ve velâyet hakkında erken ve metafizik dönem tasavvuf arasındaki ayrışmanın bir başka örneğidir. Aynı şekilde muhakkikler, insanın ne kendisi için yaratılmış şeyler hakkında ne de Hakk için zâhid olmasını mümkün görmemişlerdir. Bir başka deyişle kul, kendisinin olmayanda zâhid olmadığı gibi kendisine ait şeylerde de zâhid olamaz.⁹¹² Aslında H. 300 öncesinde 'zâhid olmanın mümkün olmadığı' fikrine Bâyezid ya da Hâtim el-Esam'da kısmen rastlamaktayız. Bu minvalde Bâyezid: "Dünyanın hiçbir kıymeti yok ki, ondan gönül çekilsin"⁹¹³ demiş; Hâtim ise dönemin halifesi arasında geçen bir diyalogda halife, kendisine zâhid diye seslenince Hâtim: "Aza kanaat ettiğin için esas zâhid sensin"⁹¹⁴ demiştir. Bu bakış açısının zemininde dünyanın değersiz olduğu fikri yatmaktadır. Hâlbuki muhakkik sûfilerin dünyayı Allah'ın mazharı gördüklerini belirtmiştik. O halde erken dönemden bazı sûfiler ve muhakkikler, zâhiren bu konuda örtüşmeler bile temelde birbirinden farklı düşünmektedirler. İlk sûfiler, dünyanın değersizliğinden hareketle bu görüşe ulaşmışken; muhakkikler dünyanın mazhar

⁹¹⁰ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/272-273; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/426.

⁹¹¹ İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 7/199-201. Bu meyanda İbnü'l-Arabî, "zühdün terki anlamındaki tutmak, tutulan hakkındaki bir arzudan mı gerçekleşecektir, yoksa arzusuz mu? İnsanların bu konudaki halleri farklı farklıdır," diyerek bu kişilerin vasıflarını zikretmiş ve nebiler ile kâmil velilerin arzusuyla yani irfani bir bilgiyle (mallarını ellerinde) tuttuklarından söz etmiştir. Detaylar için bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 7/201.

⁹¹² İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 7/199.

⁹¹³ Mekkî, **Kûtu'l- kulûb**, 415; Mekkî, **Kalplerin Ağızı**, 2/516.

⁹¹⁴ Attâr, **Tezkîre**, 386.

olarak değerli olduğunu, insanın da zâtı itibariyle âlemden müstağni kalamayacağını ifade etmişlerdir.⁹¹⁵

2.1.2.1. Tasavvufta Sefer/Seyahat: Velâyet Hareket ve Hareketsizliğin Bilgi Boyutu

Zühhd ve velâyet ilişkisi bağlamında sefer/seyahat meselesinden de bahsedilmelidir. Malum olduğu üzere II/VIII. asır başlarından itibaren çöl, dağ vb. ıssız mekânlarda dolaşıp seyahat eden sûfiler zümresi ortaya çıkmıştır. Bu sûfilerden bazıları ömürlerinin büyük bir kısmını ıssız mekânlarda dolaşarak geçirmişken; bazıları da sürekli değil, ancak zaman zaman tevekkül üzere seferlere çıkmıştır. H. 200'lerin sonlarından itibaren bu vâkıâlar azalsa da bu hâdiseler, birkaç asır daha devam etmiştir.⁹¹⁶ Bunun nedeni seferin erken dönem tasavvufunun sülûk yöntemlerinden olmasıdır. Binâenaleyh H. 130-300 arasında birkaç sûfinin sefere karşı çıktığından bahsetmiştik. Genelde bu eleştiriler, müride yönelik olmuştur. Daha açık bir ifadeyle müridlerin bâtil ve beyhude seferler yapması zararlı bulunmuştur; lakin o dönemlerde seyahate tamamen karşı çıkan herhangi bir sûfi olmamıştır.

Bu meselede Bâyezid ayrı değerlendirilmelidir. Zira bu konuda o, diğerlerinden ayrılmaktadır. Her ne kadar Bâyezid'in bu konuda doğrudan sözleri olmasa da menkıbelerinden hareketle sefer hakkındaki görüşlerini öğrenmek mümkündür. Örneğin Bâyezid: “Otuz sene Allah'ı kaybettim. O'nu kaybetmem de O'nu zikretmem idi” deyince bir adam ona: Neden sefere çıkmıyorsun? diye sormuş. O da: “Çünkü arkadaşım [Hakk] sefere çıkmıyor, ben de O'nunla oturuyorum”⁹¹⁷ demiştir. Bu meyanda muhakkik sûfiler, sefere çıkanın ‘Rabbimiz her gece yakın semaya iner’ hadisiyle, ikâmet edenin ise ‘Rahman Arş üstüne istiva etti’ âyetiyle hareket etiğini belirtmişlerdir. Ancak onlara göre durmak, hareketten üstündür ve mârifetin güçlü olduğunun delilidir. Çünkü her şeyde O'nun bir veçhi olduğuna göre hareketin bir anlamı yoktur. Bilakis O'nu bulmak için hareket etmek, O'nu bulamamaktır. Bu noktada tekrar Bâyezid'e dönersek bir adam ona: “Durgun sudan

⁹¹⁵ İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 7/199.

⁹¹⁶ Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 946-947; Câmi, **Nefehât**, 482, 483, 514, 518; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 227.

⁹¹⁷ Cevzî, **Allah Dostları**, 993.

abdest almak kerih görülmüştür” deyince o: “Deniz suyunda bir mahzur görmediler, onun ise suyu temiz ve ölüsü, helaldir,” demiş; ardından: Irmakların çağıladıklarını görürsün, denize yaklaşıp da ona karışınca çağlaması durur ve deniz suyu onu hissetmez bile. Denizin suyu onunla artmaz da. Eğer ondan çıksa belli olmaz bile”⁹¹⁸ diyerek devam etmiştir. Bu sözler, metafizikçilerin ‘durmak müşâhedenin, hareket ise yoksunluğun işaretidir’ düşüncesine yaklaşmaktadır. Yine de Bâyezid, tam olarak muhakkiklerin dediği şeyi mi kastetmiştir? açık olmadığına kaydını düşelim. Zira muhakkikler, bu konuyu ilahî isimler üzerinden de ele almıştır. Onlara göre ilahî isimlerin kula gelmesi ve Hakkın kula inişi, durmanın değeriyle ilgiliyken; O’na varmak için hareket, bir sınırlamayı ifade etmektedir.⁹¹⁹ Bu durumda Bâyezid’in sözleri bir cihetten metafizikçilerin söylemleriyle benzer olsa da diğer cihetten (yani ilahî isimler yönüyle) bunun tespitini yapmak mümkün değildir. Bu konuda dünya ile ilgili sözleri Bâyezid’i Vahdet-i vücudçu gelenekten uzaklaştırmaktadır.

2.1.2.2. Tasavvufta Evlilik ve Mârifet İlişkisi: Velâyete Bir Engel ya da Varış Yolu Olarak Kadın (ve Erkek)

Velâyet (tasavvuf) yolunda evlilik, problemleri meselelerden olsa da H. 300’lere kadar (kesble ilgili yönü hariç) bu konu üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu durum, evliliğin genelde uzlet/halvet meselesiyle ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla evlilik hususen tartışılmasa da uzlet/halvet tartışmalarında zımnen bulunmaktaydı. Binaenaleyh ne zamanki ibâhîlerden tasavvuf yoluna girenler artmaya ve mübtedîler çoğalmaya başlayınca evlilik mevzusu dile getirilir olmuştur. Bu bağlamda yapılan tartışmaların neredeyse tamamının ailenin yükümlülüğüyle ilgili olduğunu görmüştük.

H. 300 öncesinde evlilik ve kadının menfi görülmesi sadece sûfilere mahsus değildir. Aynı şekilde dönemin ulemâsı da -harama düşme korkusu dışında- evliliğe teşvik edici değil; çekimser yaklaşmıştır. Hatta aralarında eş ve çocuk sahibi olmanın menfi yönlerini öne çıkaranlar da olmuştur. Söz gelimi Süfyân-ı Sevrî oğlunun ölümünü

⁹¹⁸ Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/110; Cevzî, *Allah Dostları*, 993.

⁹¹⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât*, 8/97-98.

istemmiş ve öldüğünde sevinmiştir. Çünkü ona göre aile ve çocuk, yapılan iyilikleri eritmekte ya da ibadet ve tâatten alıkoymaktadır.⁹²⁰ Öte taraftan çok evlenen ve evliliğe teşvik edenlerden olan Abdullah b. Mübârek ‘kadına güvenme’ şeklinde nasihatiyle ya da fitne zamanlarında boynun vurulması evlenmekten daha iyidir diyen Huzeyfe b. Katâde karşımıza çıkmaktadır.⁹²¹ Bütün bunlar, dönemin dindar kesiminin genelde evlilik ve kadına menfî yaklaştığına işaret etmektedir.

Bu meselede tasavvuf ehli de ulemâ ile ortak görüşlere sahiptir. Örneğin çocuk sahibi olmanın kişiyi kazanç sağlamaya ve mal biriktirmeye sevk ederek şüpheli şeylere yöneltebileceğinde, dolayısıyla takvâ ve verânın zayıflamasına ve hatta haramlara düşürebileceğinde hemfikirdirler. Söz gelişi İbrahim b. Edhem ve Fudayl b. İyâz, ailenin kanaatsizliğe; Ahmed b. Asım el-Antakî de fitnenin çoğalmasına yol açtığını ifade edenlerdendir.⁹²² Bu çerçevede sûfiler, tasavvuf yolunda (sülûkta) zararlı olduğunu düşündükleri için evliliğe daha olumsuz bakmışlardır. İlk sûfilerden bu konuyu en açık dile getirenlerden biri Ebû Süleyman ed-Dârânî’dir. O, evliliğin ibadetlerden tat almayı azalttığını, yakîn ve tevekkülü zayıflattığını, yani dünyaya dalmaya neden olduğunu ve en önemlisi kalbi gereksiz şeylerle meşgul edip Allah’ın zikrinden alıkoyduğunu çeşitli şekillerde ifade etmiştir.⁹²³ Öte taraftan bir müridinin Râbia binti İsmail ile evlenmesine izin vermesi, Dârânî’nin salih bir kadınla evlenmeyi olumlu karşıladığına işaret etmektedir.⁹²⁴ Nitekim o, kadınlardan tamamen yüz çevirmeyi zühd olarak görmemiş; bilakis “alt seviyedeki veya yetim bir kadını, güzel veya itibarlı bir kadına tercih etmeyi” zühtten kabul etmiştir.⁹²⁵ Muhtemeldir ki Dârânî, sünnete ittibâen böyle bir görüş bildirmiştir. Aynı şeyi Sehl b. Abdullah’ta da

⁹²⁰ Süfyân-ı Sevrî’nin sözleri için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 296, 302; Ebi’d-Dünya, **Külliyât**, 1/227, 328-330.

⁹²¹ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/416; Attâr, **Tezkîre**, 288, 290.

⁹²² Bu konuda İbrahim b. Ethem’in sözleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 8/20-21, 98; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/101, 232; Attâr, **Tezkîre**, 172; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 115.

⁹²³ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 9/260, 264; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/305, 315; Sülemî, **Tabakât**, 40; Cevzî, **Allah Dostları**, 1082; Attâr, **Tezkîre**, 360, 362; Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 798; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 4/446.

⁹²⁴ Ebu Süleyman Dârânî’nin evlilikle ilgili çeşitli sözleri için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 363; Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 795; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 4/438-439.

⁹²⁵ Dârânî’nin sözleri için bkz. Attâr, **Tezkîre**, 363; Mekkî, **Kûtu’l- kulûb**, 412; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 2/509; 4/438-439. Bu bağlamda Mâlik b. Dînâr’ın da aynı görüşte olduğu zikredilmiştir. Bkz. A.y.

görmekteyiz- ki o da: “Kadınlar hakkında zühd sahibi olmak ve onlardan gönül çekmek doğru olmaz. Çünkü kadınlar zâhitlerin imamı olan Allah Rasulü’ne sevdendirilmişlerdir”⁹²⁶ demiştir. Bunlardan hareketle H. 200’lerde zâhitler arasında bekâr yaşayanların arttığını ifade edebiliriz. Öte yandan sûfilerin ekseriyetle müridler için evliliği sakıncalı gördükleri ifade edilebilir; İbrahim b. el-Havvâs ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi.⁹²⁷ Cüneyd’in evliliği yeme-içme gibi tabi bir ihtiyaç görmesi,⁹²⁸ genel olarak evliliğe karşı çıkmadığına işaret etmektedir. Böylece kişi kalben güçlendiğinde evliliğin velâyet için engel olmayacağı görüşü yaygınlaşmıştır. Buna rağmen erken dönem tasavvufunda evliliğin sülûkla müspet bir ilişkisi kurulamamıştır. Hâsılı Sünnî sûfiler, sülûkun başlangıcında; bekârlığı tercih edenler ise sülûk boyunca evliliği ruhun manevî terakkisinde (velâyet için) bir engel görmüşlerdir. Onlara göre evliliği dolayısıyla da şehir hayatını tamamen terk etmeksizin ahlâken kemâle ermek mümkün değildir.⁹²⁹

Bu meselede kadın âbid ve zâhitlerden de bahsedilmelidir. Tasavvuf tarihinde az sayıda kadın öne çıksa da kimliği bilinmeyen zevât ve sadece künyesi bilinenler arasında kadınların sayısı dikkat çekecek miktardadır. Bunlar, ekseriyetle muhabbet ehlinde olup hiç evlenmemiş kimselerdir. Rivayetlere göre kadın âbid ve zâhitler, Allah’ın zikrinden alıkoyacağı gerekçesiyle bekârlığı tercih etmişlerdir. Nitekim Hasene el-Âbide ve Râbia el-Adeviyye’ye niçin evlenmedikleri sorulduğunda Hasene, dünya işlerini kendisine yüklemeyecek, ibadet ve tâatlerine engel olmayacak bir erkek olduğu takdirde- ki ona göre böyle biri yoktur; Râbia da cennet kendisine garanti edilirse evlenirim demişlerdir.⁹³⁰ Öyleyse mesele ne kadın ne de erkek olmakla değil; bilakis evliliğin getirdiği sorumluluklar ve sülûka engel teşkil etmesiyle ilgilidir. Lakin kadınların az sayıda olması, doğal olarak tasavvuf ehlinde erkeklerin söylemlerini öne çıkarmıştır. Bu kapsamda tasavvufun Sünnîleşmesiyle evli sûfilerin sayısında artış olmuş ve fakat evlilik ve kadının sülûkta menfî yönde etkili olduğu kanaati artarak

⁹²⁶ Mekkî, *Kûtu’l- kulûb*, 412; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/509.

⁹²⁷ Bkz. Attâr, *Tezkîre*, 405; Mekkî, *Kûtu’l- kulûb*, 412; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 2/509; Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/328.

⁹²⁸ Mekkî, *Kûtu’l- kulûb*, 787; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 4/414; Sühreverdi, *Avârifü’l Meârif (Tasavvufun Hakikatleri)*, 223.

⁹²⁹ Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabi Metafizigi*, 279.

⁹³⁰ Cevzî, *Allah Dostları*, 931-932; Attâr, *Tezkîre*, 133-134.

devam etmiştir. Görülen o ki hem genel olarak toplumda hem de sûfî çevrelerdeki bozulmalar, tasavvuf içerisinde kadına yönelik rijit söylemleri artırmıştır. Hatta H. 300 öncesinde daha çok evliliğin menfî yönleri konuşulmaktayken; H. 300 itibariyle evlilikle birlikte bhusus kadının menfî yönde konuşulduğunu görmekteyiz.⁹³¹

Metafizik döneme kadar -incelediğimiz dönemi aştığımızın farkındalığıyla birlikte- sûfîlerin evlilik ve kadına dair görüşlerinde büyük bir değişim olmadığını ifade edebiliriz. Buna mukabil metafizik dönemde bu konu tam anlamıyla yön değiştirmiştir. Çünkü evlilik (dolayısıyla da kadın), kemâlâta ulaşmada tasavvufî yolun unsurlarından olmuştur. Bu yüzden İbnü'l-Arabî, kadınların değer ve sırrını bilen kişinin onlar hakkında zâhid davranmayacağını belirtmiştir. Bu meyanda nikâh en hayırlı nafîle ve mârifet edinme yoludur. Çünkü salikin nikâhı eğer tenasül ve çoğalma arzusundan kaynaklanırsa ilahi sevgiye katılmakta ve buradan Allah'ın bilinmek istemesi ve yokluk halindeki eşyaya yönelmesiyle âlemi var etmesine dair bir mârifet meydana gelmektedir. Ayrıca İbnü'l Arabî, nikâhla insanın yaratıldığı sûret ile özdeşleşmesini dile getirmiştir.⁹³² Vahdet-i vücudçu geleneğin bu yorumlarının temelinde bütün varlıkları Tanrı'nın mazharı ve bir mertebe olarak görmesi yatmaktadır. Bu çerçevede kul, o varlık mertebesinden kendisiyle ilgili olan mârifeti almaktadır. Bunun için de o mertebeye hakkının verilmesi iktiza etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in "kadın bana sevdirildi" ifadesi o mertebeye hakkını vermekle ilgilidir.⁹³³ Binaenaleyh Hz. Peygamber, başlangıçta ailesi ve halkı terk ederek Hira mağarasında inzivâyâ çekilmişken ansızın Hak kendisine gelince bir rehber olarak tekrar kullara döndürülmüştür. Buradan hareketle muhakkikler iradenin doğruluğunu Hakkı bulmakla; Hakkı bulmayı da insanlara dönmekle ilişkilendirmişlerdir.⁹³⁴

⁹³¹ Bu meyanda Hücvirî'nin sözleri için **Hakikat Bilgisi**'nden ilgili bölüme bakınız. Ayrıca Mekkî, "kadınların çoğunun dindarlıktan ve güzel huylardan yoksun olmasıdır. Onların çoğuna cehalet ve hevaya uyma hali hâkimdir..." demiştir (Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 783; Mekkî, **Kalplerin Azığı**, 4/404). Yine o, kadını nefse benzeterek kişinin tıpkı nefis mertebelerinde olduğu gibi kadınları da bu şekilde kategorize edebileceğini ifade etmiştir. Mekkî, **Kûtu'l-kulûb**, 791; **Kalplerin Azığı**, 4/427-428.

⁹³² İbnü'l-Arabî'nin nikâh ve kadına dair sözleri için bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 6/157, 7/171, 235-237, 9/209-210.

⁹³³ Bu bağlamda bkz. Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 188; Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği Okumaları**, 6. Seminer.

⁹³⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütuhât**, 6/157.

Netice itibariyle erken dönem tasavvufta mâsivâ olarak görülen Allah'tan başka her şeyin terk edilme düşüncesi, vahdet-i vücûd geleneğince kabul edilmeyip eleştirilmiştir. Çünkü tasavvufta amaç mâsivâyı- ki metafizikçilere göre mazharlar anlamına gelmektedir- yok ederek veya gayr olandan boşaltarak Tanrı'ya gidilemez. Tanrı, ilah olduğuna göre O'nun ulûhiyeti me'lûh'unda aranmalıdır. Bu da Tanrı-âlem ilişkisinin güçlü bir şekilde kurulması demektir. Binaenaleyh me'lûh'tan edinilen bilgi, aslında kaçmak istenilen yer ve durumda Tanrı'nın tecellileri olduğunu ve bunların bütünüyle Tanrı'ya ait olduklarını göstermektedir. Böylece bir ağaç, bir kuş ya da insanı görmenin aslında Tanrı'ya bakmak olduğu anlaşılacaktır. Söz gelimi insanlarla konuşmaktan kaçan sâlik, insanların sözlerini Hakk'ın onlara yerleştirdiği manada anlamış olursa; yeni bilgiler edinecektir. Bu yüzden arifler için insanların (ve hatta bütün mahlûkatın) sözleri Allah hakkında bilgi mahiyetindedir. Böyle bir arif için halk arasında olmak, halvetten daha yetkin bir durumdur.⁹³⁵

Son merhalede erken dönem sûfîleri dış varlık meselesini çözemedikleri için 'La faile illa hu' ilkesinden hareket etmişlerdir. Bu yüzden insan nedir, âlem nedir? vb. sorular yanıtsız kalmıştır. Onlara göre dünyada günah, sıkıntı ve gafletler vardır; hakikat ise başka yerdedir. O halde dünya ve içindekiler terk edilmelidir.⁹³⁶

3.1. Tasavvufun Kurumsallaşmasında Zühhd Sorunsalı

H. 200'lerin ortaları itibariyle ibâhî veya heretik grupların artmasına bağlı olarak zühdî yaşantılardan ortaya çıkan problemlerden önceki bölümlerde bahsetmiştik- ki bunlar, çoğunlukla şariat-hakikat eksenli meselelerdi. Lakin zühhd kaynaklı sorunlar bunlarla sınırlı değildir. Bu minvalde tasavvufun kendi içerisinde tutarsızlığa yol açabilecek spesifik dört meseleye daha aşağıda yer verilmiştir. Nitekim bu tutarsızlığın bir nedeni sûfîlerin bu konularda ortak tavır sergilememiş olmalarıdır. Bu gibi nedenler ve ortaya çıkan problemler erken dönemin zühhd anlayışını tespit etmeyi engellemiş, en iyimser şekliyle zorlaştırmıştır. Söz gelişi aşağıdaki dört

⁹³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 9/209-210

⁹³⁶ Bu bağlamda metafizik döneme dair detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesinde Velâyet: Hakîm Tirmizî Sordu İbnü'l-Arabî Cevapladı*, 6. Seminer. Demirli, *Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği Okumaları*, 6. Seminer.

meselede zühd anlayış ve yaşamına ters uygulamalarla karşılaşmaktayız. Öte yandan Sünnî düşüncenin etkisi ve fiilî zühd yaşantılarının azalmasına bağlı olarak zühde ters düşen ve zühdle birlikte yürütülemeyen uygulamalar, tasavvuf geleneğinde hâkim olmuştur. Bu meyanda ilk olarak birbirini nakzeden malın terki ve cömertlik meselesi üzerinde durulmuştur.

3.1.1. Malın Terki ve Malda Tasadduk

Serî es-Sakâtî, cennete giden yolu “kimseden bir şey istememek, kimseden bir şey almamak ve başkasına verecek bir şeye sahip olmamak” şeklinde tarif etmiştir.⁹³⁷ Bu cümlede bir bakıma zühdün unsurları sıralanmıştır- ki bu anlayışa göre zâhid, fakir ve muhtaç olandır. O halde mal-mülk sahibi olmayan zâhidin infak etmesi ya da îsârda bulunması mümkün değildir. Bu zâhid, aynı zamanda uzlet ehliyse infak ve îsârın olması daha da imkânsız hale gelmektedir. Zira uzlet eden, mal ve mülkü terk ettiği gibi insanları da terk etmiştir. Oysaki cömertlik, gelir sahibi olmakla ve toplum içindeyken gerçekleştirilebilecek ahlâkî bir eylemdir.

