

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDULLAH İBNÜ'L MÜBÂREK'İN ZÜHD
TASAVVURU

Muhammed Fazıl TEKİNEL
2501200010

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Derya BAŞ

İSTANBUL – 2024

ÖZ

ABDULLAH İBNÜ'L MÜBÂREK'İN ZÜHD TASAVVURU

MUHAMMED FAZIL TEKİNEL

Zâhidlik İslam'ın ana karakteristiğini oluşturmaktadır. Zâhidlik ve derin dindarlık tasavvufun ana meselelerinden olması sebebiyle zühdü sadece sûfilere nispet etme eğilimi olsa da İslam toplumunda zühd hiçbir zaman tek bir topluluk tarafından temsil edilmemiştir. Akademik araştırmalarda zühdü tasavvuf ile özdeşleştirmek ve zühdü konu edinen eserleri tasavvuf ilminin bir parçası saymak genel kanaattir. Bunun örneklerinden biri, Kitabü'z-Zühd literatürüdür. Zühd ve ibadet merkezli metinler olması sebebiyle tasavvuf disiplinine dâhil edilmiş veya onun uzantısı olan metinler olarak değerlendirilmişlerdir. Bu literatürün en önemli örneklerinden biri de Abdullah b. Mübârek'e ait olan Kitabü'z-Zühd'dür. Problematiklerimiz erken dönem zühd tartışması olması hasebiyle sûfî-zâhidlerin ayırt edici özellikleri tespit edilmiştir. Abdullah b. Mübârek'in eserindeki zühd anlayışı sûfî-zâhidlerin zühd tasavvuru ile mukayeseli bir şekilde ortaya konmuştur. Sûfî-zâhidlerin temel özellikleri doğrultusunda İbnü'l-Mübârek'in Kitabü'z-Zühd'ünün tasavvuf ilmi ile ilişkisi, eserin gerçek muhatapları ve İbnü'l-Mübârek'in zühd tasavvurunun sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zühd, Abdullah b. Mübârek, Kitabü'z-Zühd, Sûfî-Zâhid, Muhaddis-Zâhid, Tasavvuf Literatürü

ABSTRACT

THE UNDERSTANDING OF ABDULLAH B. MUBARAK'S ASCETICISM MUHAMMED FAZIL TEKİNEL

Asceticism is a central characteristic of Islam. Although there is a tendency to attribute asceticism only to Sufis because asceticism and deep piety are the main concerns of Sufism, asceticism has never been represented by a single community in Islamic society. In academic studies, it is a general opinion to identify asceticism with Sufism and to consider works on asceticism as part of the science of Sufism. One example of this is the literature of Kitab al-Zuhd. Since they are texts centered on asceticism and worship, they have been included in the discipline of Sufism or considered as texts that are an extension of it. One of the most important examples of this literature is Abdullah b. It is the Kitab al-Zuhd that belonged to Mubarak. Since our problematic is the early period zuhd debate, the distinguishing characteristics of Sufis and ascetics were identified. Abdullah b. The understanding of asceticism in Mubārek's work is presented in a comparative manner with the concept of asceticism of Sufi ascetics. In line with the basic characteristics of Sufi ascetics, the relationship of Ibn al-Mubarak's Kitab al-Zuhd with the science of Sufism, the real addressees of the work and the limits of Ibn al-Mubarak's conception of asceticism have been tried to be determined.

Keywords: Ascetisism, Abdullah b. Mubarak, Kitab al-Zuhd, Sufi-Ascet, Muhaddis-Ascet, Sufi Literature

ÖNSÖZ

Tezimizde erken dönem tasavvuf araştırmalarına katkı sağlamak amacıyla Abdullah İbnü'l-Mübârek'in zühd tasavvuru *Kitabü'z-Zühd*'ü üzerinden incelenmiştir. Abdullah b. Mübârek'in yaşadığı yüzyıl, tasavvufun kurumsallaşma öncesi dönemine tekabül etmektedir. Sûfî-zâhidlerin yaşamış olduğu hicri II. ve III. yüzyıllardaki hâkim zühd anlayışının karşısında İbnü'l-Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ünün yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde *Kitabü'z-Zühd*'ün problematiğini tespit etmeye çalıştık. Kurumsallaşma öncesi sûfî-zâhidlerle muhaddis-zâhidlerin farklı zühd tasavvurlarına sahip oldukları ve aralarında bir çatışma olduğu fikri temellendirilmeye çalışıldı. Sûfî-zâhidleri normatif gelenekten ayıran ve onları temel dindarlıktan ayırtıran özellikler ortaya konuldu ve tartışmanın sınırları belirlendi. Toplumsal yaşamı terk etmeleri, ticarete karşı tevekkülü ikame etmeleri ve farklı bir bilgi anlayışı savunmaları sûfî-zâhidleri ayıran nitelikler olarak tespit edildi.

Tezin ikinci bölümünde *Kitabü'z-Zühd*'ün zühd tartışmalarında nerede konumlandığı ve hangi zâhid topluluğunu hedef aldığı ortaya konulmaya çalışıldı. Yani eserin muhatabı ve hangi fırkaya karşı telif edildiği tespit edildi. Ana ilkelerin ve tartışmanın belirlenmesi ile eserin hangi paradigma çerçevesinde yazıldığı incelendi. *Kitabü'z-Zühd*'ün metodolojisi ayrıntılı bir biçimde ele alındı. Bunun yanında İbnü'l-Mübârek'in, zühd tasavvurunu ortaya koyarken kavramların muhtevalarını nasıl değiştirdiği -mesela marifetin yerine ahiretin evrilmesi gibi- gösterilmeye çalışıldı. Zühd kavramına yüklediği bu anlamın teorik ilkelerinin olup olmadığı incelendi.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise zühd anlayışının neye evrildiği ve İbnü'l-Mübârek'in çözüm olarak sunduğu nihaî zühdün ne olduğu tespit edildi: Bu ehlileştirilmiş bir zühddür. Bu sebeple son bölümü sûfî-zâhidlerin zühd anlayışının ehlileştirilmesi olarak isimlendirdik. Bireysel inzivaya karşı toplumsal hayatın içinde bir zühdün ikame edilmesi evlilik, cihad ve ticaretin zühdün bir parçası hâline getirilmeye çalışılması bu nihai zühdün göstergeleri olarak ortaya konuldu.

Tasavvuf alanında yapmış olduğu çalışmalarıyla ve vermiş olduğu dersler sebebiyle alanda bana vermiş olduğu katkıları sebebiyle hocam Ekrem Demirli'ye ne kadar teşekkür

etsem azdır. Tezimin yazım aşamasında büyük desteğini gördüğüm ve tecrübesiyle danışmanlığımı yapan sayın hocam Doç. Dr. Derya Baş hocama teşekkürlerimi sunuyorum. Tezimi yeniden okuyan ve araştırmalarımnda yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi. Sacid Arı'ya teşekkürler ediyorum. Aynı zamanda tezimin Araştırmam boyunca yardımlarını esirgemeyen değerli kardeşlerim ve meslektaşlarım Ahmet Onur Bacanlı, Regaib Büyüksoy, Sinan Kamalı ve özellikle tezimi yeniden okuyup değerlendirmesi sebebiyle Mehmet Karagöze teşekkür ederim. Yüksek lisans öğrenimim süresince, bana desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Annem Saliha Tekinel ve bana ilim yolculuğum boyunca rehber olan Babam Şahin Tekinel'e hassaten teşekkür ediyorum .