İnfak meselesi, erken dönem İslam toplumunda ‘varlıklı olan vermek zorunda mıdır?’ problemi üzerinden fikhî olarak da tartışılmıştır. Çünkü Müslümanlar fetihlerle zenginleşmeye başlayınca ihtiyaç dışı biriken mal ve mülklerin ne yapılacağı bir problem haline gelmiştir. İşte bu noktada helal yoldan bol miktarda kazanç sahibi olan bir Müslüman, yakınlarını gözetir, zekâtını verir ve haccını îfa ederse geri kalan malından faydalanabilir mi, yani kendisi için saklayabilir veya kullanabilir mi? şeklinde sorular sorulmaya başlanmıştır. Ancak görülen o ki: Dindar kesimin bu soruya yanıtı ‘Hayır!’ olmuştur. Onlara göre böyle bir kişinin ihtiyacından fazlasını fakirlere dağıtması iktiza etmektedir. Ulemâdan pek çok ismin bu yönde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Söz gelişi yanında ne varsa veren Şube b. el-Haccac⁹³⁸ gibi ya da yıllık geliri seksen bin dinar olmasına rağmen; senesi gelmeden malını dağıttığı, hatta borçlandığı için kendisinden zekât mükellefiyeti düşen Leys b. Sa’d⁹³⁹ gibi yahut

⁹³⁷ Sülemî, *Tabakât*, 24; *Risâleler*, 45; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 54; Kuşeyrî *Risâlesi*, 101.

⁹³⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 7/145-146; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/434-436, Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 3/349-350; Cevzî, *Allah Dostları*, 885.

⁹³⁹ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 7/366; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/591; Cevzî, *Allah Dostları*, 1147-1148. Bu bağlamda Leys’in İmam Mâlik, İbn Lehiya ve Mansûr b. Ammâr gibi âlimlere

da her sene yüz bin dirhemi fakirlere harcayan Abdullah b. Mübârek gibi. Rivayete göre İbnü'l Mübârek, sohbetine gelen dervişlere ticaretten elde ettiği kârı dağıtmıştır. Hatta Fudayl b. İyâz'a sen ve arkadaşların olmasa idi ticaret yapmazdım, dediği nakledilmektedir.⁹⁴⁰ Bunlara cömertlik ve yardımlaşmada ileri düzeyde olan âbidleri de dâhil edebiliriz. Örneğin yağmurlu gecelerde yaşlı kadınların evlerini dolaşıp ihtiyacı olan var mı diye kontrol eden ve babasından kalan bütün parayı dağıttığı için kendisi zekât alacak konuma düşen Muhammed b. Sukâ (ö. ?) gibi ya da her yemekte arkadaşlarını çağırıp onlara bolca ikramda bulunan Abdüla'lâ b. Abdullah (ö. 189/804) gibi yahut ölünceye kadar fakirleri gözetten Fatıma bint İmran ve ücretle fetva veren, sonra da bu ücretten ihtiyacı kadar alıp geri kalanı sadaka eden Yusuf el-Bennâ gibi.⁹⁴¹

Yukarıda zikredilen isimlerin ortak noktası az ya da çok gelir sahibi olmaları ve şehirde halktan uzaklaşmadan yaşamalarıdır. Kaynaklarda bu şahıslar, zâhid olarak nitelendirilmiştir. Buradan hareketle onlara zengin-zâhitler denildiği de olmuştur. Onların zâhitliği çokça infakta bulunarak mal biriktirmemelerine dayandırılmış ve böylece diğer zenginlerden ayrıştırılmıştır.⁹⁴² Bu bağlamda zühd ve zenginlik bir araya gelebilir mi tartışması bir yana çokça infak eden herkes zâhid midir? sorusuyla da karşılaşmaktayız. H. 130-300 arası tasavvufi zühd anlayışından hareket edecek olursak; mal ve mülk sahibi olanın zâhid olması mümkün değildir. Öte yandan çokça infakta bulunmak da zühd emâresi değildir. Zira sabit bir işi veya kazancı olup uzlet yaşamayan kesim içerisinde infakta bulunan pek çok dindar vardır. Ancak mal biriktirip zengin olmalarına rağmen; onların mal ve mülke önem vermedikleri, ihtiyaç fazlasını infak ettikleri ve şatafatlı bir hayat sürmedikleri söylenmiştir. Buradan hareketle zengin ve infak ehli kimselerin zühd ve zenginliği birleştirdikleri ve bunu cömertlik veçhesinden yaptıkları ileri sürülmüştür.⁹⁴³ Lakin zenginlik ve zühd gerçekte bir araya gelemeyecek iki kavramdır. Bu yüzden yukarıda geçen vasıflarda olanlara zengin-zâhid yerine zengin- dindar demek daha uygundur. Tam bu noktada

yardım ettiği de nakledilmektedir. Bkz. Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/164-168.

⁹⁴⁰ Cevzî, **Allah Dostları**, 1016; Attâr, **Tezkire**, 279.

⁹⁴¹ Bu isimler için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 5-6; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/485, 487; Cevzî, **Allah Dostları**, 971, 990; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 1/443.

⁹⁴² Bu doğrultuda Mustafa Kahya'nın görüşleri için bkz. Kahya, "Sûfiler ve Ticarî Hayat", 59-60

⁹⁴³ Bkz. Kahya, "Sûfiler ve Ticarî Hayat", 58-60.

gelir sahibi olmayan, dolayısıyla infakta bulunmayan uzlet ehline dönüş yapacağız- ki bu zâhidâne tutumlar, kimi zaman âlimler tarafından eleştirilmiştir. Ancak mesele tasavvufta bu durumun nasıl izah edildiğidir? Bir diğer deyişle sûfilere göre esas olan malın terki mi yoksa infak (ya da îsâr) mıdır? sorunsalıdır.

H. 200'lerin sonlarına kadar -yardım ve infakta bulunan sûfilerle karşılaşmış olsak da- tasavvufta infak, yardım ve îsâr gibi durumlar zarûrî görülmemiş; bilakis Sakatî'nin yukarıdaki sözünde geçen üç unsur, tasavvufta esas kabul edilmiştir. Nitekim sûfiler, kahir ekseriyetle -başta kimliği bilinmeyen zevât olmak üzere- infak için hiçbir eşya ve yiyeceği olmayan bir topluluktur. Ancak onların infakta bulunmamasının temel nedeni maldan yoksunluktan ziyade insanlardan uzak kalmalarıyla ilgilidir. Çünkü zaman zaman ıssız mekânlarda dolaşmasına ya da halvete çekilmesine rağmen; şehirle bağlarını koparmayan ve bu vesileyle infakta bulunan sûfiler de vardır. Örneğin İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Bîşr-i Hâfî, Fetih b. Şahref, Ebû Hamza el-Horasânî gibi. Bu isimler arasında sürekli çalışmayan; ancak ihtiyacını karşılayacak kadar kazanç elde edip fazlasını sadaka edenler olduğu gibi kendisine gelen yardımları başkasına verenler de olmuştur.⁹⁴⁴ Şehirden uzaklaşmadan halvet yaşayan bazı sûfiler ise aldıkları yardımları halka dağıtmışlardır. Mesela tüccarlardan alıp fakirlere dağıtan Habib el-Acemî ya da ailesinden gelen parayı tümüyle dağıtan Muhammed b. Yusuf gibi.⁹⁴⁵ Ayrıca nadir bir vâkiâ olarak Ahmed b. Hadreveyh infak için borçlanmayı tercih ettiği rivayet edilmiştir.⁹⁴⁶ Bu isimlere 10, 20 ya da daha uzun seneler çalışmasına rağmen; kazancından tek bir dinar dahî kullanmadan sadaka edenleri ilave edebiliriz, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, Ebû Ca'fer el-Haddâd ve Ebû Ahmed el-Kalânî gibi.⁹⁴⁷ Bütün bu şahıslara bakıldığında infak edenlerin şehirle irtibatı kesmeyenlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Ancak şehirde olmasına rağmen mescit veya kulübe gibi yerlerde çıkmadan yaşayan, dolayısıyla

⁹⁴⁴ Adı geçen isimlerin yardım ve infak örnekleri için bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/37-43, 459, 515-516, 529; Cevzî, **Allah Dostları**, 593, 1025-1026; Câmî, **Nefehât**, 206.

⁹⁴⁵ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 6/150-153; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/559-566; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 3/317-318; Cevzî, **Allah Dostları**, 866.

⁹⁴⁶ Sülemî, **Tabakât**, 55-56.

⁹⁴⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/369, 8/554; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/439; Cevzî, **Allah Dostları**, 612; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 119, 252; Câmî, **Nefehât**, 322; Sülemî, **Risâleler**, 45; <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Evliyâlar-Ansiklopedisi/Detay/Suudi-Arabistan-Mekke-Ebu-Ahmed-el-Kalanisi/1383>.

insanlarla irtibatı koparanlar, bu genellenmenin dışındadır. Önceki bölümlerde misallerine yer vermiştik.

İlk sûfîlerin menkıbelerine bakıldığında zühd ya da tasavvufa intisabın ekseriyetle infak ile başladığını görmekteyiz. Onların çoğu (Habib el-Acemî gibi) bu yola girdiklerinde yaptıkları ilk iş, bütün mal varlıklarını dağıtmak olmuştur. Bir kısmı da (İbrahim b. Edhem gibi) malından ya da kalan mirastan hiçbir şey almamıştır. O halde sûfîler için asıl mesele yardım ve infakta bulunmak değil; mal ve mülkten kurtulmaktır. Hatta sûfîler arasında nadir de olsa mülkiyetten kurtulmak için infak etmek yerine malı yok etmeyi tercih edenler olmuştur. Onlara göre bir an dahî olsa Allah'tan alıkoyacak mal ve mülkten anında kurtulmak gerekmektedir. Söz gelişi Ebu'l Hüseyin en-Nûrî, sattığı tarladan elde ettiği kazancı bir köprünün üstüne çıkarak suya atmıştır- ki genelde bu vâkıâlar şatahat kapsamında değerlendirilmiştir.⁹⁴⁸ Neticede birkaç istisna hâdise dışında tasavvufta mülkten kurtulmanın bir tezahürü olarak infak eylemleri gerçekleşmiştir. Binaenaleyh malın biriktirilmeksizin dağıtılması erken dönem sûfîleri için düstur haline gelmiştir diyebiliriz. Said b. Yezid es-Sacî (ö.?), Hâtim el- Esam ve Sehl b. Abdullah gibi bazıları, bunu doğrudan dile getirmişlerdir.⁹⁴⁹ Hatta Sehl'e göre tevekkül ehli olmayanlar, yardım maksadıyla kazanç elde edebilir (sahihtir). Tevekkül ehli ise sünnete uymak için kesb eder.⁹⁵⁰ Buradan tevekkül ehli için infakın şart koşulmadığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede yukarıda geçen misallerden hareket edersek; sûfîlerin infaktaki gayesinin sevap kazanmaktan ziyade, mal ve mülkün tahakkümünden (sebeplerden) kurtulmak olduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan onlar, dindar âlim ve âbidlerden ayrılmışlardır.

Bu meselede mal ve mülkün infakında herhangi bir üst sınır belirlemeyen sûfîlerin elde ne varsa dağıttıklarına dair pek çok misalle karşılaşmaktayız. Fakat diğer Müslümanlar arasında nadir de olsa benzer örneklere rastlamak mümkündür. Nitekim bu vasıfta birkaç âlim yukarıda geçmişti. O halde bütün malın infakı sûfîleri ayırtıran bir unsurdur, diyemeyiz. Ancak Kerîm Ebû Haşim'in: "Allah'ın kulları vardır, bunlar

⁹⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma*, 493; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 472-473.

⁹⁴⁹ Bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/313; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/407; Sülemî, *Tabakât*, 50; Serrâc, *el-Lüma*, 75; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 48.

⁹⁵⁰ Kelabâzî, *et-Ta'arruf*, 97; Kelabâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 127.

malları kadar infak ederler. O'nun başka kulları vardır, bunlar O'nun hakkında besledikleri hüsnü zan miktarınca infak ederler”⁹⁵¹ sözünde geçtiği gibi ilk sûfiler arasında kendi zarûrî ihtiyaçlarını karşılayacak yiyecek ve giysiden dahî tasadduk edenlerin ve hatta bu yüzden dilencilik yapmak zorunda kalanların olması, Allah’a hüsnü zandan kaynaklı bir infak biçimidir. Söz gelişi Ebû Hafs el-Haddâd, üç veya dört gün hiçbir şey yemediği halde elindeki bin dinarı tükeninceye kadar dağıtmıştır.⁹⁵²

Kimi zaman infakın bir terbiye metodu olarak kullanıldığını görmekteyiz. Söz gelimi İbrahim b. Edhem’in İbrahim Setenbe’e’yi önce uzlete sonra çalışmaya ve kazandıklarını fakirlere harcamaya; sonra tekrar kazancı terk edip tevekküle yönlendirmesi gibi.⁹⁵³ Bu yöntemde iki şey amaçlanmıştır: *Birincisi* sâlikin sürekli tek bir halde kalıp o hali âdete dönüştürmemesi. *İkincisi*: İnfakı terk etmekle şöhret ve halkın teveccühünün önüne geçmektir. Aynı minvalde Ebû Hafs el-Haddâd, Abdullah b. Muhammed er-Râzî’ye demircilik yapıp kazancını dervişlere dağıtmasını; kendisinin ise dilencilik yaparak geçinmesini söylemiş, bu durum şöhret bulduğunda ise dilenciliği bırakmasını istemiştir.⁹⁵⁴ Burada infakın terki söz konusu olmasa da dilencilikle birlikte bir terbiye metodu olarak kullanıldığı açıktır.

Cömertlikle irtibatlı olarak bazı âlimlerin ilim yolunda çokça infakta bulunduklarından daha önce bahsedilmişti. Mesela bütün servetini ilim yolunda harcayan Ahmed b. Mehdi gibi.⁹⁵⁵ Mu’tezilî âlimler arasında bu tür örnekler daha fazladır. Aynı şekilde Muhammed b. Kerrâm’ın bütün malını ilim ve irfan yolunda harcadığı önceki bölümlerde yer almıştı. Sûfilere geldiğimizde ise durum değişmektedir. En azından ilk dönem sûfileri için ilim yolunda harcamalar, cömertlikten sayılmamıştır. Zira onların ilmi terk üzere inşa ettikleri zühd anlayışı bunu iktiza etmektedir. Bu çerçevede vecd halindeyken eline geçen yüz bin akçenin nerdeyse tamamını dağıtan Fazl Râzî’yi (ö.?) örnek verebiliriz. O, kendine geldiğinde

⁹⁵¹ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/146; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/193.

⁹⁵² Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 221-222.

⁹⁵³ Câmî, *Nefehât*, 176; ayrıca Setenbe’e de tevekkül ve inzivaya teşvik edenlerdendir. Bkz. İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/43; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/634;

⁹⁵⁴ Câmî, *Nefehât*, 193.

⁹⁵⁵ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 10/396-397; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/657, 658; Cevzî, *Allah Dostları*, 971, 972.

kalan on akçesini ilme harcamıştır. Bu minvalde Fazl durumunu İbrahim b. el-Havvâs'a sorduğunda Havvâs: "Sen ilk önce ondan bir şerbet içmiştin. Elini niçin ondan çektin. Çekmeseydin de seni onun sonuna kadar götürselerdi ya!" demiştir.⁹⁵⁶ Böylece infak vasıtasıyla malın terki, ilim yolunda harcanmasından daha üstün sayılmıştır. Buradan hareketle de vecd hali ilimden üstün görülmüştür diyebiliriz.

Hülasa H. 200'lerin sonuna kadar Ebu'l Hüseyin en-Nûrî hariç tasavvufta infak mecburi görülmemiştir. Ebu'l Hüseyin ise bir istisna olarak mezhebinde 'îsâr'ı öne çıkarmıştır. Hatta îsâra engel olduğu için uzleti makbul görmemiş; îsârsız sohbeti de haram saymıştır.⁹⁵⁷ Aslında îsâr her ne kadar infak türlerinden biri olsa da onu diğer infak türlerinden ayırt etmek gerekmektedir. Söz gelişi îsâr **1)** mal sahibi olmayı iktiza etmez- ki zaten îsâr olması için verenin kendisi ihtiyaç sahibi olmalıdır, **2)** maddiyat dışında (hizmette bulunmak gibi) yardımları da kapsayan bir niteliğe sahiptir. O halde en-Nûrî'nin özellikle infak yerine îsârı öne çıkarması sûfîlerin yardım ve hizmet için mülk edinme zorunluluğu getirmediğine işaret etmektedir. Buna mukabil en-Nûrî, îsâr ahlâkını öğrenmeleri için müridlere bunu zorunlu tutmuştur. Ancak H. 300 öncesinde -en-Nûrî'nin dışında- infakın zorunluluğunu gündeme getiren olmamıştır. Öte yandan H. 200'lerin sonlarında ortaya çıkan yardımlaşma veya îsâr anlayışı, daha sonra tasavvufta olmazsa olmaz bir kâideye dönüşecek olan infak ve yardım anlayışının zemini olmuştur. "Mârifet kalplere iki cihetten gelir. Cömertlik pınarından ve bütün varını sarf etmekten"⁹⁵⁸ diyen Harrâz gibi Sünnî sûfîlerin bu dönüşümde etkisi büyük olmuştur. Esasen tasavvuf için bu dönüşüm, şehre dönmek demektir. Fakat -tarîkatların tebellür etmesine kadar- tasavvufta bir geçiş evresi yaşanmıştır. Bu evrede her sâlikin halk arasında ve onlara yardım ederek ihlâsı sürdürmeye muktedir olamayacağı düşüncesi ağırlıktadır. Bu görüşte olanlara göre tevekkül ederek sebepleri terk edenler, âvâmın seçkinleridir (havâstır). Fakat halka faydalı olmak maksadıyla sebeplere yeniden dönenler havâsın seçkinleridir. Örneğin Dârânî ve İbrahim b. el-Havvâs'a göre bazı kullar, başkalarının geçim yükü kendilerine havâle edilince kazanç

⁹⁵⁶ Câmî, *Nefehât*, 285.

⁹⁵⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 253

⁹⁵⁸ Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 2/437; Cevzî, *Allah Dostları*, 611.

yollarına (sebeplere) dönmüş olsalar da kalpleri dünyevî olanlara bağlanmaktan uzak kalmıştır.⁹⁵⁹

H. 290’larda tasavvufun sosyalleşme ve zühd arasında kaldığının en iyi örneklerinden biri, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî arasında geçen şu diyalogdur. Rivayete göre

“Cüneyd şöyle demiştir: Bir gün Serî es-Sakatî’nin bana karşı canının sıkılmış olduğunu gördüm. Başına bir cemaatin toplandığını duydum; bu nedir? Dedi ve bu işi bana uygun görmedi. Dedim ki: Ey Ebu’l Hüseyin onlardan biri geliyor, açım beni doyur diyor. Ben de bende bulunan biraz fazla azıktan ona yediriyorum. Adam geliyor, kanı var. “Kan aldirmek istiyorum” diyor. Olmaz mı diyeceğim? Adam geliyor, çıplaktır, nerede ise avreti görülecek, bende de ona giydirecek bir şeyler var, onlara bundan vermeyeyim mi? Hayır ver, isteklerini yap, gönlünü hoş tut, dedi ve buna benzer sözler söyledi.”⁹⁶⁰

Tasavvufi gelenekte ortaya çıkan bu hâdiseler, zamanla sûfîlerin çalışamayan veya ihtiyaç sahibi olan insanlara- ki bu insanlara ihvan denilmiştir- azığından fazlasını vermekle yahut onlar için geçim yolları araştırmakla mükellef kılınmasına yol açmıştır.⁹⁶¹ Dolayısıyla başlangıçta bir terbiye metodu ya da nefsin mal ve mülk düşüncesinden izâle olması için yapılan infak ve yardımlar, kurumsallaşmayla birlikte dindarlığın bir gereği olarak yapılmaya başlanmıştır.

3.1.2. Uzlet ve Cihad: Nefis ve Bedenin Ölümü

İlk sûfîlerin zühd anlayışları, toplumdan uzaklaşmayı iktiza ettiği için gazâ ve cihadlara katılmakla ters düşmektedir. Nitekim kaynaklarda H. 130-300 arasında cihad ya da gazâlara katılanların ekseriyetle âlim, vâiz, âbid ve havf ehli dindar şahsiyetlerden oluştuğunu görmekteyiz. Örneğin Atâ b. Müslim el-Horasânî, Kürz b. Vebre, Ebû Amr el-Evzâî Abdülvahid b. Zeyd, Abdullah b. Mübârek, Abdullah b. Vehb ve Ali b. Bekkâr gibi.⁹⁶² Bu isimler aynı zamanda halkla hemhal olarak şehirde yaşayan kimselerdir. Öte taraftan Süfyân-ı Sevrî gibi savaşımlara katılanların farzları zâyi ettiklerini söyleyerek cihaddan geri duran âlimler de olmuştur. Hatta İbrahim b.

⁹⁵⁹ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 9/292; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/309; Mekkî, *Kûtu’l-kulûb*, 440-441; Mekkî, *Kalplerin Azığı*, 3/76.

⁹⁶⁰ Sülemî, *Risâleler*, 42.

⁹⁶¹ Serrâc, *el-Lüma*, 524; Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 498.

⁹⁶² Bu isimler için bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 4/29, 583, 7/417; Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/147; Cevzî, *Allah Dostları*, 1020; Attâr, *Tezkîre*, 279; Ebi’d-Dünya, *Külliyât*, 7/475; Köse, “Abdullâh b. Vehb”, *TDVA*.

Edhem'in bu konuda Süfyân'ı kınadığı rivayet edilmiştir.⁹⁶³ Bu minvalde cihadlara katılmasına rağmen; İbnü'l Mübârek'in de Süfyân gibi düşündüğünü söyleyebiliriz. Nitekim o, ailesi olanların onları ihmal ederek gazâ ve cihada çıkmasını doğru bulmamıştır. Ona göre aile ve çocukların işlerini düzene koymak için çalışmak, hatta uyudukları esnada üzerlerini örtmek bile gazâ ve cihaddan daha faziletlidir.⁹⁶⁴ Bunlara binaen âlimlerin eleştirisinin gazâ ve cihadı uzlet/halvete dönüştürenlere yönelik olduğunu söyleyebiliriz.