MUHAMMED FAZIL TEKİNEL
İSTANBUL, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ	<u>Sayfa</u> ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ERKEN DÖNEMDE ZÜHD: SUFİLERİN VE MUHADDİSLERİN ZÜHDE YAKLAŞIMLARI

1. ZÜHD TASAVVUF İLİŞKİSİ	7
1.1. Tasavvufun Sürekliliği Problemi Bağlamında Zühd	7
1.2. Bir Dönem Olarak Değil Bir Hâl Olarak Zühd.....	11
2. SÛFÎ-ZÂHİDLERİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ.....	14
2.1. Toplumsal Hayatın Terki	15
2.1.1. Şehir Hayatına Karşı İnziva	15
2.1.2. Evliliğe Karşı Bekârlık.....	17
2.2. Ticarete Karşı Tevekkül.....	20
2.2.1. Kesbin İnkârı ve Allah'ın Mutlak Failliği.....	21
2.2.2. Bilgi Anlayışının Farklılığı	22
3. MUHADDİS-ZÂHİDLERLE SÛFÎ-ZÂHİDLERİN ZÜHD ANLAYIŞLARINDAKİ FARKLILIK.....	23
3.1. Zühde Yaklaşımda Epistemolojik Farklılıklar	25
3.1.1. Statik İbadetlerin Dinamik Riyazet Karşısındaki Konumu.....	26
3.2. Maksat Farklılığı: Sünnete Taklîden Uyma Karşısında Allah'ın Ahlakıyla Ahlaklanma	28
3.3. Ehl-i Hadisin Sûfî Zâhidlere Karşı Tepkileri	30

İKİNCİ BÖLÜM

***KİTABÜ'Z-ZÜHD* BAĞLAMINDA ABDULLAH İBNÜ'L-MÜBÂREK'İN ZÜHD TASAVVURU**

1. <i>KİTABÜ'Z-ZÜHD</i> 'ÜN METODOLOJİSİ	34
2. RİYAZETİN YERİNE İBADETİN İKAME EDİLMESİ	37
3. MARİFETİN AHİRETE ERTELENMESİ.....	45
4. ALLAH'IN AZABINDAN EMİN OLMAYA KARŞI İBADETİN DEVAMLILIĞI	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

***KİTABÜ'Z-ZÜHD*'DE ZÜHD ANLAYIŞININ SÜNNİLEŞTİRİLMESİ**

1. BİREYSEL ZÜHDE KARŞI TOPLUMSAL ZÜHDÜN İKAMESİ.....	57
2. EVLİLİĞİN VURGULANMASI	62
3. SEYAHATİN YERİNE CİHAD.....	66
4. TİCARET VE KESBE YÖNLENDİRME.....	68
SONUÇ	73
KAYNAKÇA.....	76

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Yayına Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nr.	: Numara
S.	: Sayfa
S.a	: Sallallahu Aleyhi Ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Ö.	: Ölümü

GİRİŞ

Erken Dönem Zühhd Literatürüne Genel Bakış

İslam telif geleneği içerisinde müstakil kitabü’z-zühhd yazımının erken bir dönemde başladığını söyleyebiliriz. Öyle ki İbnü’n-Nedîm’in (ö. 385) *el-Fihrist*’inde hicri birinci yüzyılın sonlarıyla ikinci yüzyılın başlarında yaşamış Zâide b. Kudâme es-Sakafî’nin (ö. 161) zühde dair bir eser telif ettiği zikredilmektedir.¹ Eser, günümüze ulaşmamış olsa da oldukça erken bir dönemde zühhd hakkında eser telif edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Günümüze ulaşan, en eski ve önemli kitabü’z-zühhdlerden biri Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181) *Kitâbü’z-Zühhd*’üdür. Abdullah b. Mübârek, eserde zühhd hakkındaki hadisleri konularına göre sıralayarak ve bâblara ayırarak (ale’l-ebvâb) tasnif etmiştir. İbnü’l-Mübârek bu yöntemi ilk kullanan muhaddislerdendir. Eserde Hz. Peygamber’in, sahabe ve tâbiînin büyüklerinin zühhd hayatları ve zühhd ile ilgili meselelere dair sözleri derlenmiştir. Eserin ilk tahkiki Habîbürrahman el-A’zamî tarafından *Zühhd ve Yelîhi Kitâbü’r-Rekâ’ik* adıyla neşredilmiştir.²

İkinci yüzyılda telif edilmiş bir diğer eser Vekî b. Cerrâh’ın (ö. 197) *Kitabü’z-Zühhd*’üdür. Mübârek’in eserine nazaran daha muhtasar olan Vekî b. Cerrâh’ın eserinde toplamda 539 rivayet vardır³ ve muhteviyatında İsrâiliyyât nevinden rivayetler yer alması dikkat çeken özelliklerinden biridir.⁴ Zehebî (ö. 748) *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*’da, İmran el-Ezdi el-Mevsîlî’nin (ö. 185) zühde dair bir kitap telif ettiğinden bahseder.⁵ Bu eser de günümüzde mevcut olmamakla birlikte, hicri ikinci asırda da zühde dair kitap yazımının yoğunluğuna dair bir kanaat oluşturmaktadır. Bu asır, İslami ilimlerin teşekkül etmeye başladığı bir dönem olmasının yanı sıra tasavvufun kurumsallaşma öncesi dönemine de tekabül etmektedir. Öyleyse sûfî öğretinin gelişiminde ilk sûfî-zâhidler ve kitabü’z-zühhdler arasındaki irtibatın anlaşılması gerekir. Nitekim erken dönemde zahidane bir yaşam sürdüğü aktarılan sûfîlerin gündemindeki meselelerle, aynı yıllarda oluşan kitabü’z-zühhd literatüründeki konuların ortak olduğu anlaşıyor.

¹ Muhammed b. İshak en-Nedîm, *El-Fihrist: İlk Dönem İslam Kültür Atlası*, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.

² Mehmet Emin Özaşar, “ez-Zühhd ve’r-Rekaik”, *DİA*, c. XLIV, İstanbul, 2013, s. 535-537.

³ Vekî b. Cerrâh, *Kitâbü’z-Zühhd*, thk. Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî, Medine, 1984.

⁴ Özaşar, “Vekî b. Cerrâh”, *DİA*, c. XLIII, İstanbul, 2013, s. 8-9.

⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Selahaddin Müneccid-İbrahim Ebyârî-Muhammed Es’ad, Beyrut, 1987.