Bu meselede tasavvuf ehline dönersek; gazâ ve cihada katılan sûfilerin dikkati çekecek nicelikte olmadıklarını görmekteyiz. Nitekim H. 130-300 arasında kaynaklarda gazâlara katıldığı ya da cihad yaptığı açıkça zikredilen tasavvuf ehli tespitimize göre on bir kişidir. Bu kimseler şunlardır: İbrahim b. Edhem, Ebû Abdurab, Muhammed b. Abdurrahman (ö.?), Utbetü'l Ğulam, el- Hasan el-Fellas (ö.?), ed-Deylemî (ö.?), Şakîk-i Belhî, Ebû Yusuf el-Ğasûlî, Hâtim el- Esam, Ahmed b. Hadreveyh, Muhammed b. el-Ferec (ö. 284/899).⁹⁶⁵ Ayrıca *Sıfatu's-safve*'de 'Başkent ve sınır halkları' diye başlıklandırılan bölümde adı geçenlerin sınır boylarında yaşaması ve bundan dolayı savaşımlara katılma olasılıkları yüksektir. Dolayısıyla gazâ eden sûfilerin daha fazla olması muhtemeldir. Fakat bu artışın ciddi bir artış olmayacağı kanaatindeyiz. Bu kapsamda adı geçen şahıslar, sürekli değil; zaman zaman gazâyâ katılıp cihad yaptıkları için bu konu onların hayatında öne çıkmamıştır. Bir başka ifadeyle onlar, İslam beldelerine düşman saldırdığında kılıç kuşanıp savaşa gitmişler; lakin Müslümanlar bu tehlikeden kurtulduklarında, yani fiilen savaş sona erdiğinde gazâlara katılmamışlardır. Dolayısıyla tasavvuf ehli arasında sürekli bir cihad hali söz konusu olmamıştır. O halde ulemânın yukarıda geçen cihad yapanlarla ilgili eleştirisinin ibâhîler gibi aşırı gruplara yönelik olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Muhâsibî, "sadece kritik zamanlarda savaşımlara katılan sûfilerin hataları çoktur" demiş ve fakat bunun açıklamasını yapmamıştır.⁹⁶⁶

⁹⁶³ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 7/81; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/419.

⁹⁶⁴ Attâr, *Tezkire*, 288.

⁹⁶⁵ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 5/52, 6/50, 8/143, 206, 662; Cevzî, *Allah Dostları*, 589, 1078-1079, 1120; Ebi'd-Dünya, *Külliyât*, 4/447; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 106.

⁹⁶⁶ Muhâsibî, *Helal Rızık*, 62.

Sûfilerin söylemlerinde cihadın sık sık hac ve uzlet kavramlarıyla birlikte kullanıldığını görmekteyiz. Bu da her üç kavram arasında güçlü bir bağ olduğuna işaret etmektedir. Söz gelişi ölüm teması her üç kavramda mündemiçtir. Ancak cihadda beden; hac ve uzlette ise nefsin ölümü bahis konusudur. Bir başka deyişle birisinde fiilen ölüm beklentisi var iken; ötekinde ölüm ve sonrasının tecrübesi, yani ölüymüş gibi olma durumu vâkîdir. Ayrıca tasavvufî manada sefer, uzletin bir parçası olarak düşünüldüğünde hac, zaten başlı başına bir sefer ya da göçtür; cihadda ise ruhun göçü söz konusudur. Buna rağmen cihad yapmaya teşvik eden herhangi bir sûfiye rastlamış değiliz. Buna mukabil neredeyse bütün sûfiler, halvet/uzletin gerekliliğine işaret ederek bu doğrultuda teşvikte bulunmuşlardır. Zira onlar, beden ölümüyle sonuçlanacak olan cihadı, nefsi esir alma (ölü gibi olma) yöntemi olan uzletle denk tutmamışlardır. Örneğin Hâtim el-Esam, cihadı kademelere ayırmış ve fiilen yapılan cihadı, üçüncü, yani en alt dereceye yerleştirmiştir. Buna mukabil ilk sıraya şeytana karşı içte sürdürülen cehdi, ikinci sıraya da farzları yerine getirinceye kadar dışta yapılan cehdi yerleştirmiştir.⁹⁶⁷ Bu noktada ilk iki cehd türünü nefisle mücâhede adıyla birleştirmek mümkündür. Bununla birlikte beden yapılan cihadı dikkate almaksızın cehdin türlerinden bahsedenler de vardır. Örneğin Yahyâ b. Muâz gibi. Bir rivayette o, sıddık, ebdal ve zâhitlerin nefisleriyle cenk hallerinden bahsetmesine rağmen; fiilen cenkten hiç söz etmemiştir.⁹⁶⁸

Erken dönem sûfilerinin cihad veya gazâyı geri planda tutmalarının çeşitli nedenleri vardır. Bunları şu üç maddeyle tasnif edebiliriz.

a) Gazâ veya cihadda nefisten kaynaklı bazı tehlikeler bulunmaktadır. Bu doğrultuda Bîşr-i Hâfî, sadaka vermeyi umre, hac ve cihaddan üstün görmüştür. Çünkü o, hac ve cihadın insanların gözü önünde yapılmasından dolayı bunlara riyânın karışma ihtimali olduğunu; sadakada ise böyle bir tehlikenin olmadığını ifade etmiştir.⁹⁶⁹ Ahmed b. Hadreveyh ise bir gün nefsinin şiddetle gazâyâ çıkmak istediğini; ancak bunun bir oyun olduğunu düşünerek gazâ esnasında riyâzet ve halvette kaldığını, buna

⁹⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, 50; Attâr, *Tezkîre*, 385.

⁹⁶⁸ Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/268.

⁹⁶⁹ Şarânî, *Evliyâlar Ansiklopedisi*, 1/238.

rağmen nefsinin -şehid olursam, şânım artar arzusuyla- riyâzet ve halvetine ses çıkarmadığını vs. uzunca anlatmıştır.⁹⁷⁰ Hadreveyh'in gazâsının her aşamasında nefsin muhalefet etmesi gibi Ebû Hüseyin en-Nûrî de nefsinin ibadetlerden hoşlanması veya halk arasında ya da uzlette olmaktan (yani herhangi birinden) haz alması durumunda bunların tam tersini yaptığını ifade etmiştir.⁹⁷¹ O halde sûfilere göre mesele gazâ, cihad veya ibadet etmek değil; nefsin arzularına muhalefet etmektir. Çünkü nefis, -ibadet ve hayır da olsa- her durumdan kendisine pay çıkarabilme kâbiliyetine sahiptir.

b) Fiilen gazâ ve cihadın tasavvufî manada sâlike bir değer ve mârifet kazandırmamasıdır. Bir başka deyişle cihad vb. şeyler her ne kadar bazı sûfilerin uygulamaları arasında olsa da mârifetin elde edilmesinde sülûkun gereklerinden sayılmamıştır. Söz gelişi gece uyumadığını, gündüz bir şey yemediğini ve o zamana kadar bir sene hac yapıp öbür sene gazâyâ çıktığını; ancak buna rağmen kendisine ne mânevî bir hal geldiğini ne de bir mârifete ulaştığını söyleyen gence İbrahim b. Edhem şöyle karşılık vermiştir:

*“Ey civanmert bu işin etrafında dönüp dolaşan insanlar onu isterler, onu talep ederler ve ona rağbet ederler. Yoksa tâat ve hizmeti çoğaltmak için çalışmazlar. Belki her vakit hallerine ibret nazarı ile bakar ve bu hususta dikkatli olmak için gayret ederler.”*⁹⁷²

Bu noktada menkıbeden müridler için şart koşulan az uyuma ve az yemek gibi riyâzet hallerinin bile mârifet için yeter sebep görülmediği anlaşılmaktadır. Cihad da bunlar arasında zikredilmiştir. Binaenaleyh İbrahim b. Edhem, nazarlarında şeref kazananların hac ve cihadla değil; ancak helal rızık ve kazançla şeref kazandıklarını dile getirmiştir. Onun ne cihad ne de nöbet tutmak için değil; helal rızık yemek için yirmi yıl Şam'da kaldığını söylemesi bu düşüncesinin bir tezahürüdür.⁹⁷³

Mademki tasavvuf yolunda fiilen cihad gerekli bir unsur değil; yukarıda zikredilen sûfiler, neden cihad etmişlerdir? gibi bir soruyla karşılaşabiliriz. Buna iki cihetten yanıt verilebilir. *Birincisi:* Ahmed b. ebi'l Havârî'nin belirttiği gibi

⁹⁷⁰ Attâr, *Tezkîre*, 441-442.

⁹⁷¹ Attâr, *Tezkîre*, 573-574.

⁹⁷² Câmî, *Nefehât*, 173.

⁹⁷³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/373; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/19; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/155; Cevzî, *Allah Dostları*, 1026.

ibadetlerden usanma meydana geldiğinde ribâtlardaki gazâ ve cihadın kul için bir istirahatgâh olmasıdır.⁹⁷⁴ *İkincisi*- ki bu madde sûfî düşünceye daha uygundur:- Ebû Süleyman ed- Dârânî'nin ifadesiyle sûfîlerin nöbet tutup cihada çıkmaları ve hac yolcuğu yapmaları aslında evlerinden uzaklaşmak içindir. Çünkü onlar, evlerinde (nefislerinin) huzur bulduğu şeylerden kaçmak istemişlerdir.⁹⁷⁵ Ancak bu durum, şehirde yaşayan sûfîler için geçerlidir. Dolayısıyla mesele yine nefisle mücâhedeye gelmektedir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı sûfîlerin bir kısmı sürekli halvet/uzlet yaşamak yerine; bazen halvette kalmayı bazen de cihada katılmayı benimsemişlerdir. Bu durum bir sülûk metodu olan alışkanlıkların terkiyle alakalıdır. Sûfîlere göre nefiste tabiat (alışkanlık) haline gelen her uygulama, bir başka davranışla terk edilmelidir.

c) Nefisle cihadın fiilen cihaddan üstün sayılmasıdır. Bu nedenle onlara cihad denildiğinde akıllarına savaş meydanında yapılan mücâdele değil; bâtında nefse karşı yapılan mücâhede gelmekteydi. Nitekim Mâlik b. Dînâr, Ebû Süleyman ed-Dârânî ve Ahmed b. Asım el-Antâkî gibi tasavvuf ehli bunu açıkça dile getirmişlerdir.⁹⁷⁶ Bu çerçevede dünyevî şeylerden gönlünü çekerek nefsiyle cihad edenlere zâhid denilmiştir. Dolayısıyla hevâ ve hevese muhalefet eden zâhid (ya da sûfî)in cehdi, en üstün cihad kabul edilmiştir. Bâyezid'e göre bütün isteklerinin başını koparan kimseler, Hak sevgisinde gark olduktan sonra Hakk'ın irade ettiğini sevmeye mertebesine ulaşacaktır.⁹⁷⁷

Bu meselede tasavvuf ehlinden bazıları söz gelimi kısa emelli olmayı cihaddan üstün tutmuştur, Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi.⁹⁷⁸ Bazıları da dili muhafaza etmeyi nöbet tutmak ve cihad etmekten üstün bulmuştur, Fudayl b. İyâz gibi. Hatta Fudayl bir sözünde yöneticilerden uzak duran kimselerin, yöneticilerle birlikte olup gecesini namaz gündüzünü oruçla geçiren ve her yıl hacca gidip cihad edenlerden daha faziletli

⁹⁷⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 10/22; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/611; Attâr, *Tezkîre*, 438.

⁹⁷⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 9/267; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/322; Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/229; Cevzî, *Allah Dostları*, 1085.

⁹⁷⁶ Adı geçen şahısların sözleri için bkz. İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 2/263; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/207; Cevzî, *Allah Dostları*, 1087, 1121.

⁹⁷⁷ Attâr, *Tezkîre*, 257.

⁹⁷⁸ İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/329.

olduklarını ifade etmiştir.⁹⁷⁹ Bu meyanda Dârânî ve Fudayl'ın işaret ettiği hususlar, nefisle mücâdelenin birer parçasıdır. Onlara göre zikredilen hususlar olmadığı müddetçe ne gazâyâ çıkmanın ne de çok ibadet etmenin herhangi bir önemi yoktur.

Neticede erken dönem tasavvufta uzlet ve bedenle cihad ilişkisini yukarıda yer verdiğimiz (b) maddesi, yani alışkanlıkların terki üzerinden kurmak mümkündür. Fakat durum böyle olsa bile H. 130-300 yılları arasında tasavvuf ehlinen fiilen cihada iştirak edenler azınlıkta kalmıştır. Bu meyanda bedenle cihad, tasavvuf ehlinin en az konuştuğu konulardan olmuştur. Muhtemeldir ki sonraki dönemlerde devlette resmî ve düzenli orduların kurulmasıyla bu konu da gündemden çıkmıştır.

3.1.3. Susmak ve İrşad: Dilin Muhafazasına Mukabil İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak

Önceki bölümlerde âlim, âbid, bekkâûn gibi sınıflar ile tasavvuf ehlinin susma anlayışından bahsetmiştik. Nitekim orada dilin yalan, gıybet ve iftira gibi dinde yasaklanan kötü hallerden korunmasında bütün bu grupların hemfikir olduklarını görmüştük. Bu yönüyle dilin korunması, aslında bir dindarlık alâmetidir. Lakin sûfileri bu mevzuda diğer ekollerden ayırtıran husus, uzlet anlayışından ortaya çıkan susmak olmuştur. Bu susma biçiminde -zarûrî durumlar dışında- bütünüyle konuşmayı terk vardır. Dolayısıyla tasavvufta susma hali, sadece dilin kötü konuşmalardan korunmasıyla sınırlı değildir. Bu nedenle tasavvuf ehlinen bazıları, iyilik ve hayır için ya da nasihat ve irşad maksadıyla da olsa her türlü konuşmayı terk etmiştir. Nitekim kimliği bilinmeyen zevât, bu konuda en bâriz örnektir. Onlar tasavvufî manada susmayı bilfiil uygulamışlardır.

Bu mesele ilerleyen zamanlarda tasavvuf geleneğini 'irşad' problemiyle karşı karşıya getirmiştir. Çünkü uzlet ve buna bağlı olarak sükût, iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün nehyedilmesine engel teşkil etmektedir. Ancak henüz bölümün başındayken şu iki hususu belirtmeliyiz. *Birincisi*: Sükûtta ortaya çıkan bu problem, H. 300 öncesiyle sınırlı kalmıştır; zira tasavvufun şehre dönmesi ve kurumlaşmasıyla birlikte

⁹⁷⁹ Fudayl b. İyâz'ın sözleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/98, 110; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/231, 258; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 240.

bu problem büyük ölçüde nihayetlenmiştir. *İkincisi*: İlk dönemlerde nerdeyse bütün vâizlerin zâhid olarak nitelendirilmesi sûfilerin susma eylemlerinin geri planda kalmasına, yani dikkat çekmemesine neden olmuştur. Böylece birkaç sûfinin dile getirdiği bu konu, tasavvuf için genel bir soruna dönüşmemiştir. Bu çerçevede vâiz ve zâhid mukayesesı daha önce yapılmıştı. Ancak tekrara düşmeden vâizlerin genel itibariyle irşad ve emr-i ma'ruf nehy-i münker yapan kimseleri temsil ettiklerini hatırlamalıyız. Ayrıca kaynaklarda husûsen irşad, davet, emri bi'l ma'ruf ve nehyi ani'l münker faaliyetiyle uğraşanlar da zikredilmiştir- ki bunlar arasında vâiz olmayanlar da bulunmaktadır. Bu şahıslara geçmeden önce irşad ve davet gibi eylemlerden geri durmanın tasavvufta büyük bir probleme yol açmamasının bir başka nedeninden de bahsedeceğiz. O da: Emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münkerin (Harîciler ve Mu'tezile'nin aksine) Ehl-i sünnet düşüncesinde kırılğan bir mesele olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle Sünnî düşünceye göre irşad, herkesin yapması gereken zarûrî bir iş değildir. Bu husus, Sünnî tasavvufun elini güçlendirmiştir. Bu nedenledir ki mutasavvıflar, uzlet ve sükûtle uzlaşmayan irşad ve davet gibi mevzuları zühdün problemlı konuları arasına almamışlardır.

Çalışmamızda öncelikle H. 130-300 arasında tasavvuf ehlinden olsun ya da olmasın kaynaklarda öğüt ve nasihat verdiği ya da irşad faaliyeti yaptığı belirtilenler araştırılmıştır. Ardından bhusus tasavvuf ehlinden bu tür faaliyetleri olanlar varsa; bunların kim olduğu tespit edilmiştir. Bu meyanda irşad faaliyetleri başından beri tasavvufta var mıydı yoksa zamanla mı ortaya çıkmıştır? meselesi sorgulanmıştır. Neticede incelediğimiz dönem itibariyle irşad faaliyeti olanlardan tespit ettiğimiz bazı şahıslar şunlardır: Kürz b. Vebre, Ebû Hâzim Seleme b. Dînâr, Atâ b. Müslim el-Horasânî, Süleyman b. et-Teymî, Süleyman b. Mihran, Muhammed b. Aclan, Mis'ar b. Kidâm, Süfyân-ı Sevrî, Hammad b. Seleme, Salih b. Beşir, Abdülvahid b. Zeyd, Muhammed b. en-Nadr, Muhammed b. Subayh Es Semmâk, Abdullah el-Umerî, Ebû İshâk el-Fezârî, Bısr b. es-Serî, Ebû Muhammed Tayyib b. İsmail ez-Zühelî, Muhammed b. Eslem, Leys b. Sa'd ve Ebû Abdullah Hakânî gibi.⁹⁸⁰

⁹⁸⁰ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 2/ 517-521, 535, 3/517, 4/29, 33, 569, 586, 590, 5/275, 461, 472-474, 590, 594-595, 6/346, 351, 406, 439, 441, 462, 7/271; Cevzî, **Allah Dostları**, , 449-455,

Hammad ve Süfyân haricinde yukarıda sıralanan isimler, halka nasihat ve vaazda bulundukları gibi vali ve emir gibi idarecilere de emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker vazifesi yapmışlardır. Hammad ve Süfyân ise idarecilere gitmekten sakınmış ve sadece halka irşad görevinde bulunmuşlardır.⁹⁸¹ Aralarındaki farklara rağmen; bu grubun çoğuna göre Allah'ı anmak, Kur'ân-ı Kerîm okuma, iyiliği emretme, kötülükten nehyetme ve zaruri ihtiyaçlar dışındaki bütün konuşmalar gereksizdir.⁹⁸² Öte taraftan insanlara çok karışmadıkları için zâhitlere yakın isimler de vardır. Mesela çok ibadet eden ve mescitte insanlarla oturmaktansa Kur'ân-ı Kerîm okumayı tercih eden Kürz b. Vebre ya da yalnızlığı seven ve az konuşan âbidlerden Muhammed b. en-Nadr gibi. Kürz ve en-Nadr, ibadet maksadıyla kimi zaman insanlardan uzak kaldıkları için âlim ve vâizlerden ayrılmaktadır. Ancak bu isimler, dışarıda oldukları zamanlar emr-i ma'ruf nehy-i münker yapmaktan geri durmamışlardır.⁹⁸³ Bu meyanda en-Nadr'ın birbiriyle çelişen sözleriyle karşılaşmaktayız. Örneğin bir rivayette “ilmin başı susmak, sonra hıfzetmek sonra onunla amel etmek sonra o ilmi insanlar arasında yaymaktır” demişken; bir başka rivayette en-Nadr'a: “İnsanların sana ihtiyacı var, denildiğinde: Benim de Allah'a ihtiyacım var” demiştir.⁹⁸⁴ Bu rivayetlerden hareketle en-Nadr'ın insanlara az vakit ayıran ve fakat tamamen de onlardan uzaklaşmayan biri olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onda dindarlık vasfının daha ağır bastığı söylenebilir.

Tasavvuf ehlinden isimlere baktığımızda H. 130-300 arasında öğüt veren ve iyiliği emredip kötülükten sakındıranların sayısı oldukça azdır. Tespit edebildiğimiz

464, 571, 738, 740, 886, 1024, 1145, 1146; Attâr, **Tezkîre**, 119, 364; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 3/660, 4/636; Câmî, **Nefehât**, 254; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/117, 143, 212; İsmail Cerrahoğlu, “Atâ b. Ebu Rebâh”, **DİA**, 4/35-36; “Muhammed b. Aclan”, **DİA**; “Hammad b. Seleme”, **DİA**; Ebû İshâk Fezârî, **DİA**, <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Âlimleri-Ansiklopedisi/Detay/Muhammed-Bin-Nadr-El-Harisi/1045>

⁹⁸¹ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 6/251, 376-77, 7/13, 47-48; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/92, 219, 275, 348.

⁹⁸² İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 5/3-4; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 3/483; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 5/209.

⁹⁸³ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/350, 355, 356; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 3/120, 160; Cevzî, **Allah Dostları**, 740, 764; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/444, 7/474; <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Âlimleri-Ansiklopedisi/Detay/Muhammed-Bin-Nadr-El-Harisi/1045>.

⁹⁸⁴ Bu sözler için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/218, 220; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/351, 356.

kadarıyla bu isimler şunlardır: Şakîk-i Belhî, Fudayl b. İyâz, Hâtim el-Asam, Serî es-Sakatî, Yahyâ b. Muâz er-Râzî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Said el-Harrâz, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Hamza el-Bağdadî, Ebu'l Hasan en-Nûrî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Osman el-Hîrî.⁹⁸⁵

Yukarıdaki listeye bakıldığında H. 250'den sonra vaaz ve irşad faaliyetinde bulunanların arttığı görülmektedir. Bu durum sünîleşmesiyle birlikte tasavvufun şehre dönmeye başladığının bir tezahürüdür. Öte yandan Şakîk-i Belhî, Fudayl b. İyâz, Zünnun-ı Mısırî ve Hâtim el-Esam hariç tasavvuf ehlinde –bildiğimiz kadarıyla– doğrudan yöneticileri zalimleşmek, haksızlık yapmak ve dünyaya dalmakla eleştirerek emr-i ma'ruf nehy-i münker yapan olmamıştır.⁹⁸⁶ Binaenaleyh sûfîlerin iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma faaliyetleri oldukça sınırlı bir çevrede gerçekleşmiştir. Buna mukabil genelde onlar, zühd ve tasavvuf yolunu tercih edenlere yönelik vaaz (ve sohbet) yöntemini uygulamışlardır. Ancak bazıları genel halk kitlesine nadir de olsa vaaz ve öğütte bulunmuşlardır. Örneğin konuşacak olanın kendisi ve karşısındakine faydalı bir öğüt ve uyarısı varsa; konuşması icab eder diyen İbrahim b. Edhem'in Basra çarşısına uğradığında halkın soruları üzerine öğütte bulunması ya da Hâtim el-Esam'ın bir Medine ziyaretinde Hz. Peygamber ve sahabenin hayatından örnek almayıp gösterişli binalar yaptıkları için halkı eleştirmesi gibi.⁹⁸⁷ Ancak Hâtim, iyilik yapana teşvik etmeyi ve günah işleyene acımayı, halka yönelik nasihat için yeterli bulmuştur.⁹⁸⁸ Bu görüş, daha pasif bir nasihat anlayışına işaret etmektedir. Dolayısıyla Hâtim, kendisine vâiz ve irşad yapmayı görev bilenlerden ayıştırmaktadır. Nitekim onun Harun Reşid'e vaaz ve nasihatte bulunması da halifenin görüşme isteği üzerine olmuştur.⁹⁸⁹ Aynı durum, Şakîk ve Fudayl için de geçerlidir.