Kitabü’z-Zühd yazımı üçüncü asırda da devam etmiştir. Bunların en meşhurlarından biri Hennâd b. Serî’nin (ö. 243) eseridir. Kendi ifadelerine göre, 152 yılında doğan Hennâd İbnü’l-Mübârek’in vefat ettiği yıl Kûfe’ye gelmiştir.⁶ Hennâd b. Serî’nin 1442 rivayet yer alan eseri, zühde dair yazılmış en uzun kitaplardandır.⁷ Eserin önemi, ikinci yüzyılda yazılmış olup günümüze ulaşmayan zühhd eserlerinden alıntılar yaparak muhtevalarına ışık tutmasından kaynaklanmaktadır.⁸

Kitabü’z-zühhd literatürünün yanında muhaddisler (ale’l-ebvâb) yazdıkları câmi ve musannef türü hadis eserlerinde zühde dair bâblar açmışlardır.⁹ Bunun ilk örneği Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın (ö. 211) *el-Mussanef*’idir. İbnü’l Hemmâm’ın eserinde “Bâbu halki’l-kafa ve’z-zühd”, “Bâbu zühdi sahabe” ve “Bâbu zühdi enbiya” şeklinde zühde yer verdiği üç ayrı başlık yer almaktadır.¹⁰ Hemmâm, bâbların isimlerinden de anlaşıldığı gibi peygamber ve sahabenin zâhidane hayatlarından örnekler vererek sahih kabul ettiği bir zühdü tasvir etmektedir. İbnü’l Hemmâm’ın eserinde zühde yer vermesi konumuz bakımından önemlidir. Zira Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, hicri 126 senesinde Yemen’de dünyaya gelmiştir.¹¹ Rivayetlere göre Abdullah b. Mübârek ise 118 senesinde doğmuştur.¹² Buna göre İbnü’l-Hemmâm, bir hadis derlemesine zühhd başlığı koyan ilk kişi; İbnü’l Mübârek de ilk müstakil Kitabü’z-Zühd’ün yazarı olarak kabul edilebilir.

Bununla birlikte günümüze ulaşan iki türün yazarları İbnü’l Mübârek ve Hemmâm es-San’ânî’nin doğum tarihlerinin çok yakın olması sebebiyle hangisinin daha önce yazıldığını bilmiyoruz. İbnü’l Nedîm’in, Zâide b. Kudâme es-Sakafî’nin *Kitabü’z-Zühd*’üne dair yukarıda aktarılan rivayeti doğru ise, zühhd konusunun hacimli hadis külliyatlarında yer almasının daha sonra gerçekleştiği düşünülebilir.

⁶ Hennâd b. es-Serî, **Kitâbü’z-Zühd**, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Daru’l-Hulefa, Kuveyt, 1985. **Kitâbü’z-Zühd: Hadislerle İslamî Hayat**, çev. Musa Akpınar- Faik Akçağolu, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2017, s. 15.

⁷ Hennâd b. es-Serî, **a.g.e.**, s. 23.

⁸ Hennâd b. es-Serî, **a.g.e.**, s. 19.

⁹ Hacı Bayram Başer, Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühddler, **İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler**, ed. Ömer Türker- Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, Nobel Yayınları, 2016, s. 150-152.

¹⁰ Abdürrezzâk es-San’ânî, **el-Musannef**, thk. Habîbürrahman el-A’zamî, Beyrut, 1972.

¹¹ Ali Akyüz, “Abdürrezzâk es-Sanânî”, **DİA**, c. I, İstanbul, 1988, s. 289-299.

¹² Mehmet Necmeddin Bardakçı, **Abdullah ibn Mübârek: İlk Müslüman Türk Âlim, Zâhid ve Gâzisi**, İstanbul, Râğbet Yayınları, 2016, s. 34.

Üçüncü ve dördüncü asırlarda müstakil kitabü’z-zühd yazımı azalırken câmi hadis eserleri yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Hadis literatüründe Kütüb-i Sitte olarak adlandırılan altı eserin hepsinde zühde dair bir bâb yer almaktadır. Buhârî’nin (ö. 256) *el-Câmiu’s sahih*’inde “Kitâbü’r-rikâk” isminde bir bâb bulunurken¹³ Tirmizî ise (ö. 279) *es-Sünen*’inde “Ebvâbü’z-Zühd” başlığı altında zühde dair bâblara yer vermiştir.¹⁴

Câmi eser yazan muhaddislerin bir kısmı aynı zamanda müstakil kitabü’z-zühdler telif etmişlerdir. Mesela Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275) hem *Kitabü’s-Sünen*’ine zühd bâbını koymuş hem de zühde dair müstakil bir eser kaleme almıştır.¹⁵ Aynı durum Ahmed b. Hanbel (ö. 241) için de söz konusudur. İbnü’l-Hanbel toplamda 2379 rivayetten oluşan *Kitabü’z-Zühd* adlı bir kitap telif etmiştir.¹⁶ Ahmed b. Hanbel ale’l-ricâl tertip ettiği eserinin her bölümünde bir kişinin zühdüne dair rivayetler zikretmektedir. Hz. Muhammed ile başlattığı birinci bölümde Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf, Hz. Eyyûb, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi peygamberlerin zühdlerine dair örnekler verir.¹⁷ Ahmed b. Hanbel’in farklı Peygamberlerden örnekler vermesi zühdü diğer dinlerin de ana meselelerinden biri olarak değerlendirdiğini gösterir.

Buhârî ve Müslim gibi müelliflerin câmilerindeki zühd bölümleri incelendiğinde Abdullah b. Mübârek’in *Kitabü’z-Zühd*’ünde mevcut 1600 rivayetin merfu olanlarından faydalandıkları görülmektedir. Bu durum kitabü’z-zühd literatürünün diğer hadisçiler tarafından meşru bir yazım türü olarak kabul edildiğini göstermektedir.¹⁸ Daha önce telif edilmiş ve ahlak ağırlıklı konuları ele alan diğer kitabü’z-zühdler de muhaddisler tarafından tasvip edilmiş ve herhangi bir tenkide tabi tutulmamışlardır. Öte taraftan muhaddislerin aynı hoşgörüyü sûfî yönleri ön planda olan zâhidlere karşı gösterdiklerini söylemek güçtür. İbnü’l-Mübârek’in muasırları olan Fudayl b. İyâd (ö. 187), Marûf-i Kerhî (ö. 200) ve Râbia el-Adeviyye (ö. 180) gibi şahsiyetlerden Buhârî ve Müslim’in hiçbir rivayet aktarmadığını görmekteyiz. Muhaddislerin bu tavırları zühd literatürü ile tasavvuf literatürü arasında

¹³ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Yâsir Han- İmâd el-tiyâr, Damascus, Resalah Publishers, 2017, s. 1512-1543.

¹⁴ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Yâsir Han, Damascus, Resalah Publishers, 2017, s. 850-876.

¹⁵ Ebû Dâvûd Sicistânî, *Kitâbü’z-zühd*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim- Ganim Ebû Bilal, Kahire, Dârü’l-mişkat, 1993.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Kitabü’z-Zühd*, thk. Hamid Ahmed et-Tâhir el-Besyunî, Beyrut, 2008. *Kitabü’z-Zühd*, çev. Mehmed Emin İhsanoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.

¹⁷ Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, İstanbul, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. II, 1989, s. 75-80.

¹⁸ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühdler”, s. 148.

kurulan ilişki hakkında soru işaretleri uyandırmaktadır. Sayıları 60'ı geçen kitabü'z-zühd literatürünün yarısından fazlası hicri ikinci ve üçüncü yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu aynı zamanda tasavvuf biliminin erken dönemi olarak kabul edilen ve kurumsallaşma dönemi olarak da isimlendirilen yüzyıla tekabül etmektedir.¹⁹ Buna göre tasavvufun yaygınlık kazanması, sûfî öğretilerin İslam topraklarında yayılması ve zühd literatürünün oluşumunun aynı dönemlerde gerçekleştiğini görmekteyiz.