⁹⁸⁵ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/197, 198; Attâr, **Tezkîre**, 148-149; 518-519, 864; Câmî, **Nefhât**, 280; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/242; Cevzî, **Allah Dostları**, 499.

⁹⁸⁶ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/106; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/179-180, 197; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/242; Cevzî, **Allah Dostları**, 499; Attâr, **Tezkîre**, 132, 149-151, 308.

⁹⁸⁷ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/91, 94, 198; Attâr, **Tezkîre**, 387.

⁹⁸⁸ Sülemî, **Tabakât**, 50.

⁹⁸⁹ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l-evliyâ**, 8/73-74; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/179-180.

H. 300 öncesinde tasavvuf ehlinde vaaz ve irşad faaliyetinde bulunanların olduğu inkâr edilemez; lakin onlar, bu faaliyetleri bir gaye edinmemiş, sürekli bu işle meşgul olmamış ve bunu tasavvufta zorunlu bir ilkeye dönüştürmemişlerdir. Hatta kaynaklarda vaaz faaliyetinde bulunan bazı isimlerin bir müddet sonra kendiliğinden ya da mânevî bir ikâzla bu faaliyeti bıraktıklarına dair haberler de nakledilmiştir. Söz gelimi Hakka giden yolda çok ibadet etmekle değil; kalp selameti ve halka nasihatle amaca ulaşılır diyen Fudayl b. İyâz, başlangıçta Mekke’de insanlara vaaz verirken; kendisine olan rağbetin arttığını fark edince onlarla görüşmeyi bırakmıştır.⁹⁹⁰ Bu bağlamda Fudayl’ın ulemâdan Ebû İshâk el-Fezârî ile mukayesesi de yapılmıştır. Nakledildiğine göre Ebû Üsâme (ö. 282/895): “Fudayl bin İyâz’ın kendisine faydası çoktur. Ama Ebû İshâk insanlara çok faydalıdır. Çünkü çok kimselerin kurtulmasına sebep olmuştur”⁹⁹¹ demiştir. Öte yandan Fezârî’nin sarayları ve gösterişli hayatı terk ederek تنها yerleri mesken edindiğine dair bir haberle karşılaşmaktayız.⁹⁹² Buradan hareketle Fezârî’nin gösterişli hayattan vazgeçtiği, dolayısıyla zühdü tercih ettiği ileri sürülebilir. Lakin onun geri kalan hayatında ilimle uğraşması ve halkla iç içe olması zühd vasfından ziyade bir dindarlık belirtisidir. Aralarındaki bu farktan dolayıdır ki Fudayl ve Fezârî mukayesesi yapılmıştır. Bu bağlamda ikinci bir örnek Ebû Hamza el-Bağdâdî’dir. O, vaaz verdiği esnada susması gerektiğine dair mânevî bir ikaz alınca bu faaliyeti terk etmiştir.⁹⁹³ Ancak bu durumun aksi örneklerle rastlamak da mümkündür. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî, dükkânını kapatıp kırk yıl gibi uzun bir müddet halvete çekilmiş; ardından mânevî bir işaretle istemeksizin vaaz vermeye başlamıştır.⁹⁹⁴ Bu istinaî durumlara rağmen H. 130-300 arasında sûfîlerin dikkat çekecek düzeyde irşad faaliyetleri olmamıştır. Az sayıdaki vaaz ve irşad örnekleri ise Ebu’l Hasan en-Nûrî’nin: “Bizim bu vaaz ve nasihatte bulunmamızın sebebi sizin (yani halkın) hayırşinaslığımızdır”⁹⁹⁵ sözünde belirttiği gibi genelde halka yönelik

⁹⁹⁰ Fudayl b. İyâz hakkında bkz. Sülemî, **Tabakât**, 4; Attâr, **Tezkîre**, 148-149.

⁹⁹¹ Hayreddin ez-Ziriklî, **el-A‘lâm: Kāmûsü terâcim** (nşr. Züheyr Fethullah), I-VIII, Beyrut 1984, 1/59; İbn Hacer el-Askalânî, **Tehzîb-üt-tehzîb**, (Haydarabad: Meclis-i Dairetü’l-Maarifi’n-Nizamiyye, 1326), 1/153. <https://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/EBU-ISHAK-EL-FEZARI/975>

⁹⁹² İsfahânî, **Hilyetü’l-evliyâ**, 8/253; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/406.

⁹⁹³ Attâr, **Tezkîre**, 864; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/336.

⁹⁹⁴ Attâr, **Tezkîre**, 518-519.

⁹⁹⁵ Câmî, **Nefehât**, 280.

hüsnü zanlarından ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla idarecilere yönelik irşad faaliyetlerinden geri dursalar da onlar, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırma faaliyetlerine menfi yaklaşmamışlardır. Hatta bazı zamanlar vaaz verdiği zikredilen Mâlik b. Dînâr'ın dünya sevgisine dalıp iyiliği emretmeyi ve kötülükten nehyetmeyi unuttuk mealinde bir sözüyle karşılaşmaktayız.⁹⁹⁶ Fakat bu sözden zımnen irşad faaliyeti yapması gereken kesimlere (âlim ve vâizlere) bir eleştiri yapıldığı da anlaşılmaktadır. Öyleyse halkla çok oturmaktan hoşlanmayan Mâlik'in irşadı kendisine vazife kıldığı söylenemez.⁹⁹⁷ Öte taraftan sûfiler arasında vaaz vermeye doğrudan karşı çıkan sadece bir kişiye rastladığımızı belirtelim. O da Kelâbâzî'nin naklettiğine göre Ebû Abdullah (ö.?) isminde bir şahıstır. Ebû Abdullah, virânelerde yaşayan ve birkaç hurma ile geçinen bir kimsedir. Rivayete göre o, şekilsel olduğu için halka vaaz etmeyi reddetmiştir. Bu meyanda onun: “Şu gördüğün maddî âlem hakîkatte bir hayal ve bir vehimdir. Hakîkati bulunmayan bir şeyi anlatmak doğru olmaz. Öbür taraftan Hakk'ı anlatmak için kelimeler, yetersiz kalır. Bu durumda konuşmanın faydası ne olabilir ki?”⁹⁹⁸ dediği aktarılmıştır. İfadelerinden hareketle Ebû Abdullah'ın tasavvufî manada bir samt ehli olduğu söylenebilir. Bu meyanda onun vaaz vermeyi reddetmesi, tepkisel bir hareket de kabul edilebilir; fakat bu tepkinin toplumsal değişim ya da bozulmalarla ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis onun vaaz ve nasihati reddetmesi, şariat ve hakikat ya da zâhir ve bâtın arasında kalmanın getirdiği ‘samt’ın bir tezahürüdür.

Tasavvuf ehlinin yöneticilerden uzak durması ve onların uygulamalarına karşı sessiz kalması, kimi zaman eleştirilmiştir. Bu noktada onların sessizliğini Şîilikteki Takiyye'ye benzetenler de olmuştur. Önceki bölümlerde bazı müsteşriklerin sûfilerin çöl ve dağ gibi ıssız mekânlarda yaşamalarını yöneticilerin baskı ve takibinden kaçmakla ilişkilendirdiklerini görmüştük. Aynı şekilde Şîiler de Emevî ve Abbasî yönetimi tarafından yoğun baskılara uğradıklarında sessizce bekleyip siyasal eylemlere katılmamayı tercih etmişlerdi. Onlar her ne kadar mevcut yönetimleri gayri

⁹⁹⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l- evliyâ*, 2/263; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 2/207.

⁹⁹⁷ Bu bağlamda Mâlik'in “Bir kimse halvette oturmaktan ve Allah Teâla'ya münacaat etmekten çok halkla oturup konuşmayı arzu ediyorsa o kimsenin ilmi az, kalbi kördür ve ömrü ziyandadır” (Attâr, *Tezkîre*, 103) gibi sözlerinden halkla sürekli sohbeti benimsemediği anlaşılmaktadır

⁹⁹⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 166; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 212-213.

meşru görseller de niyetlerini gizlemişlerdir. Böylece Şiîler, gayb dedikleri on ikinci imam, kıyam edene kadar takiyye durumunda kalmayı benimsemişlerdir.⁹⁹⁹ Bu bağlamda âlim, âbid ve tasavvuf ehlinen bazı kimselerin idarecilere karşı çekinceleri olduğuna işaret eden rivayetlerle karşılaşmaktayız. Söz gelişi Süfyân-ı Sevrî, Dâvûd-i Tâî, Fudayl b. İyâz ve Bişr-i Hâfî'nin bu minvalde sözleri mevcuttur.

Bu meselede yukarda zikredilen sûfilerin söylemlerine bakarsak; örneğin Dâvûd-i Tâî'ye idarecilere iyiliği emreden bir kişi hakkındaki görüşü sorulduğunda: “Kırbaç yemesinden korkarım!”; bunun da üstesinden gelirse “boynunun vurulmasından korkarım!”¹⁰⁰⁰ demiştir. Benzer şekilde Fudayl b. İyâz, zalim bir kişi ya da sultanın menedilmesine dair onu engellemeye güç yetirilebildiği takdirde bu yapılmalıdır; ancak akıbetten korkarım demiştir. Çünkü bunun sonunda kişi, işkence ve sıkıntılara maruz kalırsa sabredemeyebilir ya da küfre düşebilir veyahut ailesi ve komşularının helâkı söz konusu olabilir. Fudayl, böyle bir durumda mekânın gizlenmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁰¹ Dolayısıyla tasavvuf ehline göre ancak karşılaşacakları zulüm ve eziyetlere sabredebilen kimseler, emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker yapmalıdır. Bu çerçevede Mihne olayı çarpıcı bir örnektir. Nakledildiğine göre Mihne hâdisesine kadar Bişr-i Hâfî, Ahmed b. Hanbel'den üstün tutulmaktaydı. Ancak Halku'l Kur'ân tartışmaları ortaya çıktığında Bişr, evinde oturup sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bunun nedeni ona sorulduğunda: “Heyhat Ahmed b. Hanbel peygamber makâmında duruyor. Onun gibi yapmak kimin elinden gelir? Bende o güç yok”¹⁰⁰² demiştir. Bütün bunlardan hareketle tasavvuf ehlinin takiyyeye benzer bir yöntem takip ettiği ileri sürülebilir. Nitekim takiyye anlayışı o dönemin tehlikeli görülmesine binaen ortaya çıkmıştır. Bu minvalde yine Fudayl'ın ‘bu zaman konuşma

⁹⁹⁹ Krş. Jafri, **The Origins and Early Development of Shi'a Islam**, 299; Krş. Fazlur Rahman, **İslâm**, 242. Bkz. Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher**, tahk. M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, III/237; Şerif e-Murtaza, **el-Mukni' fi'l-Gaybe**, tahk. Muhammed Ali el-Hekim, Kum 1416/1995, 54-55; Cemil Hakyemez, “Bişr b. Mu'temir ve Mutezile'nin Bağdat Ekolü'nün Doğuşu”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998, 139-140.

¹⁰⁰⁰ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 7/358; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/656.

¹⁰⁰¹ Fudayl'ın sözleri için bkz. Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/634, 636, 663. Bu meyanda Bişr-i Hafî de herkesin irşad vazifesi yapamayacağını savunanlardandır. Bu manada bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/337; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/482.

¹⁰⁰² Câmî, **Nefehât**, 181.

değil; ağlama ve ümmete dua zamanıdır' ¹⁰⁰³ gibi sözlerini takiyyeciliğe bağlamak da mümkündür.

Yukarıda adı geçen sûfiler, idarecilere irşad yapacak kişinin her türlü sonuca hazır olması gerektiğini belirtmiş olsalar da onların söylemlerini takiyyecilikten ayırtıran kat'i hususlar vardır. Örneğin hiçbir sûfî, zulüm karşısında susmanın propagandasını yapmamıştır. Ancak onlar, mecbur kalınmadığı sürece zulüm ve haksızlık karşısında yöneticilere irşadın yapılıp yapılamayacağını tartışmışlardır. *İkincisi*: Halife gibi idarecilerle görüşen sûfilerin (ör. Şakîk-i Belhî, Fudayl b. İyâz, Zünnûn-ı Mısrî gibi) ¹⁰⁰⁴ çekinmeksizin nasihatte bulunmaları takiyyeciliğe aykırıdır. *Üçüncüsü* ve daha da mühimi Şîilerin ideolojik görüşlerini yaymak için uyguladıkları takiyyeciliğin aksine; sûfiler, zühd ve tasavvufî anlayışlarını yaymamışlardır. *Dördüncüsü*: Bahusus ilk sûfiler, bir tepki amacıyla değil; fiilî zühd yaşamlarının doğal bir neticesi olarak yönetici ve halktan uzaklaşmıştır. Daha önce bu konu ele alınmıştı. Bu doğrultuda H. 130-300 arasında idarecilere yönelik irşad ve davetle ilgili sözlerin birkaç kişiyle sınırlı kaldığını ve mecburi kalmadıkları sürece idarecilerden uzak kaldıklarını görmekteyiz. Buna mukabil halka vaaz verme faaliyetleri, H. 200'lerin sonlarına doğru giderek artmıştır.

Yazımızın başında tasavvuf ehlinin nasihat ve irşad anlayışının temelinde Sünnî düşünceyle uyumlu olduğundan bahsetmiştik. Bu minvalde Ebû Amr el-Evzâî ve Süfyân-ı Sevrî gibi Sünnî âlimlerin irşad vazifesini bunu kabul edebilecek kimselere yapılması gerektiğini söylemeleri, yukarıda geçen sûfilerle aynı doğrultudadır. ¹⁰⁰⁵ Öte taraftan Abdullah el-Umerî ve Süfyân b. Uyeyne gibi bazı âlimler, insanlardan çekinerek irşad yapmamayı veya uzun süre susup az konuşmayı eleştirmişlerdir. Onlara göre konuşup Allah'tan korkan âlim, susup Allah'tan korkan kişiden daha faziletlidir. ¹⁰⁰⁶ Bu noktada ulemâ ve tasavvuf ehli arasında bir çatışma olduğu düşünülebilir. Fakat dikkat edildiğinde Umerî ve Uyeyne'nin sûfileri değil; âlimleri

¹⁰⁰³ Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 4/663.

¹⁰⁰⁴ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 9/337-338; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/445-446; Attâr, **Tezkîre**, 308; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 97.

¹⁰⁰⁵ Ebi'd-Dünya, **Külliyyât**, 4/654; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/156.

¹⁰⁰⁶ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/562, 6/439.

eleştirdiği anlaşılmaktadır. Zira dönem itibariyle sûfîlerin ekseriyetle ilmî faaliyetlerden uzak, kırsal kesimlerde ve bireysel olarak yaşaması, bu konuda tasavvuf ehline yöneltilebilecek eleştirileri ötelemiştir. Bir başka deyişle sûfîlerin ekseriyetle ilimde yetersiz görülmesi, irşad için de ehliyet sahibi olmadıkları görüşüne sevk etmiştir diyebiliriz.

Şu ana kadar nakledilen rivayetlerden sûfîlerin irşadın yapılıp yapılmaması hakkında açık ve kesin bir şey söylemeyip çekimser kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu çekimserlik ya da çelişkiyi, Ebû Hafs el-Haddâd'dan gelen şu haber, daha iyi yansıtmaktadır: Bir velînin susması mı yoksa konuşması mı daha iyidir? diye sorulan Ebû Hafs: “Konuşmanın felaketi ve susmadaki rahatlık bilinseydi kişi, suskunlukla geçireceği Hz. Nuh’un iki misli ömür dilerdi; buna mukabil susmadaki afet bilinseydi, konuşmakla geçireceği Hz. Nuh’un iki misli ömür dilerdi”¹⁰⁰⁷ şeklinde karşılık vermiştir. Böylece konuşma ve susmanın fazileti dengelenmiştir. Bununla birlikte irşada dair görüşlerini bildiğimiz neredeyse bütün sûfîler, irşadın herkes tarafından yapılamayacağına mutabıktır. Buna binaen onlar, yerinde susup yerinde konuşan bir âlim olmadığı zaman; yani irşad vazifesini yapabilecek bir kişi olmadığı veya kötü halde olan bir insanın kendi vesilesiyle kurtulacağından ümit edildiğinde iyiliği emretme vazifesi yapılabilir. Bunların dışında susan kimsenin konuşandan daha verâlı olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Bîşr-i Hâfî ve Hamdûn ı-Kassâr bu şekilde düşünenlerdendir¹⁰⁰⁸ Bunun bir istisnası Cüneyd-i Bağdâdî olmuştur. Sûfîler, zarûrî olmadıkça halka konuşmayı kerih görseler de Ebû Bekir ez-Zeyyâd gibi Cüneyd’in çağdaşı sûfîler, onun konuşmasına cevaz vermişlerdir.¹⁰⁰⁹

Tasavvuf ehlinin irşada dair çekinceli olmasının çeşitli nedenleri vardır. *İlki* yukarda değindiğimiz gibi fiilî zühd uygulamalarıdır. Zira iyiliğin emri ve kötülükten nehiy ancak şehirde ve halk arasında olmakla mümkündür. Oysa uzlet/halvet bunun tam tersini gerektirmektedir. Ne zaman ki ibâhî ve heretik gruplar yaygınlaşıp tasavvuf şehre dönmek zorunda kalınca pratikte zühd vâkıâları azalmış; buna karşılık teoride

¹⁰⁰⁷ Attâr, **Tezkîre**, 495.

¹⁰⁰⁸ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/341; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/491; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 77-78; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 116.

¹⁰⁰⁹ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/223-224; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/333.

bir zühhd hali benimsenir olmuştur. İşte bu durum, vaaz ve irşad faaliyetlerine kapı aralamıştır. *İkinci olarak* sûfiler, vaaz ve irşad vazifelerini bilgi ve amel birlikteliği üzerinden kurgulamışlardır. Ancak amel derken; daha ziyade kalbin fiilleri kastedilmektedir. Söz gelimi ilimde şöhreti artan Hamdûn-ı Kassâr’dan halka vaaz ve nasihatte bulunması istendiğinde o, gönlünün dünya mevkiine bağlı olduğunu belirterek sözlerinin faydası olmayacağını ifade etmiş ve konuşmasını caiz görmemiştir. Ona göre konuşmak, sadece susması din için zararlı olan kişiler için elzemdir.¹⁰¹⁰ Aynı minvalde Ebu’l Hüseyin en-Nûrî, “anlayışı Hakk’tan olmayanların halka vaaz ve nasihat etmesi belaların yayılmasına neden olur” demiştir.¹⁰¹¹ Öte taraftan Süfyân-ı Sevrî gibi âlimler, vaaz ve nasihatte bulunan kişinin halka emrettiği ya da nehyettiği şeyleri önce kendisinin uygulaması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰¹² Fakat sûfiler, tam olarak böyle düşünmemişlerdir. Mesela Cüneyd-i Bağdâdî, Ca’fer b. el-Kûfî’ye naklettiği ilme her şeyiyle uymayan (amel etmeyen) bir adamın susması mı yoksa konuşması mı daha iyidir, diye sorduğun da Ca’fer: “Eğer bahsettiğin kişi sen isen konuş”¹⁰¹³ demiştir. İfadelerden anlaşıldığı gibi bilginin (tamamen) pratiğe geçmesi, vaaz vermenin bir şartı sayılmamıştır. Fakat Hamdûn-ı Kassâr’ın menkıbesinden hareket edersek; sûfilere göre vaaz vermek için bilginin kalbe yerleşmesi zarûrîdir. Nitekim Ca’fer’in Cüneyd’e konuş demesi, bu manada değerlendirilebilir.

Üçüncü olarak sûfilerin susması kimi zaman nefse muhalefet amacıyla olmuştur. Dâvûd-i Tâî’nin Ebû Hanife’nin meclisinde konuşmadan bir sene geçirmesi ya da Ahmed el- Hadreveyh’in gazâyâ çıkmak isteyen nefsinin halkla konuşmamakla cezalandırması gibi. Aynı doğrultuda Bîşr-i Hâfî, âhirette neden halka nasihat etmedin diye sorulursa; konuşmak ve halka baş olmak isteyen nefesine muhalefet için diyeceğim demiştir; ancak o, nefis susmayı arzularsa konuşmanın da nefis mücâdelesine olacağını vurgulamıştır.¹⁰¹⁴ Buna ilaveten tasavvuf ehli, idarecilere yönelik irşatta gizli bir

¹⁰¹⁰ Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 190.

¹⁰¹¹ Kelâbâzî, **et-Ta’arruf**, 162; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf**, 209.

¹⁰¹² İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 6/379; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/224.

¹⁰¹³ İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 10/224; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/334.

¹⁰¹⁴ İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 8/347; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/503; Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/239.

hastalığın riskine de işaret etmiştir. Örneğin Dâvûd-i Tâî, bu hastalığın kendini beğenmek olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁵ Binaenaleyh nefse muhalefet anlamında susmak da zühdün bir tezahürüdür. Çünkü bu suskunluğun altında nefsin konuşma arzusundan kaçış vardır.

Hâsılı H. 130-300 dönemi sûfîleri, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak meselesinde pasif davranmışlardır. Bu duruma yol açan bazı nedenler yukarıda sıralanmış olsa da sûfîleri irşad faaliyetinden uzak tutan asıl neden: Zühd anlayışları ve yaşantıları olmuştur. Çünkü uzlet/halvet beraberinde susmayı da getirmektedir. Her âzânın bir uzleti olduğu gibi susmak da dilin uzletidir.

3.1.4. Uzlet ve Sohbet: Bireysellik ve Tarîkatların Oluşması

Sohbet, bir cihetten vaaz ve nasihatle benzerlik arz etse de tasavvufî manada vaazla eş değer bir kavram değildir. Zira sohbet, vaaz ve nasihat gibi lafızlardan daha kapsamlı bir mana ihtiva etmektedir. Bu minvalde sohbette bulunanların konuşmaları iktiza etmemektedir; bilakis aynı ortamda bulunan kişiler, davranışlarıyla ya da tasavvufî anlamda ‘hal’leriyle bir tür iletişim halindedirler. Bu nedenle mürşidin huzurunda ya da hizmetinde bulunmak, tasavvuftaki sohbetin ana unsuru olarak görülmüştür. Sohbetle karıştırılan bir diğer kavram irşad, yani iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmektir. Sohbet, her ne kadar emir ve nehiy içerikli anlamları ihtiva etse de bilinegelen tarzda bir irşad faaliyeti değildir. Çünkü irşad faaliyetleri genelde halka ve idarecilere yönelik yapılmakta iken; sohbet tasavvuf ehli içerisinde husûsî meselelerin öğretilmesi veya öğrenilmesiyle ilgili bir faaliyettir. Binaenaleyh tarîkatların oluşmasına zemin hazırlayan da bu sohbet uygulamaları olmuştur.

H. 240 ya da 250’lere kadar yukarıda zikredilen manada sohbet örneklerine rastlamak mümkündür. Ancak bunlar, genelde tikel örnekler olup nadir vâkıâlardır.

¹⁰¹⁵ İsfahânî, **Hilyetü’l- evliyâ**, 7/358; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/656. Bu meyanda Süfyan-ı Sevrî’den valilere gidip öğüt vermesi istenildiğinde: “Ben cidden kendimden korkuyorum. Onların yanına varınca beni hoş karşılayacaklar ve saygı gösterecekler. Haliyle gönlüm onlara kayacak ve yaptığım iş hiç olacak” dediği nakledilmektedir (Bkz. Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/162). Fakat Dâvûd-i Tâî, “kendini beğenmek” derken; karşıdaki kişinin irşadı kabul etmesi ve taltifini dikkate almaksızın nefsin bundan bir pay çıkarabileceğini kastetmiştir. Dolayısıyla Dâvûd, nefisten gelebilecek daha ince bir tehlikeye işaret etmiştir.

Sohbet uygulamalarının tebellür edip şekillenmeye başlaması, esasen bu tarihlerden sonra olmuştur. Bunun ana nedeni, zikredilen tarihlerde tasavvufun sünîleşerek şehre dönmesidir. Öte yandan tabakât ve tasavvuf literatüründe vaaz, irşad ve sohbetin benzer manalarda kullanıldıklarını görmekteyiz. Bu durum tasavvuf ehli ve diğer gruplar arasındaki farkı belirsizleştirmiştir. Örneğin âbid ve havf ehlinden Abdülvahid b. Zeyd'in: "Dindar insanlarla sohbet ediniz..."¹⁰¹⁶ sözünde geçen sohbet lafzı gibi. İkinci olarak ilim meclisi ya da ders halkası olan Süfyân-ı Sevrî, Ebû İshak el-Fezârî, Muhammed b. Amr ve Abdullah b. Mübârek gibi âlimlerin¹⁰¹⁷ vaazlarını, tasavvuf ehlinin vaazlarıyla (veya sohbet yöntemiyle) karıştırmak mümkündür. Çünkü Mâlik b. Dînâr, İbrahim b. Edhem, Muhammed b. Yusuf ve Şakîk-i Belhî gibi tasavvuf ehlinden isimlerin de meclis veya ders halkaları olduğuna dair haberler bulunmaktadır.¹⁰¹⁸ Öte taraftan adı geçen sûfîlerin halvet/uzlet ehli oldukları rivayetlerde daha güçlü ve açık olarak yer almıştır. Bu durum, ortada ciddi bir çelişki olduğunun işaretidir. Bu çelişkili durumun izahından önce şunu ifade edelim ki: Sûfîlerin vaaz ve sohbetten ziyade uzlete yöneldiği bir dönemde yukarıda zikredilen âlimler, uzleti insanlar Allah'ın zikri dışında bir şeyle uğraşmaya başladıklarında halktan uzaklaşmak olarak görmüşlerdir. Buna mukabil insanlardan tamamen uzaklaşmayı, hoş karşılamamışlardır. Zira onlara göre insanların birbirine ihtiyaçları ve birbirinden alıp vermeleri gereken (ilim gibi) faydalar vardır.¹⁰¹⁹ Bu noktada uzlet ehli sûfîlerin meclisleri, ulemâ meclislerinden iki cihetle ayrılmaktadır. *Birincisi*: Onların ders halkaları süreklilik arz etmeyip nadiren kurulmuştur. *İkincisi*: Bu meclislerde konuşulanlar, haram ve helaller gibi şer'î yükümlülüklerden ziyade takvâ, verâ, tevekkül ve rıza gibi ahlâkî veya tasavvufî meselelerdir. Ayrıca bu meclislerin birkaç istisna dışında halka yönelik olmadığından ve bu nedenle çok az kişiden oluştuklarından söz etmiştik. Hatta H. 200 öncesinde (kimliği bilinmeyen zevât hariç) sûfîlerin ekseriyetle iki ya da üç talebesi (ya da takipçisi) olmuştur. Bu doğrultuda onlar, talebelerine kimi zaman vaaz ve öğütte

¹⁰¹⁶ İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 6/160; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 4/579. Abdülvahid b. Zeyd'in diğer sözleri için bkz. A.y.

¹⁰¹⁷ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/184, 7/417, 8/164.

¹⁰¹⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/120; 7/417, 8/225; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 3/279; Cevzî, **Allah Dostları**, 841; Attâr, **Tezkîre**, 309, 406.

¹⁰¹⁹ Adı geçenlerin sözleri için bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 6/362; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/191; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/460, 5/24, 214, 259, 8/343.

bulunmuşlardır; hatta birlikte seyahat yapmaları da söz konusudur- ki misalleri önceki bölümlerde geçmişti. Bu yüzden sûfilerin talebelerine yönelik öğüt ve vaazları, âlimlerin vaazlarının ötesinde tasavvufî sohbetin birer parçası olmuştur.

Araştırmalarımıza göre sohbet kapsamında kullanılan “şeyh” ve “mürîd” gibi kelimeler H. 240’lı yıllarda tebarüz etmiştir. Fakat “şeyh” lakabı hoca ve üstat manasında daha önce de kullanılmaktaydı. Öte taraftan kaynaklarda geçen “şeyh” kelimesi üzerinden sûfiler arasında bir ayrıma gitmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü tabakât ve tasavvuf eserlerinde öğrencisi ya da müridi olup olmadığına bakılmaksızın yolu takip edilen neredeyse bütün sûfiler, şeyh diye nitelendirilmiştir. Ayrıca şeyh kelimesi nadir de olsa yaşlı manasında kullanılmıştır. Örneğin Zünnûn’un dağda karşılaştığı bir âbide “Ey Şeyh!” şeklinde hitabı gibi.¹⁰²⁰ Bu çerçevede H. 130-300 arasında -hoca veya üstat anlamında- şeyh lakabıyla anılan yaklaşık 40 isme rastladığımızı belirtebiliriz. Bunlar arasında Ma’rûf-i Kerhî, Dâvûd-i Tâî, İbrahim b. Edhem, Şakîk el-Belhî, İbrahim b. Eyyub el-Musûhî (ö. ?), Muhammed ve Ahmed ibn ebu’l Verd (ö. ?) gibi mürid ve ders halkalarıyla bilinmeyen ya da öne çıkmayan isimler de bulunmaktadır.¹⁰²¹ Dolayısıyla “şeyh,” erken dönem tasavvuf ehlini ayırt etmek için yeterli bir kavram değildir.

Kaynaklardan hareketle II/VIII. asrın ikinci yarısında sûfilerin sohbet veya ders halkaları olduğu kabul edilse bile; bunların gelişigüzel ve nadir durumlar olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle bahsi geçen ders halkaları henüz sistematikleşmiş değildi. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Örneğin *birincisi ve en önemlisi*: İlk sûfilerin fiilî uzlet yaşamlarıdır. Bu meyanda özellikle kimliği bilinmeyen zevât ve sadece künyesiyle bilinenlerin şehirden ve insanlardan uzak kalması, zımnen sohbet karşıtlığı olarak okunabilir. *İkincisi*: Şakîk ve İbrahim Edhem gibi şehir hayatı yerleşik olmayan ama halkla ilişkisini de bütünüyle kesmeyip arada bir vaaz ve nasihatte bulunan ya da ders halkası kuranların olmasıdır. Onlar, ekseriyetle kendilerinden öğüt isteyenlere ya

¹⁰²⁰ Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 4/355; Cevzî, *Allah Dostları*, 1181.

¹⁰²¹ Bu isimler için bkz. İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 7/632, 636, 8/506, 519; Cevzî, *Allah Dostları*, 605, 1029, 1121; Sülemî, *Tabakât*, 28, 31, 48, 55, 135, 141, 149, 152; Attâr, *Tezkîre*, 439, 572, 864; Câmî, *Nefehât*, 179, 183, 186, 188, 207, 213, 231, 254, 255, 283, 313, 352, 377; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 122, 123, 125, 129, 131; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 174, 175, 179, 180, 183, 185, 186, 188, 190, 193, 202, 205-206, 207, 209, 216, 217.

da görüştükleri insanlara nasihatte bulunmuşlardır. Ancak bu durum, klasik anlamda şeyh ve mürid ilişkisine dönüşmemiştir. Bu şekilde nasihatte bulunmak, vâiz ve sûfiler için ortak bir özellik sayılabilir. Lakin sûfilîği tartışmalı olan Mansûr b. Ammâr gibi vâizler için nasihat vermek, hataların bağışlanmasına vesile iken; Bişr-i Hâfî gibi sûfilere göre emsallerinden üstün olmanın bir vesilesidir.¹⁰²² Bir başka deyişle nasihat ya da halkı iyilik ve Allah'ın zikrine teşvik etmek gibi durumlar, bir vâiz için sevap ve ikâb meselesiyken; bir sûfî için sülûkta ilerlemenin göstergelerinden olabilmektedir. Ancak bu durum, her zaman ilerlemeye delalet etmiştir diyemeyiz; zira rivayetlere göre vaaz vermek ya da nasihatte bulunmak, pek çok sûfinin bulunduğu makâmdan düşmesine yol açmıştır. Bütün bunlar, tasavvufta sohbetin sistematikleşmesini geciktirmiştir. Çünkü sünnîleşme öncesi tasavvuf tam anlamıyla bireyseldi ve bu ekseninde uzlet (insanlardan olabildiğince uzaklaşma) merkezli bir anlayış hâkimdi. Bu şartlar altında sohbetin merkeze yerleşmesi ise mümkün değildir. Lakin H. 240'lerden itibaren terimsel anlamıyla mürid denilen bir kesimin tasavvufî gelenekteki varlığından bâriz olarak bahsedebiliriz. H. 200'lerin sonlarına doğru sohbet faaliyetlerinin artmış olması, bunun bir başka göstergesidir.

Bu meselede incelediğimiz dönem itibariyle sohbet sisteminin zeminini oluşturan şeyh-mürid tablosu aşağıda yer almaktadır. Öte yandan ilk sûfilerin tasavvufi manada şeyhi değil; fakat hocası diyebileceğimiz bazı isimler de ayrı bir tabloda sunulmuştur. Böylece dönemin sûfilerinin hangi isimlerle irtibatla oldukları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak şunu belirtelim ki kaynaklarda hoca, şeyh, üstat ve pir gibi lakaplar kimi zaman birbiri yerine kullanılmıştır. Bu nedenle hoca veya pir denilen bazı isimlere şeyh mi yoksa üstat (dînî bilgi öğretene) anlamında mı bu vasfın verildiği açık değildir. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî “200 pirin hizmetinde bulundum. Bunların yedi tanesinden fazlası örnek alınmaya yarışır bir halde değildir”¹⁰²³ sözünde geçen ‘pir’ lafzındaki belirsizlik gibi. Yine de bunlar, sûfilerin söz ve hayatlarından hareketle

¹⁰²² İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 9/325-326; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/424; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 55; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 102.

¹⁰²³ Attâr, **Tezkîre**, 519.

olabildiğince ayırt edilmiştir. Bu kapsamda öncelikle sûfîlerin, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- âlim ve âbidlerden olan hocalarının listesi şu şekildedir:

Tablo 3.2. Sûfîlerin âlim, vâiz ve âbidlerden olan hocaları (H. 130-300)

HOCA	TALEBE/ŞAKİRT
Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)	1) Utbetü'l-Gulam (ö. ?) 2) Habib-i Acemî (ö.130/748)
Ebû Hanîfe (ö. 150/767)	1) İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) 2) Fudayl b. İyâz (ö. 187/802) 3) Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781) 4) Bîşr-i Hâfî (ö. 227/841) vs.
İmam Züfer (ö. 158/775)	Şakîk-i Belhî (ö. 194/810)
İmam Mâlik (ö. 179/795)	Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859)
1) Ferkad b. es-Sebâhî (ö. 131/748) 2) Ebû'l-Abbâs İbnü's-Semmâk (ö. 183/799) 3) Ali b. Musa Rıza (ö. ?)	Ma'rûf- i Kerhî (ö. 200/815)
Ahmed b. Harb (ö. 234/849)	Yahyâ bin Muâz er-Râzî (ö. 258/872)
1) Ebû Abdullah Ebiverd (ö.?) 2) Ali en-Nasrabâzî (ö.?)	Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/873)
1) Ali en-Nasrabâzî (ö.?) 2) Ebû Hüseyin/Hasan Barûsî (ö.?)	Hamdûn-ı Kassâr (ö. 271/884)
Ebû Ubeyd Busrî (ö.?)	Şah Şucâ el-Kirmânî (ö. 276/889)
1) Muhammed b. Suvar/Sevvar (ö.?) 2) Ebû Habib Hamza b. Abdullah (ö.?)	Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)
1) Muhammed b. Mansûr et-Tûsî (ö. 254/868) 2) Muhammed b. Hüseyin el-Burculânî (ö. ?)	Ebu'l-Abbâs b. Mesruk (ö. 299/912) ¹⁰²⁴

Bu tabloda tasavvuf ehlinden bazı isimlerin ilim meclislerine katıldıkları şahıslara yer verilmiştir. Sûfîler, bu şahısların vaaz ve derslerinden istifade etmiş olsalar bile bu süreç ne kadar sürmüştür ya da tasavvuf yoluna girmeden önce mi bu meclislere katılım söz konusuydu; yoksa bu durum, sonrasında devam etmiş midir? gibi soruların (Habib el- Acemî ve Dâvûd-i Tâî gibi) birkaç istisna dışında yanıtı yoktur. Ancak her halükârda bahsi geçen hocalar, tasavvufî manada şeyh (mürşid)

¹⁰²⁴ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 5/623, 8/274, 321, 354; Sülemî, **Tabakât**, 62, 65; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 4/68; Cevzî, **Allah Dostları**, 955; Attâr, **Tezkîre**, 121, 340; Attâr, **Tezkîretü'l-evliyâ**, I/287-288; Câmî, **Nefehât**, 162, 169, 181; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 99; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 160, 179; Reşat Öngören, “Ma'ruf el-Kerhi”, 28/67; John Renard, **Historical dictionary of Sufism**, Scarecrow Press, 2005, 87. <https://www.islamveihsan.com/ahmed-bin-harb-ks-kimdir.html>

konumunda olmamışlardır. Bu durum, şer’î konuların anlatılıp tartışıldığı ilim meclisleriyle; hatta ‘takvâ, verâ, kanaat gibi’ zühdle ilgili mevzuların anlatıldığı vaaz meclisleriyle tasavvuftaki ‘sohbet’ meclislerinin farklı olduğunun açık bir göstergesidir. Buna rağmen; sohbet lafzının kimi zaman ders müzakereleri için kullanıldığı da olmuştur. Söz gelişi Fudayl ve Süfyân-ı Sevrî arasında geçen bir diyalogda Süfyân, “bu sohbetin bereketli olmasını dilerim” derken; Fudayl, “ben ise bu sohbetin en kötü sohbet olmasından korkuyorum” demiş ve bunu karşılıklı olarak sözlerle birbirlerine süslenmelerine dayandırmıştır. Fudayl’a göre bu durum, kişilerin birbirine ibadet etmesine benzemektedir.¹⁰²⁵

Bu meselede ilim meclislerine doğrudan karşı çıkanlar da olmuştur. Söz gelişi Habib er-Râî (Bedevî), Süfyân-ı Sevrî’ye “Sen de ünsiyet görünüyor ama meşgulsün”¹⁰²⁶ demiştir. Bu meşguliyet, ilim ve halkla meşguliyettir. Bu konuda sadece sûfiler değil; âbidlerden de eleştiriler gelmiştir. Örneğin Abdullah el-Umerî sohbetin ölüm azığından olmadığını belirterek Süfyân b. Uyeyne’yi sohbeti çok sevdiğinden dolayı kusurlu bulmuştur.¹⁰²⁷ Diğer taraftan Umerî’nin halka yönelik irşad faaliyetleri olduğunu hatırlayalım. Bu durum, ilmî müzakereler ile irşad ya da vaaz faaliyetlerinin ayrı mütalaa edildiğine işaret etmektedir. Tasavvufta ise sohbet meclisleri hem ilim hem de vaaz meclislerinden ayrı mütalaa edilmiştir.

Şimdi tasavvufî manada ders halkası olduğu veya sohbet verdiği belirtilen şeyh/hocalar ile bu meclislere katıldığı zikredilen talebe/müridlere yer vereceğiz.

Tablo 3.3. Sûfilerin şeyh/hoca ve mürid/talebeleri (H. 130-300)

HOCA ya da ŞEYH	TALEBE ya da MÜRİD
İbrahim b. Edhem (ö. 161/778)	1) Ali b. Bekkâr (ö. 199/815 [?]) 2) İbrâhim b. Beşşâr (ö.?) 3) Adı bilinmeyen bir talebe
Habib er-Râî (ö. 130/747)	Dâvûd-i Tâî (ö. 165/781)
Dâvûd-i Tâî	1) Ma’rûf-i Kerhî (ö. 200/815) 2) Ebû’l-Abbâs İbnü’s-Semmâk (ö. 183/799) 3) Adı bilinmeyen iki talebe/mürid
Bekr b. Huneys el-Kûfî (ö.?)	Ma’rûf-i Kerhî

¹⁰²⁵ Fudayl’ın sözleri için bkz. İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 8/114; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/266; Attâr, *Tezkîre*, 148-149.

¹⁰²⁶ Cevzî, *Sıfatü’s-safve*, 375-376; Cevzî, *Allah Dostları*, 1197.

¹⁰²⁷ İsfahânî, *Hilyetü’l- evliyâ*, 8/284; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6/438.

Muhammed b. Yusuf el-Ma'dâni ya da Isbahânî (ö. 184/800)	Bir talebesi
Şakîk-i Belhî (ö. 194/810)	1) Hâtîm el-Esam (ö. 237/851) 2) Müridlerinden biri
Yusuf b. Esbat (ö. 196/812)	Abdullah b. Hubeyk (ö. 196/812)
1) Hâtîm el- Esam 2) Ebû Tûrab en-Nahşebî (ö. 245/859)	Ahmed b. Hadreveyh (ö. 240/854)
Ahmed b. Hadreveyh	Ebû Bekir Verrâk (ö. 280/893)
Hâtîm el- Esam	1) Ebû Abdullah es-Sizcî (ö. ?) 2) Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/873)
Ebû Ali es-Sindî (ö.?)	Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/875)
Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830)	Ahmed b. ebi'l-Havârî (ö. 246/860)
Ahmed b. ebi'l Havari	Ebul Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907)
1) Ebu'l Hüseyin en-Nûrî 2) Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)	İbnu'l Furğânî (ö.?)
Ali b. Harşam (ö.?)	Bişr-i Hâfî (ö. 227/841)
Bişr-i Hâfî	Ebû Said el-Harrâz (ö. 279/892)
1) Bişr-i Hâfî 2) Muhâsibî (ö. 243/857) 3) Serî es- Sakatî (ö. 257/870)	1) Muhammed ibn ebu'l Verd (ö. 263/876) 2) Ahmed ibn ebu'l Verd (ö.?)
Fudayl b. İyâz (ö. 187/802)	Ahmed b. Asım el- Antakî (ö. 239/853)
Haris el-Muhâsibî	1) Ahmed b. Asım el-Antakî (ö. 239/853) 2) Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/902) 3) Ebu'l Abbas b. Mesruk (ö. 298/911)
1) Hasan el-Musûhî (ö.?) 2) Serî es- Sakatî (ö. 257/870)	Ebû Hamza el-Bağdâdî
1) Habib er-Râî (ö.?) 2) Ebû Ca'fer es Semmâk (ö.?) 3) Ma'rûf-i Kerhî	Serî es-Sakatî (ö. 257/870)
Serî es- Sakatî (ö. 257/870)	1) Ebû Said b. Abdülaziz (ö. ?) 2) Ebû Said el-Harrâz, (ö. 279/892) 3) Ebû Hüseyin en-Nûrî 4) Cüneyd-i Bağdâdî 5) Ebu'l Abbas b. Mesruk (ö. 298/911) 6) İbrahim b. Eyyub el-Musûhî (ö.?) 5) Pek çok müridi var
Şeyh İsrâfîl (ö.?)	Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/859 [?])
Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/859 [?])	1) Ebû Osman Said b. El-Hakem (ö.?) 2) Sa'dun (ö.?) ve diğerleri 3) Ebû Said el-Harrâz 3) Sehl b. Abdullah et-Tüsterî
1) Hâtîm el- Esam 2) Osman b. Sahr (ö. ?)	Ebû Tûrab en-Nahşebî (ö. 245/859)
Ebû Tûrab en-Nahşebî	1) Ebû Ubeyd Busrî (ö. 245/859) 2) Hamdûn-ı Kassâr (ö. 271/884) 3) Ebû Hamza Horasânî (ö. 290/902)
Sâlim b. Hüseyin (el-Bârûsî) (ö.?)	Hamdûn-ı Kassâr
Ma'rûf-i Kerhî	Ebû İshak İbrahim b. İsa (ö. 249/863)
Ebû Tûrab en-Nahşebî	1) Ebû Hafs el-Haddâd