Yerli ve yabancı çalışmalarda kitabü'z-zühd literatürü ve pek tabii Abdullah b. Mübârek'in kitabı tasavvuf ile yakından ilişkili, hatta onun bir parçası olarak görülür.²⁰ Mesela Arberry, Abdullah b. Mübârek'in tasavvuf ehli olduğunu ve *Kitabü'z-Zühd*'ün amacının da bir tasavvuf müdafaası olduğunu düşünmektedir. Böylece İbnü'l-Mübârek'in eseriyle tasavvuf meşrulaşmış olur. Arberry, eserin Hz. Peygamber ve ashabından örnekler vererek sûfilerin dindarlık biçimini haklı çıkarmaya hizmet ettiğini düşünür.²¹ Alexander Knysh ise Abdullah b. Mübârek'i sûfilerden saymakla kalmamış aynı zamanda onun *Kitabü'z-Zühd*'ünü tasavvuf ilminin yapı taşlarından biri olarak görmüştür.²² Biz ise bu iddianın aksine, bu çalışmada tasavvuf literatürü ile kitabü'z-zühd literatürü arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

Abdullah b. Mübârek hakkında yapılmış daha güncel çalışmalarda da pek farklı tespitlerin yapıldığı söylenemez. Feryal Salem *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism, Abdallâh b. Al-Mubârak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century* konulu doktora tezinde, Abdullah b. Mübârek'in sünni düşüncenin tesisinde önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Salem *Kitabü'z-Zühd*'ü İhya ve Kuşeyri'nin risalesine çok benzetmektedir. Ona göre benzerlikler o kadar yakındır ki, kitabü'z-zühd

¹⁹ Başer, a.g.m., s. 144.

²⁰ Bkz. Benedikt Reinert, *Die Lehre Vom Tawakkul in Der Klassischen Sufik*, Lehre, Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1968; Hacı Bayram Başer, *Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü'z-Zühd'ler*, İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler, ed. Ömer Türker- Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, Nobel Yayınları, 2016; Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism 'Abdallâh b. Al-Mubârak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century*, Netherland, Brill Rodopi and Hotei Publishing, 2016; Hümeysra Öztürk, *Abdullah b. Mübarek'in Zühd Anlayışı*, 2019. Mehmet Emin Özafşar, "Zühd ve Rekâik", *DİA*, c. 44, İstanbul, s. 535-537.

²¹ John Arthur Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 35.

²² Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2018, s. 33.

literatürü “Proto-Sufi” eserler olarak nitelenebilir.²³ Salem için bu aynı zamanda tasavvufun İslam geleneği içerisinde teşekkül ettiğinin bir delilidir.²⁴

Türkiye’de Abdullah b. Mübârek hakkında çalışmalar mevcut olmakla birlikte hususi olarak *Kitabü’z-Zühd*’ünü ele alan çok sayıda çalışma yoktur. Hümeysra Öztürk’ün *Kitabü’z-Zühd* üzerine yapılmış bir yüksek lisans tezi mevcuttur. Öztürk bu çalışmada, *Kitabü’z-Zühd*’ün tasavvufun dini bilim olma sürecinde olumlu bir etki gösterdiğini ifade ederek²⁵ *Kitabü’z-Zühd*’ü ilerleyen asırlarda yazılmış tasavvuf literatürünün ve fıkıh-ı bâtına dair eserlerin ilk örneklerinden sayar.²⁶ *Kitabü’z-Zühd*’ün derin dindarlığı temsil ettiğini ve tasavvufi terimlere kaynaklık ettiğini düşünmektedir. Bu görüşü aynı zamanda bu tezin danışmanı olan Hacı Bayram Başer, *Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühder* adlı makalesinde savunur. Başer’e göre kitabü’z-zühder, tasavvufun sürekliliğini güçlendiren unsurlardan biri olarak, sahabe ve tâbiin nesliyle kurulan irtibatın takip edilebileceği metinler olarak dikkat çekmektedir.²⁷ Başer aynı zamanda kitabü’z-zühderin tasavvufun konularının ve kavramlarının oluşumunda belirleyici rol oynadıklarını belirtmektedir.²⁸

Kitabü’z-zühder hakkındaki genel kanaati inceleyebilmemiz adına başka çalışmalar da vardır. Mehmet Emin Özafşar, kitabü’z-zühder hakkında genel bir tanıtım yaptığı “Zühd ve Rekaik” başlıklı DİA maddesinde bu eserlerin müelliflerini “zâhid-sûfiler” olarak tanımlar. Böyle isimlendirmesinin sebebi ise ona göre tasavvufi yaşamın sistemleşmesi ve yaygınlaşmasının kitabü’z-zühder yoluyla gerçekleşmiş olmasıdır.²⁹

Hamdi Türkoğlu, *Abdullah B. El-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri* adlı doktora tezinin bir bölümünü Abdullah b. Mübârek’in *Kitabü’z-Zühd*’üne ayırmıştır. *Kitabü’z-Zühd*’ün avamı muhatap alan bir kitap olduğunu belirtir.³⁰ Bununla eserin farklı zühd topluluklarını muhatap

²³ Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism ‘Abdallāh b. Al-Mubārak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century*, Netherland, Brill Rodopi and Hotei Publishing, 2016. s. 144.

²⁴ Salem, *a.g.e.*, s. 144.

²⁵ Hümeysra Öztürk, *Abdullah b. Mübârek’in Zühd Anlayışı*, 2019, s. 75.

²⁶ Hümeysra Öztürk, *Abdullah b. Mübârek’in Zühd Anlayışı*, s. 75.

²⁷ Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühder”, s. 158.

²⁸ Başer, *a.g.m.*, s. 139.

²⁹ Mehmet Emin Özafşar, “Zühd ve Rekâik”, *DİA*, c. 44, İstanbul, s. 535-537.

³⁰ Hamdi Türkoğlu, *Abdullah b. El-Mübârek ve Hadis İlmindeki Yeri*, 2019, s. 62.

almadığını ve sadece toplumsal ihtiyaç neticesinde ortaya çıktığını söylemek ister. Abdullah b. Mübârek'in ana hedefi Müslümanları dini bir hayata sevk etmektir.³¹

Konu ile ilgili çalışmalarda öne çıkan yaklaşımlara göre Abdullah b. Mübârek'in eseri telif ettiği zamanda dini düşünce tam anlamıyla gelişmemişti ve genel dindarlığın sınırlarının tespitine ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu doğrultuda diğer kitabü'z-zühdlerdeki gibi Abdullah b. Mübârek'in eseri de bu amaca hizmet etmekte idi. Bununla birlikte tasavvuf ilmine öncülük etmiş bir literatür olarak değerlendirilmektedir.

Bizim bu tezde cevap aradığımız sorular şunlardır: *Kitabü'z-Zühd* tasavvufu önceleyen bir eser midir yoksa bir hadis eseri olarak mı kabul edilmelidir? Abdullah b. Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ünde karşısına aldığı muhatap sûfî-zâhidler midir? Fikrimizce bunlar kitabü'z-zühd literatürünü ele alan çalışmalarda tartışılması gereken hususlardandır. Bu soruların arkasına düşmedeki amacımız Mübârek'in hangi gelenekte yer aldığını tespit etmeye çalışmaktır.

³¹ Türkoğlu, a.g.e., s. 63.