	2) Şah Şucâ el-Kirmânî (ö. 276/889)
Ebû Hafs el-Haddâd	1) Ebû Osman el- Hîrî (ö. 298/910) 2) Abdullah b. Muhammed er-Râzî 3) Birçok müridi var
Ebû Yakub ez-Zeyyâd (ö. 270/883)	Müridlerinden biri
Ali b. Ruzeyn/Rezin (ö. 225/839)	Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 279/892)
Ebû Abdullah el-Mağribî	İbrahim b. Şeyban (ö. ?)
Sehl b. Abdullah et-Tüsterî	1) Ebû Abdullah b. Salim el-Basrî (ö. 297/909) 2) 400 civarında müridi var
Ebû Abdullah el-Mağribî	İbrahim b. el-Havvâs (ö. 291/904)
İbrahim b. el-Havvâs	Müridlerinden biri
Şah Şucâ Kirmânî (ö. 276/889)	1)Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) 2) Ebû Osman el- Hîrî
Ebû Abdullah el-Berâsî (ö. ?)	Ebû Ca'fer el-Kufî (ö. ?)
Ebû Hâtim-i Attâr el-Basrî (ö.?)	1) Ebû Said el-Harrâz 2) Cüneyd-i Bağdâdî
Cüneyd-i Bağdâdî	1) Ebû Bekir ez-Zekkâk (ö. 291/903) 2) Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 296/909) 3) Ebû Osman el- Hîrî 4) 10000 civarında müridi var
Ebû Said el-Harrâz	Amr b. Osman el-Mekkî
Amr b. Osman el-Mekkî	Müridlerden biri
Ebû Osman el- Hîrî	Müridleri var
Mümşad ed-Dîneverî (ö. 299/912)	Müridleri var
Muğis el-Esved (ö.?)	Müridleri var ¹⁰²⁸

Tabloya dair belirtilmesi gereken bazı hususlar:

a) Tabloda geçen isimler arasında klasik anlamda şeyh-mürîd ilişkisinden ziyade; mürid/talebelerin bir müddet ya da zaman zaman dönemindeki şeyhlerin sohbetlerine iştirakleri- ki buna hizmet etmeleri dâhildir- söz konusudur. Bu meyanda H. 130-300 arasında tek bir şeyhe intisâb üzere kurulan tarikat sistemi henüz oluşmuş

¹⁰²⁸ İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/94, 99, 120, 354, 413, 7/271, 417, 461, 629, 638, 8/187, 218, 225, 274, 333, 334, 339, 340, 341, 344, 354, 368, 373, 506, 520, 571, 603, 653; Sülemî, **Tabakât**, 31, 44, 48, 55, 65, 94, 119, 121, 135, 141, 145, 149, 152; Cevzî, **Allah Dostları**, , 605, 743, 955, 970, 1006; Cevzî, **Allah Dostları**, 599; Câmî, **Nefehât**, 162, 188, 193, 196, 233, 330; Attâr, **Tezkîre**, 238-239, 304, 376, 388, 406, 416, 435, 439, 499, 520, 525, 538, 558, 585, 572, 585-586, 726, 860; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 99, 100, 105, 108, 109, 110, 131, 276, 313, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 125, 126, 129; Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 168, 171, 175, 176, 179, 180, 183, 188, 190, 192, 196, 197, 202, 203, 205, 206, 209, 210, 216, 217; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 201; Mekkî, **Kutu'l Kulub**, I, 9; Zehebî, **Mizanü'l İtidal fi Nakdi'r-Rical**; İbn Arabî, **Muhadarat**, II, 345; Massignon, **Passion**, 501. Massignon, **İslam Tasavvufu**, 119.

değildir. Ancak H. 290'lardan itibaren tarikata benzer tarzda şeyh-mürîd ilişkilerine rastlamak mümkündür.

b) Bazı sûfilerin müridleri olduğu belirtilmekle birlikte kaynaklarda kim olduklarına dair bir veri bulunmamaktadır. Bu doğrultuda ekseriyetle “bir müridi” ya da “müridleri” şeklinde ibareler geçmektedir. Bu rivayetler esas alınarak tabloda “müridlerinden biri” veya “müridleri var” şeklinde ifadeler yer verilmiştir.

Tabloda adı geçmesine rağmen; Ebû Ca'fer es-Semmâk ve Serî es-Sakatî gibi bazı sûfiler, vaaz ya da sohbet faaliyetlerine sıcak bakmamıştır. Söz gelimi Serî es-Sakatî yanında kalabalık bir insan topluluğuyla oturduğu için “sen tembellerin başı olmuşsun” diyen Ebû Ca'fer es-Semmâk tarafından eleştirilmiştir. Öte taraftan Ebû Ca'fer'in Sakatî'ye yaptığı eleştiri, Sakatî tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'ye yöneltmiştir. Fakat rivayetten anlaşıldığına göre Cüneyd'in etrafında toplananlar, ilim ehlinde olup karşılıklı müzakere bulunduklarıdır.¹⁰²⁹ Buradan hareketle sûfileri tembellikle eleştiren ulemâya mukabil; sûfiler, ilim ehlini henüz yola çıkmayan tembeller olarak nitelendirmiştir, diyebiliriz. İlim meclislerini eleştiren Sünnî sûfiler, diğer taraftan -tereddüde düşmelerine rağmen- sohbetin gerekliliğini vurgulamışlardır. Örneğin Sakatî: “Evde otursam ilim, halkla oturmamı gerektirmekte; halkla oturmak ise hakîkate ters düşmektedir” demiş ve kendisinin ilmin gereğini yapmakla hakîkate ters düştüğünü beyan etmiştir.¹⁰³⁰ Cüneyd-i Bağdâdî ise farzlar dışındaki namazların halkla sohbetten daha faziletli olduğunu bilseydim halkla asla oturmazdım demiş ve o da Sakatî gibi uzlet karşısında ilmi gerekçe göstermiştir.¹⁰³¹ Lakin -tasavvufî manada- sohbeti geri çevirerek; halvet/uzlet yaşamayı tercih edenler de vardır, Şuayb b. Harb gibi.¹⁰³²

¹⁰²⁹ Serrâc, **el-Lüma**, 239-240; Serrâc, **İslam Tasavvufu**, 204-205.

¹⁰³⁰ Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 10/122; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 8/152; Cevzî, **Allah Dostları**, 579, 586. Bu manada Serî: “Eğer Cuma ve cemaat olmasaydı kapıyı üzerime kapatır, dışarı çıkmazdım” demiştir. Bkz. Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/383; Cevzî, **Allah Dostları**, 581.

¹⁰³¹ Attâr, **Tezkîre**, 521.

¹⁰³² Bkz. Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 3/8; Cevzî, **Allah Dostları**, 669; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/442; Kuşeyrî, **er-Risâle**, 199; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 199. İkinci bir örnek olarak Abdullah el-Umerî kabirlerde kitap okumayı tercih etmiştir. Bkz. İsfahânî, **Hilyetü'l- evliyâ**, 8/283; İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 6/436; Ebi'd-Dünya, **Külliyât**, 4/457; Cevzî, **Sıfatü's-safve**, 2/181; Cevzî, **Allah Dostları**, 463.

Bütün bu rivayetlerden hareketle H. 300 öncesinde tasavvuf ehlinde sohbeti doğrudan (sözlü olarak) karşı çıkan olmamıştır. Ancak uzlet ehli her sûfî, doğal olarak fiilen sohbeti reddetmiştir diyebiliriz. Ayrıca vaaz ya da sohbet vermesine rağmen; bundan hoşnut olmayan sûfilerin olması da sohbetin bu tarihlerde yeterince kanıksanmadığına delalet etmektedir. Bu nedenledir ki bu sûfilerin çoğu uzlet eksenli zâhidane bir hayat ile sohbet/vaaz eksenli bir hayat arasında ikilemde kalmıştır. Bu ikileme rağmen; Sünnî sûfilerin neredeyse tamamı ilme dayalı vaaz, nasihat ve sohbetin zorunluluğunu kabul etmiştir. Bunun *bir nedeni* mübtedîlerin sayılarının giderek artması ve bunların çoğunun bilgisiz olmasıdır. *İkinci* ve daha büyük neden: Sûfî adıyla ibâhî grupların ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla tasavvuf şehre dönmeli ve çevredeki aşırı hareketler, zap u rabt altına alınmalıdır. Bu yüzden sûfiler, tasavvuf yoluna girecekler için bir şeyhe bağlanmayı zorunlu görmüşlerdir. Böylece tasavvufta sohbet, artık eleştirilen değil; olmazsa olmaz bir uygulamaya dönüşmüştür. Bu doğrultuda Ebû Hafs el-Haddâd ve İbrahim b. el-Havvâs gibi sûfiler, iyilerle oturup kalkmayı, îsârda bulunmayı, şeyhlerin hakkına riayet etmeyi ve tasavvuf yolunda olmayanlarla sohbeti terk etmeyi kalbin ilaçları ve fakirliğin hükümleri arasında saymışlardır.¹⁰³³ Aslında daha erken dönemlerde Dâvûd-i Tâî'nin müridlerinden biri ve Bîşr-i Hâfî'nin zikir ehliyle birliktelik veya salih insanlara hizmetin (sohbetin) faziletine işaret ettiklerini ya da Müslümanlara hizmet ve nasihatte bulunmayı Allah'ın rızasına yaklaştıracı amellerden saydıklarını görmekteyiz.¹⁰³⁴ Fakat onların bu sözleri sohbet uygulamasının varlığına işaret etmemektedir; zira H. 200 ortalarına kadar tasavvuf, henüz şehre dönmüş değildi. Bununla birlikte bu tarihlerde sohbet veya vaazla ilgili müspet söylemlerin tasavvuftaki sohbet uygulamasına kapı araladığını söyleyebiliriz.

Bu meselede sohbeti mezhebinin merkezine yerleştirip ilke edinen ve bir yöntem haline getiren ilk isim, Ebu'l Hüseyin en-Nûrî olmuştur. Ebu'l Hüseyin sohbetin katı bir savunucusudur. Çünkü o, sohbeti farz olarak görmüş ve fakat uzletin makbul bir şey olmadığını ileri sürmüştür.¹⁰³⁵ Diğer taraftan Ebu'l Hüseyin'in uzun

¹⁰³³ Bkz. Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/101; Cevzî, *Allah Dostları*, 985; Sülemî, *Risâleler*, 54.

¹⁰³⁴ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 49, 54-55; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 99, 102.

¹⁰³⁵ Attâr, *Tezkîre*, 572; Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 253.

sürelî bir uzlet hayatı yaşadığını da bilmekteyiz. Bu durum, “inzivâdan sakının” diyen Ebu’l Hüseyin için bir çelişki olarak görülebilir. Lakin onun inzivâ karşıtı söylemlerinin mübtedîlere yönelik olduğundan; buna mukabil havâstan olanların bazı zamanlar uzlete çekilmesinde bir sakınca görmediğinden bahsetmiştik. Nitekim o, uzleti makbul görmese de haram saymamış; buna karşın îsârsız sohbeti haram saymıştır.¹⁰³⁶ Bu durum sohbetin sadece nasihatten ibaret olmayıp; bilakis şeyhin etrafında olmayı, ona ve müridlere hizmet gibi şeyleri de kapsamasından kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh H. 200’lü yılların sonları itibariyle şeyh ve müridler (uzlete çekilme, çölde yolculuk etmek vs. durumlarda) genelde birlikte hareket etmişlerdir; örneğin Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Tûrab en-Nahşebî’nin müridlerle birlikte çöl seyahatleri yaptıkları rivayet edilmektedir.¹⁰³⁷

Bu mevzuda sonraki dönem sohbet anlayışını şekillendiren bir husus da sûfilerin müridlere yönelik sözleri olmuştur. Genelde bu sözler, müridlerin sülûktayken yanlış yollara girmemesi ve başına gelecek tehlikelere karşı ikaz edilmesi mahiyetindedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla H. 130-300 arasında doğrudan müridlere nasihatte bulunan sûfiler şunlardır: Zünnûn- ı Mısırî, Ebû Tûrab Nahşebî, Serîy es-Sakatî, Yahyâ b. Muâz, Ali b. Sâbit (ö.?), Ebû Muhammed er-Râzî el-Haddâd (ö.?), Şah Şucâ Kirmânî, Ebû Bekir el-Verrâk, İbrahim b. el-Havvâs, Şeyban b. Ali (ö.?), Ebû Yakub ez-Zeyyâd, Ebu’l Hüseyin en-Nûrî, Ebû Osman Hîrî ve Mümşad ed-Dîneverî.

Adı geçen sûfiler, sülûk esnasında müridlerin yapması ya da yapmaması gereken hususları genel olarak zikrettikleri gibi¹⁰³⁸ menkıbelerinde bireysel olarak müridlerine uyarıda bulunma ve nasihat etme örnekleriyle de sıkça karşılaşmaktayız. Bütün bunlar, daha sonra ortaya çıkacak olan tarikatlarda müridler için uygulanan yöntemlerin nüveleri olmuştur. Söz gelimi şeyhi görmek, sohbetinde bulunmak ve sözünü dinlemekten bir feyz ve bereket hâsıl olduğunu söyleyen Mümşad ed-

¹⁰³⁶ Hücvirî, **Hakikat Bilgisi**, 253.

¹⁰³⁷ Sülemî, **Tabakât**, 81; Attâr, **Tezkîre**, 525, 538; Câmî, **Nefehât**, 184.

¹⁰³⁸ Bkz. İsfahânî, **Allah Dostlarının Dünyası**, 7/478, 496, 497, 643, 8/22, 144, 185, 333; Cevzî, **Allah Dostları**, 599, 981; Attâr, **Tezkîre**, 451 462; Câmî, **Nefehât**, 193, 313; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 114, 125, 131; Şarânî, **Evlîyâlar Ansiklopedisi**, 1/328.

Dîneverî'ye göre müridin şeyhin huzurunda her şeyi terk edip ondan feyz alması gerekmektedir. Nitekim onun bu görüşü daha sonra tarikatların adap ya da sülûk yöntemlerinden biri haline gelmiştir.¹⁰³⁹

Bir de sûfîlerin müridlerine doğrudan müdahale ettiğini gösteren örneklerle karşılaşmaktayız. Çünkü “kemale erdim” diyerek şer’î kuralları terk eden ya da herhangi bir kontrol edici olmaksızın uzlet yaşayan müridler ortaya çıkmıştır. Böylesi durumlarda şeyh, devreye girerek müridlerin yanlış yola sapmasına engel olmuştur. Bu çerçevede Cüneyd-i Bağdâdî ve müridleriyle ilgili pek çok menkıbe bulunmaktadır.¹⁰⁴⁰ Aynı şekilde İbrahim b. Edhem, kendi müridi olmamasına rağmen; tasavvuf yoluna girmiş bir mübtedîyi uyarmıştır.¹⁰⁴¹ Binaenaleyh bu tür olayların artması, bir şeyhe bağlılık yahut şeyhin sohbetinde bulunmayı, tasavvufta bir prensip haline gelmesine yol açmıştır. Bu rijit örneklerin dışında müridlerin yaptığı birtakım hatalar da ikaz yoluyla düzeltilmiş yahut müridin sülûk tarzı değiştirilmiştir. Örneğin Ebû Hafs el-Haddâd’ın müridi Ebû Osman el-Hîrî’yi yaptığı bir hatadan dolayı uyarması veya bir diğer müridi Ebû Muhammed er-Râzî’yi nefis terbiyesi için önce çalıştırması ve dilencilik yaptırması sonra da dilenciliği bıraktırması gibi.¹⁰⁴² Tarikatların oluşmasına zemin hazırlayan - yukarıda bazılarına yer verdiğimiz- sûfîlerin sözleri de Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) gibi mutasavvıflar tarafından tasavvuf ehlinin edebleri arasına alınmıştır.¹⁰⁴³ Böylece tasavvufun bir uzantısı olarak tarikatlar teşekkül etmiştir.

Hâsılı H. 200’lerin ortalarına kadar bazı sûfîlerin talebeleri ve onlara yönelik tavsiyelerine rastlamamıza rağmen; tasavvufî manada sohbet anlayışı H. 200’lerin ortalarında neşvünemâ bulmuştur. Fakat klasik manada şeyh-mürid ilişkisi üzerine dayanan sohbetin temelleri H. 290’larda atılmıştır. Bu kapsamda sohbeti öne çıkaran sûfîlerin sayısında artış olduğu görülmektedir. Bunun bir yansıması olarak sohbe

¹⁰³⁹ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 103; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 131. Hîrî’nin görüşüne örnek olarak Ahmed b. Mesruk verilebilir. Rivayete göre o: “Şeyhlerimle her Cuma günü camide buluşurdum. Onların kelâmı öyle tesir ederdi ki eve hasta olarak dönerdim. Onları görmem bir cumadan öbür cumaya kadar bana gıda olurdu. Yemek ve içmek ihtiyacı duymazdım” demiştir. Şarânî, **Evliyâlar Ansiklopedisi**, 1/315.

¹⁰⁴⁰ Attâr, **Tezkîre**, 536. Buna benzer menkıbeler için bkz. Attâr, **Tezkîre**, Cüneyd-i Bağdâdî bölümü.

¹⁰⁴¹ Attâr, **Tezkîre**, 174-175.

¹⁰⁴² Bkz. Attâr, **Tezkîre**, 490; Câmî, **Nefehât**, 193.

¹⁰⁴³ Bkz. Sülemî, **Risâleler**, 63, 75.

(şeyh-mürîd ilişkisine) dair düzenlemeler getirilmiştir. Örneğin sohbetin şekillenmesinde rol oynayanlardan biri olan Ebû Osman el-Hîrî, Allah, Peygamber, evliyâ, ev halkı, dostlar ve cahillerle olmak üzere sohbetin altı türünden bahsetmiştir. Ancak tasavvufî manada sohbetin- ki o evliya (şeyh) ile yapılandır- hürmet ve hizmet esasına dayandığını ifade etmiştir.¹⁰⁴⁴



¹⁰⁴⁴ Kuşeyrî, **er-Risâle**, 82; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 119. Bu kapsamda Kuşeyrî'nin üst ve altla olan sohbet türlerinden bahsederken Hîrî gibi sûfilerden etkilenmesi olasıdır. Bkz. Kuşeyrî, **er-Risâle**, 478; Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, 382.

SONUÇ

Çalışmamızda, H. 130 ilâ 300 yılları arasında ortaya çıkan zühhd hareketlerini ve dönemin zühhd anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda zikredilen tarih, zâhid (ya da sûfî)lerin kendine mahsus bir oluşum olarak İslam toplumunda görülmeye başladığı bir dönem olması hasebiyle kritik öneme sahiptir. Bu kapsamda dönem itibariyle ulaştığımız sonuçları aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

Evvela kaynaklara binaen bütün düşünce ve inanç sistemlerini kapsayacak biçimde sınırları çizilmiş, sabit ve açık bir zühhd tarifinin yapılmasının imkânsız olduğu anlaşılmıştır. Aynı şekilde İslam toplumu, hatta daha dar kapsamda tasavvuf içerisinde böyle bir tanımın yapılamayacağı eldeki verilerden ortaya çıkmıştır. Ancak bu durum zühhd yaşamında bir keyfilik olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim zühhd veya riyâzetin var olduğu her düşünce ve inanç sistemi, kendine mahsus zühhd anlayışını bizzat kendisi inşâ etmiştir. Bununla birlikte -fiilen de olsa- aralarında ciddi benzerlikler mevcuttur- ki zaten zühhdle ilgili ana problem de buradan neşet etmiştir. Çünkü bu benzerlikler, pek çok araştırmacıyı inanç ve klasik felsefe sistemlerinde büyük ölçüde benzeşen bir zühhd anlayışı olduğu fikrine yönlendirmiştir. Aynı problem, daha dar kapsamda Müslüman zâhitler hakkında yaşanmıştır. Bu doğrultuda her Müslüman zâhidin zühhd yaşantısı aynı mıdır? diye bir soru karşımıza çıkmaktadır. Buna pek tabî ki herkes ‘Hayır’ diye cevap verecektir. Fakat her Müslüman zâhidin zühhd “anlayışı” aynı mıdır? sorusuna genelde cevap “Evet” olmuştur. Bir başka deyişle üç aşağı beş yukarı bütün zâhitler, aynı maksatla aynı şeyleri icra etmiş görüşü hâkim olmuştur. Aslında bunu doğrudan ifade eden herhangi bir yazara rastlamış değiliz; lakin -birkaç istisna hariç- modern dönemde zühhdle ilgili önümüze çıkan her metnin bu anlayışa yakın olduğunu görmekteyiz. Buna mukabil araştırmalarımızda hakîki manada zühhdün sadece sûfilere mahsus olduğu tespit edilmiştir. Bunun bir devamı olarak zâhid ve sûfî gibi bir ayırım yapılamayacağı ortaya çıkmıştır. Şimdi bu çıkan sonuçları birkaç mesele üzerinden detaylandıracağız.

Araştırmalarımızın ilk merhalesinde tabakâtlarda yer alan maddî ve mânevî boyutuyla zühhdün tanım ve tariflerine bakılmış ve tasnif edilmiştir. Verilerden

anlaşılan şu ki bütün bu tanım ve tarifler, yüzeysel bakıldıkları takdirde yanılgılara yol açabilecek niteliktedirler. Zira sûfiler ve diğer Müslüman zâhitlerin zühd veya zâhitle ilgili tanım ve tariflerinden bir kısmı, birbirine çok benzemekte iken; diğerleri arasında çok ciddi farklar bulunmaktadır. Söz gelişi bir zâhidin maddî yönden zühd tarifi bulunmakta iken; bir başka zâhidin mânevî yönden zühd tarifi karşımıza çıkmaktadır. Ancak araştırmalarımızda bu tarifler üzerinden zâhitler arasında ayırım yapmanın mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Zira maddî cihetiyle tarif yapan bir zâhidin bir başka yerde manevî cihetiyle zühd tarifi bulunabilmektedir. Ayrıca bir zâhid hakkında hüküm verirken onun sadece sözlerinin değil; aynı zamanda yaşam tarzının da önem arzettiği araştırmamız itibariyle tebellür etmiştir. Örneğin müridleri için uzletî uygun görmeyen bir sûfinin aslında kendi hayatında uzun bir uzlet yaşamış olması gibi! O halde bir sûfinin ancak birkaç sözünden hareket edersek; uzlet veya zühd karşıtı olduğu söylenebilir. Gerçekte ise durum böyle değildir!

Tariflerle ilgili diğer sorun takvâ, verâ ve kanaat gibi pek çok ahlâkî kavramın zühdle birlikte ya da zühdü açıklamak için kullanılmış olmasıdır. Bunun neticesi mevzûbahis sözcüklerin genel itibariyle aynı anlama geldiği düşünülmüştür. Diğer taraftan zâhitlere göre bu kavramların boyutlarında farklar olduğu göz ardı edilmiştir. Örneğin kanaat, herhangi bir Müslüman dindar için kimseye muhtaç olmadan geçimini sağlayacak kadar mal ve parayla iktifa etmek anlamında iken; bir sûfî (ya da zâhid) için ölmeyecek ya da ayakta durabilecek kadar bir rızıkla iktifa etmek anlamına gelebilmektedir. Dolayısıyla bir dindar ve bir sûfinin verâ anlayışları arasında büyük bir fark söz konusudur. Aynı şey diğer kavramlar için de geçerlidir.

Zühdün neliği meselesi sınırlarının ne olduğu problemiyle de ilgilidir. İncelediğimiz -yerli yahut yabancı- pek çok modern çalışma, mutasavvıfların zühd için sınırlar çizdiğinden bahsetmiştir. Binaenaleyh zühdün sınırlarıyla ilgili bu kanaatler, III/IX. asır sonları ve bhusus IV/X. asır itibariyle sûfilerin sözlerine dayanmaktadır. Oysaki sûfilerin zühdle ilgili temel görüşlerine bakıldığında durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle hiçbir sûfinin zühd için gerçekte herhangi bir sınır çizmediği ortaya çıkmaktadır. Buradaki asıl mevzu, maddeten ve mânen kişinin zühd

ve riyâzete güç yetirebilmesidir. Kişi, herhangi bir mânî olmaksızın gücü nispetinde zühd yaşayabilir.

Sınırları olmayan bir zühd anlayışına sahip olan tasavvufî gelenekte sûfîleri diğerlerinden ayıştıran niteliklerden biri, fakirliktir. Zira bu fakirlik, -genel kanaatin aksine- lüzumsuz olanın değil; lüzumlu olanın terk edilmesini ihtiva etmektedir. Buna mukabil dindar bir Müslüman, lüzumsuz olanın terkiyle, yani az ile kanaat ederek fakir kisvesini almıştır. Bu minvalde “yalnızlık” ve “ümmîlik” de sûfî düşünceye ait niteliklerdendir. Araştırmamız itibariyle zikredilen her üç kavramın tasavvufu zühdle özdeşleştirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Zira bunlar, diğer Müslüman grupların vasıfları arasında bulunmamaktadır. Bu noktada kastedilen yalnızlığın çokça ibadetin doğal bir neticesi değil; -ibadet olsun ya da olmasın- tercihe bağlı bir yalnızlık olduğunu ifade etmeliyiz. Ümmîlik ise bütün inanç ve düşünce sistemleri içerisinde –bildiğimiz kadarıyla- sadece tasavvufa mahsus kalmıştır. Fakat şunu belirtelim ki her sûfîde bu özellikleri birlikte bulmak mümkün değildir. Bununla birlikte çalışmamızda yer verdiğimiz her sûfinin bu üç kavramın iktiza ettiği anlayışa sahip olduğunu görmekteyiz. Buradan hareketle pratikte olmasa bile teoride bu niteliklerin ilk sûfîlerin ortak vasıfları olduğunu söyleyebiliriz.

Müslüman dindarları ortak kılan bir diğer mesele, dünya anlayışlarıdır. Bu konuda zâhid/sûfîleri ayıştıran şey, dünya görüşlerinin ibadetten ziyade onları terke yönlendirmesidir. Bunun da ötesinde sûfîleri dindar çevrelerden ayıştıran ana husus, âhiret anlayışları olmuştur. Çünkü -bildiğimiz kadarıyla- ne İslam toplumu ne de diğer inanç sistemleri içerisinde âhiretin terki gibi bir anlayış yer almamıştır. Bu minvalde “katı zâhid”lerden olduğu söylenen sûfîler ile Sünnî geleneğe mensup sûfîlerin bu anlayışta olmadığına dair karşıt bir söylemle karşılaşabiliriz. Fakat araştırmalarımıza göre İbrahim b. Edhem’den tutun da Cüneyd gibi Sünnî sûfîler bile ahireti (sevgisini) ötelemişlerdir.

Araştırmalarımızdan çıkan bir diğer sonuç; kâhir ekseriyetle kabul görmüş olan ‘zühdün yeni şehir hayatına bir tepki olarak çıktığı’ anlayışının hatalı olmasıdır. Bilakis sûfîler, derin bir muhabbetten dolayı, zühdü tercih etmişlerdir. Dolayısıyla onların zâhîdâne tavırları, gerçekte bir tepkiden ortaya çıkmış değildir. Zühdün iktiza

ettiği bir durum olarak onlar, şehir hayatından uzaklaşmışlardır. Öte taraftan dindar âbid, vâiz, âlim vb. gruplar arasında yeni toplumsal düzene tepki gösterip eleştirenler olmuştur. Bu tepkiler, genelde takvâ ve verâyâ dayalı sade ve gösterişsiz bir yaşam için sözlü eleştirilerden, kısmen de az ile iktifa ve çokça ibadet etmek gibi derin boyutlu olmayan eylemlerden ibarettir. Böylece sûfilerin zühd konusunda Hâriciyye, Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Şia gibi ekollerin tepkisel tavırlarından ayrıştığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bütün bu gruplarla sûfilerin pratikte benzer yönleri olsa bile hem gaye hem de yöntemsel açıdan bu mezheplerden büyük ölçüde ayrılmışlardır.

Zâhid/sûfilerin ibadetle olan bağlantısına geldiğimizde kaynaklar itibariyle onların da ibadet ehlinden oldukları söylenebilir. Fakat sûfilerin zühdünde ibadetin mecburi olmaması; yine onların bilinegelen namaz ve oruç ibadeti dışında açlık ve zikir gibi durumlarla meşgul olmaları, ubbâd kategorisinden onları uzaklaştırmıştır. Ayrıca tespitimize göre sûfiler, uzun süre uyguladıkları açlık ve riyâzet ya da zikir eylemlerini karşılığında sevap kazanmak için yapmış değillerdir. Buna mukabil diğer kesimlerden âbidler, sevap kazanıp cennete nâil olmak yahut cehennemden uzaklaşmak için ibadetle meşgul olmuştur. Bununla birlikte sûfilerin âbidlerin söylemlerine benzer sözleriyle de karşılaşmaktayız. Fakat bunun yanıltıcı olduğunu sûfilerin diğer sözlerinden anlamaktayız. Aynı doğrultuda sûfiler âlim, vâiz, kâs vb. gruplardan da ayrılmışlardır. Çünkü onlar, en başta ümmilik ve uzleti tercih etmekle zaten vaaz vermeyi ya da bu meclislere katılmayı reddetmiş kimselerdir. Bu meyanda 'âlim sûfilerin' olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir ve bu doğru itirazdır! Çünkü Sünnî sûfiler arasında Cüneyd gibi âlim olanlar vardır. Lakin araştırmalarımızdan çıkan şu ki: Bu âlim sûfiler dahî, zarûrî şariat bilgisinden sonra tasavvuf ilmi dışında ilimle uğraşmayı kerih görmüşlerdir. Öte yandan onlar ne ilim ne de vaaz meclisleri kurmuştur. Buna mukabil tasavvufa yönelen mübtedîlere dersler vermişlerdir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde öncelikle zühd literatürü üzerinde durulmuştur. Böylece zühd ve tasavvuf literatürü arasında mukayese yapmak amaçlanmıştır. Buradan çıkan neticeye göre ulemâ sınıfına mensup zühd yazarları, sûfilerin zühd anlayışına göre gerçekte zâhid değillerdir. Nitekim elimizdeki kaynaklardan sûfilerin hadis ilmiyle uğraşmadıkları; başlangıçta bu ilimle iştiğal

edenler olsa bile zühde yönelmeleriyle bu ilmi terk ettikleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca hadisçilerin zühd anlayışının dindarlıkla özdeş olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Muhaddisler, hadisin fıkıh ve tefsir gibi dînî alanlarda otoritesini kurmak istedikleri gibi ahlâkî alanda da bu otoriteyi kurmak istemişlerdir. Bu çerçevede zühdle ilgili hususları Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki uygulamalarla sınırlamışlardır. Böylece ahlâkî alanda Hz. Peygamber ve sahabe döneminde görülmeyen zühd yaşamlarını zımnen reddetmişlerdir. Oysa sûfiler de böyle bir sınırlama olmadığından yukarıda bahsetmiştik. Zühd eserleri, tasavvuf öncesi ahlâkî alandaki boşluğu doldurmuş da değildir. Bu yazarlar, zaten mevcut olan zühd ve ahlâkla ilgili hâdisleri müstakil halde sunmuşlardır. Tasavvuf eserleri ise genel ahlâkî alandan ziyade tasavvufî yol ve yöntemin çerçevesini belirtmek için yazılmışlardır. Binaenaleyh tasavvuf eserlerinin zühd edebiyatının devamı olduğuna dair iddialarla karşılaşmaktayız. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi iki literatür arasında herhangi bir bağ yoktur. Her ikisi de birbirinden bağımsız hareket etmiştir.

Zühd tartışmaları sadece ulemâ ve sûfiler arasında değil; aynı zamanda bizzat sûfiler arasında da gerçekleşmiştir. Bu yüzden özellikle Hicrî 200'lerin ortalarından itibaren Sünnîleşmenin etkisiyle başlayan tevekkül, uzlet ve bekârlık gibi zühdü oluşturan unsurların tartışmalarına metnimizde yer verilmiştir. Tartışmalara binaen sûfilerin zühd uygulamalarında kısmen de olsa değişiklikler olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu değişiklikler teoriden ziyade pratikteki zühd uygulamalarında olmuştur. Bununla birlikte zühd uygulamalarındaki değişikliklerin çevrede ortaya çıkan ibâhî veya heretik gruplar ya da mübtedîlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira belirtilen gruplar, zühdün kalbî yönünü ihlal ederek sadece pratikte riyâzeti uygular olmuşlardır. Bu durum aşırılıkları beraberinde getirmiştir. Aşırı zühd vâkıâları karşısında sûfiler, ister istemez fıkıh ve kelam diline dönmek ve şer'î kuralları hatırlatmak zorunda kalmışlardır. Öte taraftan kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla erken dönemden hiçbir sûfî, gerçekte fiilî zühd anlayışından vazgeçmiş değildir. Velâkin kalben zühdün tercihi ve öne çıkarılması tasavvuf geleneği için bir zorunluluk haline gelmiştir. Ve fakat bu durum, fiilen zühd yaşayan hakîkî bir sûfinin aynı zamanda kalben de zühd yaşadığı fikrine gölge düşürmemiştir.

Zühdle ilgili en ciddi problemlerden biri de: Zühdün bir dindarlık biçimi olup olmadığı meselesidir. Bu minvalde çalışmamızda mevzu hem oryantalistler hem de sûfiler cihetiyle ele alınmıştır. Oryantalistler bağlamında zühd, en genelde dindarlığın bir tezahürüdür. Nitekim onlara göre zühd hareketleri toplum, kültür ve siyasî hayattaki değişim ve bozulmalara karşı bir tepkinin yansımasıdır. Bu anlayışa göre tasavvuf, zühitten bağımsız oluşumdur veyahut zühd hareketleri tasavvufun ilk merhalesi kabul edilmiştir. Halbuki sûfiler, böyle bir iddiayı hiçbir zaman kabul etmemiştir. Araştırmalarımızdan da böyle bir dönemlendirme yapmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Temelde bu karışıklığın nedeni yukarıda sıraladığımız grupların zühd kategorisine dâhil edilmesidir. Oysa sûfilerin zühd (yaşamı değil!) anlayışı söz konusu olduğunda erken dönem tasavvufta tam bir uzlaşî söz konusudur. Öte taraftan sûfilerin bazı sözleri bizi, dindarlıkla özdeş bir zühd anlayışında oldukları fikrine yöneltebilir. Ancak bunlar, daha önce belirttiğimiz gibi, tasavvufta zühdün asıl unsurları olmamıştır. Bir başka deyişle sûfilerin zühdüyle dindarlık arasında benzerliklere rastlamış olsak bile diğer taraftan sünnet ve sahabe hayatıyla uyuşmayan pek çok mevzu karşımıza çıkmaktadır. Mutasavvıfların zühd ve dindarlığı özdeş gösterme çabaları olmasına rağmen; incelediğimiz dönem (H. 130-300) itibariyle bu çaba oldukça az olmuştur. Bu minvalde dönemin bazı sûfilere, tasavvufu zora sokan açlık, tevekkül ve bekârlık gibi mevzularda sünnet ve hâl diyalogunu ortaya koymuştur. Fakat bunlar, iki- üç kişiyle sınırlı kalmıştır. Bütün bunlardan dönemin tasavvufunun henüz ciddi bir savunmaya girmediği ve dönemin ulemâsının da tasavvufa yönelttiği suçlamalarının güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemeldir ki bu, ulemânın tasavvufu henüz ciddiye almamış olmasından kaynaklanmaktadır. Asıl savunuların IV/X. asır itibariyle başlaması ise bu asırda tasavvufun ciddi problem ve eleştirilerle karşı karşıya geldiğine işaret etmektedir. Bütün bunların neticesinde tasavvuf, iddialarını arka plana atmak ve belirsizleştirmek zorunda kalmıştır. Söz gelişi Şakîk-i Belhî, İbrahim b. Edhem, Bîşr-i Hafî, Zünnûn-ı Mısırî ya da Bâyezid ve Ebu'l Hüseyin gibi önde gelen sûfilerin söz ve yaşamlarının büyük bir kısmı ve yine kimliği bilinmeyen zevâtın yaşamları paranteze alınmıştır. Zikredilen şahısların zühd anlayışları ve yaşamları yerine daha mutedil -ulemânın tasvip etmekte zorlanmayacağı

dindarlıkla özdeş- bir zühd yaşamı öne çıkarılmıştır. Ancak onlar, hiçbir zaman iddialarından vazgeçmemiştir.

Bu meselede mutasavvıfların yaptığı en önemli şey, zühd ve tasavvuf özdeşliğine son vermek olmuştur. Bir başka deyişle aralarındaki bağ koparılmaksızın tasavvuf, zühtten ayrıştırılmıştır. Zira böyle devam ettiği sürece -dînî ilimler arasına girmeye çalışan- tasavvufî geleneğin bazı problemlerle baş etmesi güçleşmektedir. Bu yüzden bahusus IV/X. asırda zühd, tasavvufta bir makâm olarak telakkî edilmiştir. Zühdün makâm olarak dile getirilmesi, artık tasavvufla özdeşliğinin sona erip riyâzet anlamına indirgenmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada hem ibâhîler hem de ulemâyâ yönelik bir eylemle karşılaşmaktayız. İlk olarak ibâhîler gibi aşırı grupların bozuk riyâzetleriyle sûfî dairesine alınması engellenmiştir. Böylece fiilî zühd yaşamları tasavvuf için yeterli görülmemiştir. İkinci olarak mutasavvıflar, ulemânın itirazları karşısında tasavvufu zühtten ayrıştırmakla seleflerinde görülen zühd vakıalarını sümen altı etmişlerdir. Zâhirde zühd, artık onlar için dindarlıkla özdeş bir yaşam tarzı olmuştur. Bu aşamadan sonra mübtedîlerin bu kabûlden hareketle tasavvufa yönelmeleri iktiza etmektedir.

Bu meselede karışıklığa yol açan bir diğer problem, Hicrî 300 öncesinde zâhid ve sûfî ayrımı yapan bazı sûfîlerin olmasıdır. Bu durumda onlar, halefleri gibi bir anlayıştan mı hareket etmişlerdir? diye bir soru sorulabilir. Araştırmalarımıza göre bu soruya iki cihetten yanıt verilmelidir. Birinci cihetten yanıt “Evet” olmalıdır. Çünkü onlar, ulemânın zühdünü zühd olarak saymamış; bilakis dindarlığın ötesinde bir zühdü öne çıkarmışlardır. Aslında onlar, derin dindarlık diyebileceğimiz bu zühdü tasavvufla özdeş görmüşlerdir. Dolayısıyla dindarlıkla özdeş olan zühd, tasavvuf dışındaki diğer gruplara; derin dindarlık denilen zühd ise sûfîlere mahsus kılınmıştır. İkinci cihetten yanıtımız “Hayır”dır! Çünkü onlar, sadece kalben değil; fiilen de zühdün gerekliliğini kabul etmekle zühd ve tasavvufu özdeş görmüşlerdir. Bir başka ifadeyle onlar, zâhid ve ârif/sûfî ayrımı yapmakla -fiilî zühdün terkinini savunarak- zühdü makâma dönüştürmeyi amaçlamış değillerdir. Bu kapsamda hem Hicrî 300 öncesi hem de sonrasında meselenin paradoksal olduğunu söylemeliyiz. Zira zühd tabirinin geniş kullanımı tasavvufu paradoksal bir dil kullanmaya sevk etmiştir. Bu meyanda bir

taraftan her dindar kişiye zâhid denilmesi, diğer taraftan dindarlıkla uzlaşmayan yaşamı olanlara zâhid denilmesi çok erken dönemlerden itibaren tasavvufun kendini ifade etmesinde problem çıkarmıştır. Görülen o ki tasavvuf arada bir yerde kalmayı tercih etmiştir. Aslında erken dönem tasavvufu için bu, bir zorunluluktur diyebiliriz.

Çalışmamızın sonlarında tasavvufun zühdle ilgili mevzularda çelişkiye düştüğüne işaret eden dört konuya daha yer verilmiştir. Bunlar malın terki, uzlet ve suskunluk karşısında cömertlik, cihad, irşad ve sohbet şeklinde sıralanmıştır. Bütün bu konular, erken dönem sûfilerinin ya çelişkili ve tutarsız bir hayat yaşadıklarına ya da zamanla zühd yaşantılarını değiştirdiklerine dair bir izlenim vermektedir. Buna bir de sûfilerin zikredilen meselelerde dindar âlim, âbid ve vâizlerden farkı olmadığı zannını ekleyebiliriz. Ancak durum görüldüğü gibi değildir. Zira sûfiler ne cömertlik ne cihad etmek ne de vaaz vermekle sevap kazanmayı amaçlamışlardır. Bilakis malı terk etmek/tecerrüt için cömertlik, evden uzaklaşmak için (kimi zaman vatanın işgal tehlikesine karşı) cihad yapmışlardır. İrşad ya da vaaz ise en azından incelediğimiz dönemde mecburi görülmemiştir. Binaenaleyh sohbet, tamamen tasavvufa mahsus olup mübtedilerin çoğalmasına bağlı olarak zorunluluk haline gelmiştir. Bu dört mesele arasında sadece sohbetten hareketle tasavvufi gelenekte ciddi bir değişim olduğu ileri sürülebilir. Çünkü tasavvufi yolda, artık bireysel yaşamın terk edilip bir şeyhe bağlı olarak grup halinde yaşanması zorunlu hale gelmiştir- ki H. 300'ün hemen öncesinde bu uygulamanın zeminleri atıldığı anlaşılmaktadır.

Zühdün çıkardığı problemler, yukarıdakilerle sınırlı değildir. Söz gelimi tasavvufun kendine mahsus bir meselesi olarak zühdün tasavvuf yolunda bir zorunluluk olup olmadığı tartışması da vardır. İncelediğimiz dönemde pek çok sûfinin sözlerinden hareketle açlık ve uzlet gibi zühd unsurlarının tasavvufta bir zorunluluk olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Hatta Cüneyd-i Bağdâdî gibi Sünnî tasavvufun önde gelen isimlerinde bile bu tür bir zorunluluğa işaret eden sözlere rastlanabilir. Lakin elimizdeki kaynaklara göre Sünnî düşünceye mensup hiçbir sûfi riâyazeti kemâlâta ermede mecburi saymamıştır. Bu sonuca sûfilerin söz ve yaşantılarına bütüncül olarak baktığımızda ulaşmaktayız. Mezhepsel bağı olmayanlar da bu gruba dâhil edilebilir. Öte taraftan kimliği bilinmeyen zevâtın bu konudaki

görüşleri bilinmemektedir. Ancak bildiklerimizden hareketle -aşırı gruplar hariç- sûfilerin zühdü kemâl için zorunlu bir neden görmedikleri ifade edilebilir. Bu meyanda Hücvirî'nin Sehl b. Abdullah hakkındaki yorumları bir istisnadır. Nitekim yazımızda bu tartışmaya yer verilmiştir.

Velâyet için zühdü zorunlu görmeyen erken dönem sûfileri için yine tasavvufun kendine mahsus bir meselesi olarak en büyük problem, velâyet yolunda kadük bir düşünceye sahip olmalarıdır. Elimizdeki kaynaklardan ilk sûfilerin özellikle dünya, ruh, beden ve nefis mevzularında sınırlı ve menfî görüşlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum onları -İbnü'l-Arabî düşüncesinde olan- âlem ve âlemdeki her bir varlığın Hakk'ın mazharı olduğu fikrinden uzaklaştırmıştır. Dolayısıyla mazhariyât üzerinden marifetin elde edilme anlayışı, erken dönem sûfilerinde oluşmamıştır.

Hâsılı bir tecerrüd hareketi diyebileceğimiz Hicrî 300 öncesi erken dönem tasavvufunda Fâil-i Muhtar Tanrı anlayışı hâkim olmuştur. Bu sebeple dönemin tasavvufu dünya ve âhiretin ağıyar olması ve sadece Hakk ile olma düşüncesi üzerine inşâ edilmiştir. Bu kapsamda erken dönemde tasavvufa şekil verenler, şehirde ılımlı zühd yaşayan sûfilerden ziyade; açlık ve uzlet ehli sûfiler ve bilhassa bu gruba dâhil olan kimliği bilinmeyen zevât olmuştur. Öte yandan fiilî yaşantıları bakımından aralarında farklar olsa bile şehirde yaşayan ve yaşamayan ilk sûfilerin dünya, ahiret, ruh ve beden gibi meselelerde aralarında ciddi bir görüş farkı olmadığı araştırmamız neticesinde ortaya çıkmıştır. O halde H. 130-300 arasında tasavvuf ehlini zâhid ve sûfi şeklinde bir ayrıma tâbî tutmak mümkün değildir. Bu imkânsızlık hem zamansal hem de bölgesel açıdan geçerlidir. Burada söylenebilecek tek şey: Uzlet ve samt ehli sûfileri konuşturan ve toplumla uzlaştıranlar, sonradan gelen müellif mutasavvıflar olmuştur.