BİRİNCİ BÖLÜM

ERKEN DÖNEMDE ZÜHD: SUFİLERİN VE MUHADDİSLERİN ZÜHDE YAKLAŞIMLARI

1. ZÜHD TASAVVUF İLİŞKİSİ

1.1. Tasavvufun Sürekliliği Problemi Bağlamında Zühd

Modern çalışmalarda tasavvufun tarihi seyri dönemlendirilirken çoğunlukla hicri II. asır zühd dönemi olarak adlandırılır. Ancak bu konuda tam bir uzlaşımın varlığından söz edilemez.³² Aynı zamanda zühdün daha çok tasavvufa ait bir alan olduğu da kabuller arasındadır. Hâlbuki sûfîlerin yazdığı metinlere baktığımızda çoğunlukla kendi anlayışlarını ve düşüncelerini, kendileri ile özelleşen ve “zühd” ismiyle hususileşen bir yaşam tarzı değil, Hz. Peygamber’den süregelen bir yaşam biçimi olarak kabul ettiklerini görüyoruz. Bu açıdan modern çalışmalardaki zühd-tasavvuf ayrımı ile erken dönem sûfîlerin kendi metinlerindeki yaklaşımları arasındaki farklılıklar, tartışılması gereken bir husustur.

Oryantalistlerin tasavvuf tarihini dönemlendirirken yapmış oldukları tasnif³³ Türkiye’de yapılmış çalışmalarda da benimsenmiş,³⁴ bunun bir sonucu olarak da zühd ve tasavvuf dönemi şeklinde iki farklı evre kabul edilmiştir. Oryantalistlerin zühd ve tasavvuf ayrımı, zühdü İslam’ın genel dindarlığı şeklinde algılayan Müslüman araştırmacılar tarafından tasavvufun menşei problemine bir çözüm olarak görülmüştür.³⁵ Tasavvufun menşei problemi sadece modern akademisyenlerin değil, aynı zamanda sûfî yazarların da zorlandığı bir meseledir. Sûfî müelliflerin eserlerinde de gördüğümüz üzere tasavvuf, İslam dışı kaynaklardan etkilendiğine ve dolayısıyla meşruiyetine dair eleştirilere her dönemde maruz kalmıştır. Erken dönemden itibaren, sûfîlerin İslam dışı kaynaklardan beslendiğine dair

³² Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 42.

³³ Andrae Tor, **Islamische Mystiker**, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960, s. 87. Smith, Margaret: **Studies in Early Mysticism in the Near and the Middle East**, Oxford: Oneworld Publications, 1995. s. 123.

³⁴ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi** C. II, No:4, Nisan, 2016, s. 12.

³⁵ Kadir Özköse, “Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım”, **CÜİFD: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VI, No: 1, 15.06.2002, s. 184.

süregelen bu eleştirilere, zühd-tasavvuf şeklinde bir dönemlendirmenin bir cevap olabileceği düşünülmüştür.

Kinbergin, zühd ile ilgili bir çalışmasında zühdün sınırının tam olarak belirlenmemiş olmasının onun genel dindarlık olarak algılanmasına yol açtığını söyler.³⁶ İslam'ın ilk yıllarından itibaren zühd, ibadetleri de barındıran kuşatıcı bir kavram olarak algılanıyordu.³⁷ Kitabü'z-zühdlerde ve ilk tasavvuf eserlerinde kul anlamı taşıyan “abd” kelimesinin sıkça kullanılması da bunun göstergesi olarak görülebilir.³⁸ Kinberg aynı zamanda zühdün hadis ve sünneti takip etmek anlamına geldiğinden bahseder. Bu bağlamda her dindar Müslüman için zâhid isimlendirmesi de isabetli olmaktadır.³⁹

Zühd tanımlarının bir kısmının haramlar ile sınırlı tutulması onun erken dönemde genel dindarlık ile ilişkilendirildiğini göstermektedir. Sehl et-Tüsterî'ye (ö. 283) ait bir rivayette bunun örneğini görmekteyiz. Sehl, zühdü haramlardan kaçınmak olarak tanımlamış ve “...haramlardan kaçınmak, yani zühd sahibi olmaktır. Zühd, kişinin haramla karşılaştığı zaman Allah'ı hatırlamasıdır.” demiştir. Zühdün haramlar ile ilişkilendirilmesi, şeriatın ve genel dindarlığın sınırları ile eşitlenmesi anlamını taşımaktadır.

Kuşeyrî (ö. 465), *Risâle*'sinde farklı zühd tanımlarına yer vermektedir. Bu tanımlarda bazı sûfiler, haramların zaten şeriat sınırlarını oluşturması sebebiyle, zühdü sadece mübahlar için geçerli kılmaktadırlar. Bunun yanında zühdün sadece haramlar ile sınırlı olduğunu iddia eden bir topluluktan da bahsetmektedir ki, bu kişilerin Allah'ın helal kıldığı mübah şeylerde zühdü kabul etmediğini söyler.⁴⁰ Kuşeyrî'nin bahsettiği bu ikinci topluluğun anlatımında İslam'da genel dindarlığın zühd olarak anlaşıldığını görüyoruz. Bunlardan birisi muhaddis kimliği ile ön plana çıkmış olan Ahmet b. Hanbel'dir (ö. 241) ki o, Müslümanların genelini temsil eden avamın zühdünün haramlar için geçerli olduğunu belirtir.⁴¹ Bu doğrultuda İslam'ın genel dindarlığını temsil eden avam kısmının zühd anlayışının, İslam'ın genel dindarlığı olan haramların terkinde de zühd tariflerinin içine dâhil ettiğini görüyoruz.

³⁶ Leah, Kinberg, “What Is Meant by Zuhd”, Paris, **Maisonneuve & Larose Studia Islamica**, c. LIX, 1985, s. 30.

³⁷ Başer, **Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci**, s. 45.

³⁸ Başer, **a.g.e.**, s. 46.

³⁹ Kinberg, “What is Meant by Zuhd”, s. 40.

⁴⁰ **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 253.

⁴¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 256.

Bununla birlikte bazı sûfiler, bilakis zühdün helaller ve mübahlar ile ilgili olması gerektiğini belirtirler.⁴² Onlar zühdün sadece haramlar ile sınırlı tutulmasına itiraz eder.⁴³ Bu da bize zühd kavramının bir yandan İslam dindarlık anlayışını temsil ettiğini gösterirken,⁴⁴ diğer yandan da sûfi-zâhidlerin zühd anlayışlarının farklılaştığını ve daha hususi vurgulu olan bir dindarlık anlayışını temsil ettiğini göstermektedir.

Batılı araştırmalarda zühd kavramına farklı karşılıklar verildiği görülür. Nicholson, Goldziher ve Massignon zühdü “ascetisicm” ile karşılarken Arberry ise “abstinence” şeklinde tanımlar. Bu karşılıkların zühdün açık bağlamını tam olarak karşılamadığı söylenir.⁴⁵ Aslında bu karışıklık, Müslüman toplumda zâhidliği benimseyen farklı grupların kendilerine has zühd tanımlarına sahip olduklarının da bir göstergesidir. Dolayısıyla zühd kavramının sadece sûfilere has bir kelime olduğu söylenemez. Bunun da ötesinde zühd kavramına mesafeli duran sûfiler dahi bulunmakta idi. Ebû Bekir Şiblî’ye (ö. 334) “Zühd nedir?” diye sorduklarında şu karşılığı vermiştir: “*Zühd ile meşgul olmak gaflettir. Çünkü dünya hiçtir, hiçten zühd etmeye çalışmak ise gaflettir.*”⁴⁶ Şiblî’ye göre zühd, tasavvufun temel argümanlarından olan mâsivânın yokluğunu kabul etme fikrine ters düşmektedir. Zühd, bir sûfi için tasavvufi yolculuğun başlangıcında önemli iken yolun nihâyetinde terk edilmesi gereken bir husus olmaktadır. Öyle ki zühd anlayışı, zamanla sûfilerin manevi yolculuğunun bütününe ifade eden bir mefhum olmaktan ziyade, marifete ulaşıldığında bir eksiklik olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁴⁷

Batılı araştırmacıların tasavvuf hakkında yaptıkları çalışmalarda zühd kavramını merkezi bir konumda değerlendirdikleri görülmektedir. Arberry’e göre Hristiyanlıktan tevarüs edilen zühd, İslam dininin temel karakteri hâline gelmiş ve zaman içerisinde mistisizme evrilmiştir.⁴⁸ Ignaz Goldziher, İslam’ın ana mesajının dünyayı değersiz kabul etme (Weltverneinung) olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in vefatından

⁴² Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 46.

⁴³ Richard Gramlich, **Weltverzicht: Grundlagen und Weisen Islamischer Askese**, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997, s. 13.

⁴⁴ Muhammed Bedirhan, **Abdûlgani Nablusî’nin Vahdet-Vücûd Müdafaası**, İstanbul, 2016. s. 8.

⁴⁵ Kinberg, “What is Meant by Zuhd”, s. 28.

⁴⁶ Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 46.

⁴⁷ Mehmet Uyar, “Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü”, **AÜİD**, c. XI, Aralık, 2018, s. 305.

⁴⁸ Arberry, **Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008, s. 41-42.

sonra Müslümanlar, fetihler ile elde edilen refah ve hayatın gerektirdiği realiteler sebebiyle dünya terki yerine ona kucak açmışlardır.⁴⁹ Goldziher, öte taraftan İslam'ın ana mesajının bir zühd fikrini ihtiva ettiğini gösterirken çeşitli ayetleri ele almaktadır.⁵⁰

Reynold Nicholson *A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism* adlı makalesinde zühdü ikiye ayırmaktadır. Zühdün bir kısmının İslam kaynaklı olduğunu ifade etmekle beraber Hristiyanlık etkisinde gelişen bir zühdden de bahseder.⁵¹ Buna göre Nicholson'un, zühdün tamamen Hristiyanlıktan kaynaklanmadığını, ana fikrinin İslam'da mevcut olduğunu ama bir tür zühdün Hristiyanlıktan etkilenmiş olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise bizim bu çalışmada sûfi-zâhidler olarak isimlendirdiğimiz ve İslam'ın genel dindarlığından ayrılan erken dönem sûfilerin ayırt edici özelliklerinin bir kısmına tekabül etmektedir. Mesela Nicholson, yün elbise giyen zâhidlerin bu uygulamalarını mutlaka Hristiyan keşişlerden devraldıklarını düşünmektedir.⁵²

Diğer yandan Goldziher, kendinden önceki çalışmalarda yapılan zühd-tasavvuf ikilemini tasavvuf dönemlendirmesine taşımıştır.⁵³ Zühd-tasavvuf ayırımına dayanan bir dönemlendirmenin tasavvufun süreklilik problemi için bir çözüm oluşturduğu izlenimini vermesi sebebiyle Müslüman araştırmacılar Goldziher'in başlatmış olduğu bu dönemlendirmeyi kabul etmişlerdir. Oysa zühd döneminin kabulü, tasavvufun meşruiyet probleminin çözümü değil; aksine onun sonradan ortaya çıktığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira böyle bir ayırım, zühdün tasavvuftan ayrıştırılarak İslam'ın temel dindarlığına karşılık gelecek şekilde açıklanması anlamına gelir. Bu durumda zühd dönemi diye isimlendirilen evrede tasavvuftan bahsedilemez. Nitekim oryantalistlerin ilk yüzyılları zühd dönemi olarak isimlendirme sebebi de bu dönemde tasavvufun varlığından bahsedilemeyeceği içindir.

Müslüman müelliflere göre tasavvufun, zühdle ifade edilen İslam dindarlığının temel karakteristiği olduğu kabulü, tasavvuf ilminin kaynağının harici değil İslam dindarlığı olduğu

⁴⁹ Ignaz Goldziher, *Vorlesungen Über Den Islam*, Heidelberg, Carl Winster's Universitätsbuchhandlung, 1910, s. 140.

⁵⁰ Goldziher, *a.g.e.*, s. 142.

⁵¹ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004, s. 30-38.

⁵² Nicholson, *a.g.e.*, s. 77.

⁵³ Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*, İstanbul, 2021, s. 117.

sonucuna ulaştırmaktaydı. Tasavvufu önceleyen bir zühd döneminin kabul edilmesi, tasavvuf ilminin önemli problemlerinden biri olan süreklilik meselesine dair bir çözüm olarak kabul edilmişti. Çünkü zühdden doğmuş bir tasavvuf öğretisi, İslam dindarlığının tabii neticesi ve derin yorumu anlamına gelmekte idi. Bu dönemlendirmeden hareketle, tasavvufun oluşumu ve gelişimi sürecinde zühd geride kalmış tarihî bir evreden ibaretti. Oryantalistler ise tasavvuf tarihinin zühd ve tasavvuf şeklinde dönemlendirilmesini tasavvufun süreklilik problemi açısından farklı değerlendiriyorlardı. Zira onlara göre İslam, başlangıcı itibarıyla zühd anlayışının eksikliği ile malul bir din olarak ortaya çıkmış ve söz konusu eksik yön, Hristiyan menşeli unsurların etkisiyle zaman içerisinde ikmal edilmiştir.⁵⁴ Buna göre bu türden bir dindarlık Hristiyan kaynaklıdır ve dolayısıyla İslam'daki zühd anlayışı da yabancı menşelidir. Onlara göre zühd, İslam'ın temel kaynaklarında mevcut değildir. Hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkmış ve kısa sürede Müslümanların genel dindarlık anlayışına dönüşerek pratik yönü ağır basan bir yaşam biçimi hâlini almıştır.⁵⁵ Yani tasavvuf tarihinin zühd ve tasavvuf şeklinde ayrılması Oryantalistler tarafından zühdün yabancı kaynaklı olduğu fikrini desteklemek için kullanılırken Müslüman araştırmacılar zühdün süreklilik problemi için bir çözüm olarak sunmuşlardır.⁵⁶

1.2. Bir Dönem Olarak Değil Bir Hâl Olarak Zühd

Oryantalistler tarafından tasavvuf tarihinin zühd dönemi ve tasavvuf dönemi şeklinde ayrılmasının tasavvuf araştırmalarını etkilediği görülmektedir. Erken dönem eserlerinde zühd kavramı hal ve makam teorileri çerçevesinde ele alınmış ve tasavvuf epistemolojisi çerçevesinde açıklanmıştır. Oryantalistlerin çalışmaları ile birlikte zühd kavramı tasavvufun tarihsel gelişimini açıklarken kullanılmış, bu da tarihçilerin tasavvuf tarihini tasavvufu önceleyen salt zühd dönemi ile tasnif etmelerine sebebiyet vermiştir.⁵⁷ Erken dönem tasavvuf eserlerinde, günümüz araştırmalarında gördüğümüz gibi zühd, tasavvuftan ayrılarak tek başına bir dönem şeklinde ele alınmaz. Bu kaynaklarda zühd, tasavvuf ilminde tarihî bir dönem olmaktan ziyade sūfinin manevi yolculuğunun bir evresine karşılık gelmektedir.