En nihayetinde tasavvufun erken evresi zühitten ayrıştırılması mümkün olmayan bir dönemi ifade etmektedir. Bu zühd, dindarlıkla özdeş olmayan; ancak sadece tasavvufa mahsus, derin bir dindarlıktır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan: **İslam'da İ'tikadi Mezhebler ve Akaid Esasları**, Çev. M. Saim Yeprem. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Adanır, Sultan: **Sûfilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık**, İstanbul: Hayy Kitap, 2019.
- Adıgüzel, Bayram: “Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyoekonomik, Siyasal ve Tarihsel Parametreler Bağlamında Zühd Dönemi”, **İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Malatya 2018.
- Afifi, Ebu'l-Ala: **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Afifi, Ebu'l-Ala: **Tasavvuf- İslam'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Akın, Elif Havva: “Mu'tezile ve Tasavvuf İlişkisi Bağlamında Züht Kavramı”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2014.
- Arberry, A. J.: “Sûfism An Accaount of the Mystics of İslam”, **Routledge Library Editions** 42 (2008).
- Arberry, A. J.: **Sufism: An Account of the Mystics of Islam. Mineola**, N.Y: Dover Publications, 2001.
- Arberry, A. J.: “Tasavvuf”. Çev. Yaşar Nuri Öztürk. **İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 4 (1997), ss. 157-177.
- Arberry, A. J.: **Tasavvuf Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

- Arslan, Ahmet: “İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme”, **Sufiyye** 15 (2023), 169-192.
- Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen İbn: **Târîhu medîneti Dımaşk**, Thk. Muhibbuddin Ebu Said, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1996.
- Aşkar, Mustafa: **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Attâr, Ferîdüddîn: **Tezkîretü'l Evliyâ**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013.
- Aycan, İrfan: “Ebû Hamza eş-Şârî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 10. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Aycan, İrfan: “Urve b. Ez- Zübeyr b. Avvam”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 42/183-185. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Aydın, Mahmut: **Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih İnanç ve İbadet**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Aydın, Nevzat: “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 31/31 (2011), ss. 199-230.
- Aydınlı, Osman: “Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 1/10 (2003), ss. 99-122.
- Bağdâdî, Hatîb el-: **Târîhu Bağdâd**, Thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001, 16 cilt.
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

- Başer, Hacı Bayram: “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z-Zühd’ler”, **İslam Ahlâk Literatürü -Ekoller ve Problemler**, ed. Ömer Türker- Kübra Bilgin, İstanbul: İlem Kitaplığı, 2021, ss. 139-162.
- Bayraktar, Mehmet: “Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi”, Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 10-11 Kasım 1991, **Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf**, İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1991, ss. 91-100.
- Bolat, Ali: **Melametilik / Bir Tasavvuf Okulu Olarak**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Bolat, Ali: “Muhâsibî’nin el-Mekâsib’i bağlamında Tasavvuf’ta Dünyaya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı”, **Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi** 11 (2003), 177-196.
- Böwering, Gerhard: “Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 12/2 (2003).
- Bulliet, Richard: **Conversion to İslam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History**, Cambridge, 1979.
- Bulut, Halil İbrahim: “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”, **Usul İslam Araştırmaları** 11/11 (2009), ss. 41-54.
- Câhız, Ebû Osman Amr el-: **el-Beyan ve’t-Tebyin**, Thk. Abdu’s-Selam Muhammed Harun, Kahire: Mekketü’l-Hancî, 1975.
- Câmî, Mevlânâ Abdullah Molla: **Nefehâtü’l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)**, Çev. Kollektif, İstanbul: Medine Yayınları, 2017.
- Caner, Daniel: **Wandering, Begging Monks; Spirituel Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity**, Berkeley, 2002.

- Cebecioğlu, Ethem: “Mansûr b. Ammâr”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 28/8, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbnü’l Cevzî, Ebü’l-Ferec: **Sıfatü’s-safve**, Beyrut: Mahmûd Fâhûrî- M. Revvâs Kal‘acî, 1399.
- İbnü’l Cevzî, Ebü’l-Ferec: **Sıfatü’s-safve: Resulullah (sav), Ashabı ve Belde Belde Allah Dostları, Hayatı ve Faziletleri**, Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016.
- Ceyhan, İrem: “Yahudi Cennet Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme”, **Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi** 10/2 (2019), 545-557.
- Ceyhan, Semih: “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühd’ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı”, **İSAM**, 457-471.
- Cirit, Hasan: **Halkın İslam Anlayışının Kaynakları**, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- Cirit, Hasan: “Vaiz ve Kıssacıların Hadis İlmiyle Münasebetleri”, **Diyanet İlmi Dergi** 36 (2000), 19-54.
- Çakan, İsmail Lütfi: **Hadis Edebiyatı (Çeşitleri- Özellikleri- Faydalanma Usulleri)**, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Çınar, Mehmet: “Ehli Bid’at Olarak Cerh Edilen Râviler ve Rivayetlerinin Değeri – Hârici, Cehmî, Mürcîî Raviler Örneğinde”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.
- Serin Çiçek, Betül: “Râbiâtü’l-Adeviyye’de (95/714- 185/801) Allah Aşkı ve Rızâ”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2019.

- Çift, Salih: “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 17/2 (2008), ss. 439-462.
- Çubukçu, Hatice: “Tasavvuf Hareketi İçinde Yer Alan Bayan Mutasavvıflar (H.I-V/M. VII-XI yüzyıllar)” **Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2004.
- Demir, Hasan Basri: “Beyazid-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı”, **İbni Haldun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2020.
- Demirli, Ekrem: “Gazzâlî ve Tasavvuf”, **Gazzâlî Konuşmaları**, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, ss. 253-291.
- Demirli, Ekrem: **İbnü’l Arabî Metafiziği**, İstanbul: Sufî Kitap, 2017.
- Demirli, Ekrem: “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyât İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi** 2/4 (2016), 1-30.
- Derin, Süleyman: “Dünden Bugüne İngiliz Oryantalizmi Tasavvufun Gelişimi Hakkındaki Görüşleri”, **Bursa’da dünden bugüne tasavvuf kültürü**, Türkiye, 2003.
- Derin, Süleyman: **İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf**, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Derin, Süleyman: “Müsteşriklerin Tasavvufa Bakış Açısı ve Bu Sahada Yaptıkları Araştırmalar”, **Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu**, Adapazarı: DİB Yayınları, 2003, ss. 468-488.

- Doğan, Hüseyin: “Muhammed b. Kerrâm ve Tasavvufî Düşüncesinin Temelleri”, **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 6/12 (2019), 1-24.
- Ebi'd-Dünya, İbn.: **Hadislerde Dünyanın Yerilmesi (Zühd)**, Çev. Hüseyin Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2008.
- Ebi'd-Dünya, İbn.: **İbn Ebi'd-Dünya Külliyyâtı: Konulu 57 Hadis Cüzü**, Çev. Komisyon, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2013.
- Eraslan, Soner: “Ma'rûf el-Kerhî'nin Sûfî Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 1/27 (2022), 169-185.
- Erginli, Zafer: “Oryantalizm ile Mistisizm Arasında Batı Dünyasında Tasavvufa Bakış Biçimleri Üzerine”, **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 7/13 (2018), 1-35.
- Erginli, Zafer: “Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 15/2 (2006), ss. 13-76.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: “Abdullah b. Vehb er-Râsibî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 1/141-142, TDV Yayınları, 1988.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: **İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.
- Furat, Ahmet Suphi: “Ma'ruf el-Kerhî (v. 201/816)”, **İslâm Medeniyeti** 2/13 (1968), ss. 14-17.
- Goldziher, Ignaz vd.: **Introduction to Islamic Theology and Law**, Princeton, N.J: Princeton University Press, First English Edition., 1981.

- Green, Nile: **Sufism: A Global History**, Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1st edition, 2012.
- Guraya, Muhammed Yusuf: **Sünnetin Neliği Sorunu**, Çev. Mehmet Emin Özafşar, İstanbul: Otto, 2015.
- Gül, Halime: “İbrahim b. Edhem ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri,” **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2008.
- Gündoğdu, Cengiz: “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, **Ekev Akademi** 1/1 (1997), 41-64.
- Gündüz, İrfan: “Bîşr b. Mansûr”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 6. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Hargûşî, Ebû Sa’d (Saîd) el.: **Tehzîbü’l-esrâr fî tabakâti’l-ahyâr**, İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Harrâz, Ebu Said: **Kitabu’s-Sıdk (Doğruluk Kitabı)**, Çev. Himmet Konur, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Hartmann, Richard: “Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums”, **Der Islam** 6 (1915).
- Hatiboğlu, İbrahim: “Mis’ar b. Kidâm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 30/175-176. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Herevî, Hâce Abdullah **Tabakâtü’ş-şûfiyye**, Nşr. Muhammed Server Mevlâî, Tahran, 1943.
- Hıdır, Özcan: **Hristiyan Kültürü ve Hadisler (Zühd Hadisleri-Literatürü Özelinde)**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Hücvirî, Ebü’l-Hasen el-Cüllâbî: **Keşfu’l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

- İbn Hanbel, Ahmed: **Kitabü'z-Zühd**, Çev. Mehmed Emin İhsanoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Ez-Zühri: **et-Tabakatü'l- Kübrâ**, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Ez-Zühri: **Kitabü't-Tabakati'l- Kebir Tabakat**, Çev. Adnan Demircan, 5 cilt, Siyer Yayınları, 2023.
- İbn Teymiyye: **Risâletü's-Sûfiyye ve'l-Fukarâ**, ts.
- İbni Sînâ: **İşâretler ve Tembihler**, Çev. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Said: **Zühd ve Zahidlerin Vassı**, ed. Mehmet Emin Akın, İstanbul: Medarik Yayınları, 2019.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fütuhât-ı Mekkiyye**, Çev. Ekrem Demirli, 18 cilt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahyâ: **Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi**, Çev. Hüseyin Maraz. Endülüs, 2018.
- İpek, Muhammet Selim: "Emeviler Döneminde Vaaz ve Dinî Kıssa", **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 6/12 (2017), 174-180.
- İpek, Muhammet Selim: "Vâsıl b. Atâ'nın 'Râ'sız Hutbesi", **He Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]** 34 (2015), 199-204.
- İsfahânî, Ebu Nuaym el-: **Hilyetü'l-evliyâ ve tabâkâtü'l-asfiyâ**, Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1418.

- İsfahânî, Ebu Nuaym el-: **Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)**, Çev. Hüseyin Yıldız- Hasan Yıldız, 12 cilt, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İzmirli, Betül: “Tasavvufta Tip Analizleri”, **Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, İzmir 2017.
- İzmirli, Betül: **Tasavvufta Tipoloji Semantik Analiz**, İstanbul: Araştırma Yayınları, 2020.
- Kâdi Abdülcebbâr: **Fazlü'l-i'tizâl ve Tabaqâtü'l-Mu'tezile**, Nşr. Fuad Seyyid. Tunus, 1393.
- Kahraman, Hüseyin: “Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hadis Râvîlerinin Zühd Hayatına Yönelik İlgileri -Kûfe Örneği-”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 16/1 (2007), ss. 37-63.
- Kahya, Mustafa: “Tasavvufun Teşekkül Döneminde Sûfiler ve Ticarî Hayat”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, İstanbul 2023.
- Kara, Mustafa: **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Karamustafa, Ahmed T.: **Tasavvufun Oluşumu**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk: **et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf**, Thk. Ahmed Şemsü'd-din, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk: **Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

- Khalidi, Târif: **Müslüman Hazreti İsa: İslam Yazınında Vecizeler ve Kıssalar**, Çev. Sevda Ayar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Knysh, Alexandar: **Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi**, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Knysh, Alexandar: **Tasavvuf Tarihi**, Çev. Nurullah Koltas, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- Knysh, Alexander: “Islamic Mysticism: A Short History” **Islamic Mysticism**, Brill, 2010.
- Koçyiğit, Talat: **Hadis Tarihi**, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Kolektif: **Zahidlerin Dünyası**, İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Konevî, Sadreddin: **Tasavvuf Metafiziği**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Köse, Saffet: “Abdullah b. Vehb”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 20/441-442, Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kremer, Alfred von: **Geschichte der herrschenden Ideen des Islam: Der Gottesbegriff, die Prophetie und die Staatsidee**. Hildesheim, 1886.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin: **er-Risâletü'l- Kuşeyriyye**, Nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf, Thk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. eş. Şerif, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin: **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Küçük, Sezai- Çakar, Zahit Enes: “Zühhd Döneminde Basra ve Horasanlı Zâhid/Sufilerin Kesb ve Tevekkül Anlayışı”, **Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi** 4/2 (2020), 188-211.

- Livne-Kafri, Ofer: “Early Muslim ascetics and the world of Christian monasticism”, **Jerusalem studies in Arabic and Islam** 20 (1996), ss. 105-129.
- MacDonald, Duncan Black: **Aspects of Islam**, Amerika: Kessinger Publishing, 2010.
- Makdisi, George: “The Sunni Revival”, **Islamic Civilization** 950–1150. 155-168. Oxford: Cassirer, 1973.
- Maraz, Hüseyin: **Akli Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vasil bin Ata**, İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.
- Massignon, Louis: **Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, Çev. Mehmed Ali Ayni, Haz. Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Massignon, Louis: **Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism**, Çev. Benjamin Clark OCSO, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1997.
- Massignon, Louis: **Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam**, Çev. Herbert Mason, New Jersey, 1975.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-: **Kûtu’l-kulûb (Kalplerin Azığı)**, Çev. Dilaver Selvi, 4 cilt, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2011.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-: **Kûtu’l- kulûb fî mu’âmeleti’l- mahbûb**, 4 cilt, Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997.
- Melchert, Christopher: “Ehl-i Hadis’in Dindarlık Anlayışı”, Çev. Abdulvahap Özsoy, **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi** 22 (2004), ss. 301-320.
- Melchert, Christopher: “Hadis Ravisi Olarak İlk Zâhidler”, Çev. Süleyman Doğanay, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 8/19 (2007), 413-425.

- Melchert, Christopher: “Origins and Early Sufism”, **The Cambridge Companion to Sufism**. ed. Lloyd Ridgeon, pp. 3-23, Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Melchert, Christopher: **Sünni Düşüncenin Teşekkülü Din- Yorum- Dindarlık**, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Melchert, Christopher: “The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century CE”, **Studia Islamica**, 83 (1996).
- Mersed, Alkame b.: **Zühdü’s-semâniye mine’t-tâbiîn**, Thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr Feryevâî. Medine: Mektebetü’ d-dâr, 1984.
- Mevsılî, el-Muâfâ b. İmran el-: **Kitabu’z- Zühhd**, Çev. Ahmed Yıldırım- Halil İbrahim Doğan, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mez, Adam: **Hadarat el-İslamiyye fi’l-Karni’r-Rabii-hicri ev Asrin nebdati fi’l-İslam**, Çev. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, 16 cilt, Kahire, 1366.
- Muhâsibî, Hâris el-: **Vesâyâ**, Thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut, 2003.
- Muhâsibî, Hâris el-: **el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân (Akıl ve Kur’ân’ı Anlamak)**, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Muhâsibî, Hâris el-: **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Muhâsibî, Hâris el-: **Nefs Muhasebesinin Temelleri (Er Riâye)**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

- Muhâsibî, Hâris el-: **Zühde Dair (el-Mesail Fi'z-Zühd)**, Çev. Abdurrahkib Arslan, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2006.
- Mübarek, Abdullah b.: **Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zâhidlik ve İncelikler**, Çev. M. Adil Teymur. İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1992.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed el-: **el-Kâmil fi'l-edeb (fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-naḥv ve't-taṣrîf)**, Nşr. M. Ahmed ed-Dâlî. Beyrut, 1406.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec en-: **el-Fihrist**, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec en-: **el-Fihrist**, Nşr. G. Flügel, Leipzig 1871-1872.
- Nicholson, R. A.: **The Mystics of Islam** Ancient Wisdom Publications, Reprint edition, 2007.
- Nicholson, R. A.: **Fi't-Taşavvufi'l-İslâmî ve târîḥih**, Çev. Ebü'l-Alâ Afîfî, İskenderiye, 1946.
- Nicholson, R. A.: **İslam Sufileri**, Çev. Ethem Ruhi Fıḡlalı vd. Büyüyenay, 2014.
- Nicholson, R. A.: **Tasavvufun Menşei Problemi**, Çev. Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Numanoğlu, Esra: “Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Halvet”, **Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Bingöl 2021.
- Öngören, Reşat: “Ma'rûf-i Kerhî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 28, TDV Yayınları, 2003.
- Özköse, Kadir: “Zâhid ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım”,

- Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/1**
(2002), ss. 175-194.
- Öztürk, Humeyra: “Abdullah B. Mübârek’in (ö. 181/797) Zühd Anlayışı”, **Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Yalova 2019.
- Öztürk, Mustafa: “Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/23** (2013), ss. 77-112.
- Radtke, Bernad: **Neue kritische Gänge: zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung**, Houtsma Stichting, 2005.
- Rahman, Fazlu’r: **İslam**, Çev. Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Renard, John: “Historical dictionary of Sufism”, **The Scarecrow Press**.
- Ruâsî, Vekî’ b. Cerrah er-: **Kitabü’z Zühd (Zâhidler Kitabı)**, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012.
- Sağmak, Emrah: “İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.
- Salihi, Azmi M. S. Es-Öz, Mustafa: “Hâricîler”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 16/175-178, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem: **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, İstanbul: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Schimmel, Annemarie: **İslam’ın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

- Schimmel, Annemarie: “The Origin and Early Development of Sufism”, **Journal of the Pakistan Historical Society** 7 (1959).
- Serhendî, Ahmed Fârûkî: **Mektûbât-ı Rabbânî**, trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Cümle Yayınları, 1986, 2 cilt.
- Serî, Hennad b. Es-: **Kitabü’z-Zühd (Hadislerle İslâmî Hayat)**, Çev. Musa Akpınar- Fâik Akcaoğlu, İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Serrâc, Ebû Nasr es-: **el- Lûma**, Kahire: Dâru’l- kütübi’l- hâdis bi- Mısır, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr es-: **İslam Tasavvufu: Lûma**, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Sicistânî, Ebu Davud es-: **Kitabü’z-Zühd**, Çev. Enes Akhan- Behçet Gündüz, İstanbul: Polen Yayınları, 2021.
- Smith, Margaret: **Bir Kadın Sufi: Rabia**, Çev. Özlem Eraydın, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Sobieroj, Florian: “Mutezile ve Tasavvuf”, Çev. Salih Çift, **UÜİFD X/1** (2001).
- Sönmez, Mehmet Ali: “Hayve b. Şüreyh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** 17/103, Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn: **Avârifü’l Meârif (Tasavvufun Hakikatleri)**, Çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sağlam Yayınları, 2024.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman es-: **Tabakâtu’s-Sûfiyye (İlk Zahid ve Sufiler)**, Çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman es-: **Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risâleleri**, Çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1981.
- Süt, Abdulnasır: **Basra ve Mutezile (İlk Üç Asır)**, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

- Şahin, Fatih: “Budizm’de Nirvana Anlayışı”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2005.
- Şahinoğlu, M. Nazif: “İslam’da Tasavvufun Yeri ve Önemi”, İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1997, ss.159-169.
- Şârânî, Abdülvehhâb b. Ahmed eş-: **Evliyalar Ansiklopedisi (Tabakât’ül-Kübrâ)**, Çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Bedir Yayınları, 2021.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm eş-: **el-Milel ve’n-Nihal**, Nşr. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut, 1410.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan eş-: **İslam İktisadında Helal Kazanç (Kitabü’l-Kesb)**, Çev. Mustafa Baktır, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Tan, M. Nedim: “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-ibâdât’ı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 45 (2013), ss. 155-190.
- Tekinel, Muhammed Fazıl: “Abdullah İbnü’l Mübârek’in Zühd Tasavvuru”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2024.
- Tirmizî, Muhammed b. Ali el- Hakîm et.: **Risâletü keyfiyyeti’s-sülûk ilâ Rabbi’l-âlemîn**, Thk. Abdürrahîm es-Sâyih, Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyyetü’l-Lübnâniyye, 1993.
- Tonbul, Önder: “İlk Dönem Sufilerine Göre Tevekkül Anlayışı”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2017.
- Türer, Osman: **Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi**, İstanbul: Ataç Yayınları, 2019.

- Türk, Hamide: “Ma’rûf el-Kerhî: Hayâtı, Tasavvufi Görüşleri ve “Menâkibu Ma’rûf El-Kerhî isimli eser”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2005.
- Uğur, Mücteba: “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 28/1-4 (1986), ss. 291-326.
- Uludağ, Süleyman: “Bekkâin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 5/364, Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman: **Dört Kapı Kırk Eşik İslam Topluluklarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman: **İslam Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Uyar, Mehmet: “Sûfî ve İbareleri Bağlamında Zühhd Kavramı”, **İlahiyat** 11 (2023), ss. 95-120.
- Uztemur, Fatma: “Ebû Nuaym El-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) Hilyetü’l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicrî İlk İki Asırda Zühhd”, **Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yüksek Lisans Tezi, Yalova 2019.
- Wellhausen, Julius: **İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri**, Çev. Fikret İşıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Yaman, Hikmet: “İsmi Olmayan Bir Hakîkatten Hakîkati Olmayan Bir İsme varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir

- Değerlendirme”, **Akademiar, Akademik İslam Araştırmaları Dergisi** 1/1 (2016), ss. 15-48.
- Yıldırım, Ahmet: “Hadis Edebiyatında Zühd Litaratürü ve Zühdle İlgili Rivayetlerin İncelenmesi”, **SDÜ İlahiyat ak. Dergisi** 1/20 (2008), ss. 119-138.
- Yıldırım, Ahmet: “Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis”, **Hadis ve Siyer Araştırmaları** 4/2 (2018).
- Yıldırım, Mustafa: “İlk Dönem Zâhidleri ve Zühd Anlayışları (Sahabe Dönemi, Hicrî I. ve II. asır)”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi**, Konya 2017.
- Yıldız, Muharrem-Meçin, Mehmet Mekin: “Dinlerde İç Yolculuklar: Riyâzetin Kökenine Dâir”, **Tarih Okulu Dergisi** 2014/XVII (2013).
- Yılmaz, Halil İbrahim: “İslam’ın Erken Döneminde Şam Bölgesindeki Askerî-İdarî Bölgelerin (Cünd/Ecnâd) Oluşumu ve Bizans (Doğu Roma) Toprak Sisteminin Etkisi”, **İslam Araştırmaları Dergisi** 45 (2021), 69-102.
- Yılmaz, Hasan Kâmil: **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatler**, İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Zehebî, Ahmed b. Osmân ez-: **Siyerü a’lâmi’n-nübelâ**, Thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.
- Zehra, Muhammed Ebu: **Mezhepler Tarihi**, Çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.

ÖZGEÇMİŞ:

D. Zeynep Tekmen, 2009 Erciyes İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2014'te Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansını tamamladı. 2012-2016 yılları arası öğretmenlik mesleğinin ardından 2016'da Kilis 7 Aralık İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Bu görevine hâlihazırda devam etmektedir.