⁵⁴ Alfred Kremer, **Geschichte Der Herrschenden Ideen Des Islams: Der Gottesbegriff Die Prophetie und Staatsidee**, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1868, s. 116.

⁵⁵ Ketenci, **Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi**, s. 115.

⁵⁶ Ketenci, **a.g.e.**, s. 49.

⁵⁷ Bkz. Erol Güngör, **İslam Tasavvufun Meseleleri**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1984. Hasan Kamil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2019. Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.

Sûfiler zühdü, marifete ulaştıracak bir aşama düşünmüşler ve marifeti netice vermeyen, tasavvuftan bağımsız bir zühd fikrinden bahsetmemişlerdir. Oryantalistlerin gündeme getirdiği şekilde tasavvuftan bağımsız bir zühd döneminden bahsetmek tasavvufun İslam topraklarında sonradan ortaya çıktığı kanaatini taşır.

Sufiler arasında zühd kavramının yerine tasavvufun merkeze geçmesi, zühdün aslında insanı marifete ulaştıracak bir yöntem olduğunun fark edilmeye başlanması ile gerçekleşmiştir. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283) şöyle söylediği rivayet edilir:

Bir kimse hulûs-ı kalp ile sadık ve samimi olarak dünyada zühd hayatı yaşarsa, ondan kerametler zuhur eder, eğer böyle yaptığı halde keramet zuhur etmeyen biri çıkarsa, bu onun zühdde sadık olmamasındandır.” Sehl’e “Böyle yapan zâtta keramet ne şekilde zuhur eder?” diye sorulunca “Dilediğini dilediği gibi ve dilediği yerden alır. demişti.⁵⁸

Sehl’e göre kişinin zühdünün sadık olup olmamasının göstergesi zühdü takip eden hâlin varlığıdır. Kerametlerin zuhur etmesi bu anlamda sûfînin yetkinleştiğinin bir göstergesi haline gelir. Dolayısıyla zühd, tasavvufi yetkinleşme sürecinin bir parçası olarak görülebilir. Sûfiler, zühdü takip eden bir hâlin ve doğru bir zühdün iktiza ettiği bir üst durumun varlığını amaçlamaktadırlar.⁵⁹ Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245) bu durumu şöyle izah etmektedir: “*Yakîn insanı kanaatkâr olmaya, kanaatkâr olmak ise zühde davet eder, zühd hikmeti, hikmet de işin akıbetini düşünme faziletini doğurur.*”⁶⁰

Kesin olarak tespit edilemese de, sûfîlerin hal ve makamlardan bahsetmeye ikinci yüzyılın son evrelerinden ve üçüncü yüzyılın başlarından itibaren başladıkları düşünülmektedir.⁶¹ Hücvîrî (ö. 465), hâller ve makamlardan sistematik bir şekilde ilk bahseden kişinin Serî es-Sakatî (ö. 251) olduğunu belirtmektedir.⁶² Serî es-Sakatî'nin hocası Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200) de haller ve makamlardan ilk bahseden kişiler arasında zikredilir.⁶³ Sûfî tecrübenin makamlar ve hâller şeklinde ele alınmasıyla birlikte manevî yolculuğun bir evresini teşkil eden zühd, makamlardan biri hâlini alır. Makamların sıralaması ise sûfîye göre

⁵⁸ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair**, s. 543.

⁵⁹ Hücvîrî, **Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010, s. 242.

⁶⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlimine Dair**, s. 321.

⁶¹ Himmet Konur, “Makamlar ve Haller”, İzmir, **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. IX, 1995, s. 319-321.

⁶² Hücvîrî, **Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, s. 176.

⁶³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 116.

farklılaşabilmektedir. Mesela Hücûrî; makamları tevbe, inâbe, zühd ve tevekkül şeklinde sıralar.⁶⁴ Hücûrî, sâlikin bir önceki makamı elde etmeden diğerine sahip olamayacağını belirterek zühdsüz tevekkül iddia etmenin caiz olamayacağını belirtir.⁶⁵ Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378) da *Luma*’ında hâller ve makamları ele alırken tevbe ile başlamış, zühd makamını vera’dan sonra üçüncü makam olarak zikretmiştir. Zühdden sonra gelen makam ise fakr makamıdır.⁶⁶

Sufi zâhidlerin, diğer zâhidlerden farklılaşarak zühdlerinin bir marifete ulaştırdığı düşüncesine sahip olmaları tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıkmasının zeminini oluşturmuştur. Bununla birlikte araştırmacılar, sûfî-zâhidlerin zühdlerinden doğan tecrübelerini dikkate almadan zühdlerine odaklanmışlar ve onların genel dindarlığı temsil eden zâhidlerden nasıl ayrılacağı konusunda bir kriter ortaya koymamışlardır. Tarihçilerin zühd dönemini temsil eden şahsiyetler olarak addettikleri, II. asırda yaşamış zâhidlerin genel dindarlık anlamında zühdden uzaklaşıp daha farklı bir yol izlediklerini ve zühd telakkisini geliştirdiklerini görüyoruz. Bu sebeple zâhidlerin vecd ve marifet ile sonuçlanan riyazetlerini, zühdlerinin neticelerini göz ardı ederek tecrübelerinin başlangıcı açısından değerlendirmek isabetli bir yaklaşım gibi görülmemektedir. Tarihçilerin. bir şahsın zâhid mi yoksa sûfî mi olduğunu tespit etmeye çalışırken zorlanmalarının sebebi de budur.⁶⁷ Yaşamında zühde dair emarelerin baskın olduğu bir şahsiyetin hayatının farklı bir evresinde tasavvufî içerikli cümleler sarf ettiği çokça rastlanan bir durumdur. Zühd-tasavvuf ayrımını kabul eden araştırmacılarından Melchert’e göre, zühdden tasavvufa geçişi Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234) temsil etmektedir.⁶⁸ Melchert buna sebep olarak Bâyezîd’in Allah sevgisine vurgusunu ve dile getirdiği şatahâtı ileri sürer. Afîfî, böyle bir ayrımın kabul edilmesi hâlinde tasavvufa geçişte İbrâhim b. Edhem (ö. 161), Fudayl b. İyâz (ö. 187), Ma’rûf el-Kerhî gibi sûfî-zâhidlerin isimlerinin öne çıktığını düşünür.⁶⁹ Sûfî-zâhidlerin hayatında zühdün baskın olduğu evrede söylediği sözlerde zühd teması baskınken, hayatının diğer döneminde bu cümleler gittikçe tasavvufî bir muhteva kazanabilmektedir. Bu sebeple zühd bir dönem olarak değil de

⁶⁴ Hücûrî, **a.g.e.**, s. 244.

⁶⁵ Hücûrî, **a.g.e.**, s. 244.

⁶⁶ Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 43-47.

⁶⁷ Başer, **Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci**, 2017, s. 37.

⁶⁸ Melchert, Christopher, **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum Dindarlık**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 261-263.

⁶⁹ Ebu’l Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat**, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 84.

bir makam olarak telakki edilirse sûfîlerin zaman içinde sarf ettikleri sözlerdeki farklılaşma da açıklanabilmektedir. Zühdü bir dönemin temel karakteri olarak ele almak bu sebeple sorunlu bir yaklaşım gibi görünmektedir. Çünkü zühd evresini geride bırakmış olan bir sûfî-zâhid hakkında dikkatleri yeniden zühde çevirmek ve sürekli marifetten soyutlanmış bir zühd öğretisi aramak zühd ile tasavvuf ilişkisinin tam olarak anlaşılmamasına sebep olmaktadır. Zühd literatüründe, bu dönemde zikredilen sûfî-zâhidlerin zühd dışında birtakım özellikleri ile de öne çıkmış olmalarına rağmen bu özelliklerin göz ardı edilerek sadece zühd yönleri ile ele alınması, zühd ile tasavvuf arasındaki sürekliliği fark etmeyi zorlaştırmaktadır.

2. SÛFÎ-ZÂHİDLERİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ

İslam dindarlığının temel karakteristiğini ifade eden zühd, erken dönemden itibaren muhtelif dini gruplar tarafından kendilerine has bir tarzda dini yaşamın merkezine alınan bir kavram olmuştur. Diğer bir ifadeyle, zühd her ne kadar ilk önce tasavvufu çağırırsa da erken dönemden itibaren farklı dini çevrelerde bir çok zühd anlayışı mevcuttu.⁷⁰ Bir yandan aşırı ruhbanca olan zühd örnekleri görüldüğü gibi, diğer yandan İslam'ın temel kaynaklarını hayatına yansıtmayı amaçlayan insanların zühdünden de söz edilebilir.⁷¹ Bu bakımdan sûfî-zâhidlerin İslam'ın genel dindarlığından ayrışmasını sağlayan özellikleri tespit edildiğinde, zühd literatürüne dair daha sağlıklı bir değerlendirme yapmak mümkün olacaktır.

İslam'ın ilk yüzyılında fetihler ve Müslümanların etnik çeşitlenmesi ile gerçekleşen sosyal hayattaki değişimler herkes tarafından tasvip edilmedi. Müslümanların çoğunluğu İslam'ın doğduğu yıllara nazaran alışık olmadıkları yeni yaşam biçimlerine ayak uydursalar da bazı dindarlar bu yeni düzende kendilerine yer bulamadılar.⁷² Onlar için endişe verici bu durum karşısında çözümü sosyal hayattan uzaklaşmada buldular.⁷³ Onlara göre ticaretin gelişmesi, hilenin ve yalanın insanlar arasında hâkim olması ile şehirde temiz ve helal rızık bulmak imkânsızlaşmıştı.⁷⁴ Sûfî-zâhidler olarak ayrışan bu topluluk, kurtuluşu yeni şehirlerdeki dünyevileşme temayüllerine karşı onları Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyi terk

⁷⁰ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 9.

⁷¹ Ebu'l Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 74.

⁷² Afîfî, **a.g.e.**, s. 83.

⁷³ Afîfî, **a.g.e.**, s. 83.

⁷⁴ Tor Andrae, **Islamische Mystiker**, s. 51.

etmekte aradı. İnsanlardan uzaklaşmakla, hem toplumsal hayattan hem ticaretten hem de Müslümanların yeni gelişen bilgi anlayışlarından uzaklaşmış oluyorlardı. Buna meslek edinmek veya evlenmek gibi sosyal olgular da dahildi. İnzivalarında riyazet ve tezkiye uygulamalarını tatbik etmek ve entelektüel yaşamdan geri durmak, benimsemiş oldukları zühdün özelliklerinden idi.⁷⁵ Serrâc'ın da belirtmiş olduğu gibi; bu şekilde onlar sadece Allah'a yönelerek, ona güvenerek, onun haricinde her şeyi terk ederek, ailelerinden ve akrabalarından uzaklaşarak halktan kaçıp Hakk'ın dostluğuna sığınmışlardır.⁷⁶

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297), ikinci asırdaki zahidlerin öne çıkan özellikleri, tasavvufun yolunun bir aşaması ve bu yolun başında olan mübtedînin özelliği olarak bize sunar. Nitekim kendisi şöyle demiştir:

Yolun başındaki müridin kalbini şu üç şeyle meşgul etmemesini isterim, aksi takdirde hali değişir. Bunlar mal kazanmak, hadis yazma peşinde koşmak ve evliliktir.⁷⁷

Onun mübtedilerin özelliği olarak bahsettiği bu üç husus, kurumsallaşma öncesi sûfî-zâhidlerin benimsemiş oldukları zühd öğretilerine mutabıktır. Bu da Cüneyd-i Bağdâdî'nin zühd ile sınırlı bir tasavvufî öğretiye sahip olmadığını, zühdü tasavvuf yolunun bir aşaması olarak düşündüğünü gösterir. Yani, Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğretisinde zühd, sûfî tecrübenin bir kısmına karşılık gelen bir evredir.

Sûfî-zâhidlerin genel dindarlıktan ayrışması, Cüneyd-i Bağdâdî'nin söz ettiği üç noktada gerçekleşmiştir. Bunların ilki ve en belirginini toplumsal hayattan uzaklaşmanın en bariz göstergesi olarak, sosyal sorumlulukları olan evlilikten uzak durma ve onun yerine uzleti tercih etmedir. İkincisi, I. ve II. yüzyıllarda gelişen ilim anlayışına bir tepki olarak ilim çevrelerinden uzaklaşmadır. Üçüncüsü ise erken dönemde tartışma konusu olacak olan kesb meselesidir.

⁷⁵ Başer, **Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci**, s. 36.

⁷⁶ Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 2.

⁷⁷ Mekkî, **Kûtu'l-Kulûb: Kalplerin Azığı**, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, c. II, 2004, s. 509.

2.1. Toplumsal Hayatın Terki

2.1.1. Şehir Hayatına Karşı İnziva

Sûfî-zâhidlerin genel dindarlıktan ayrışan yönlerinden biri benimsemiş oldukları inziva hayatıdır. İslam içinde bir ruhbanlık mevcut olmasa da ruhban bir hayat yaşayan diğer din mensuplarının varlığı biliniyordu. Fakat Hz. Peygamber'i ve ashabını örnek alan dindarlar için Hristiyanlıkta olduğu gibi hususen ruhbanlığı tercih eden bir yaşam biçimi bilinmiyordu. Bu bakımdan ikinci asırda İslam toplumunda ortaya çıkan sûfî-zâhidler, Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadığı dindarlıktan farklı bir dindarlığı mı temsil ediyorlardı?

Sûfî-zâhidlerin benimsemiş oldukları inziva hayatlarına dair örnekleri sûfîlerin bazı ifadelerinde görmektediriz. Zünnûn'dan (ö. 245) “ruhları için endişelenen dindarları” tanımlaması istenince o şöyle cevap vermiştir:

Bunlar duydukları huzursuzluk ve korku tarafından evlerinden sürülen insanlardır. Endişenin onlarda ayrılmaz bir yeri vardır. Endişeli düşünceleri Tanrı'yı arar ve kalpleri ona karşı özlem duyar. Korku onu hastalandırıp yataklara düşürür ve duyduğu huzursuzluk ise onu bıçak ile katleder. Çok ağlamaları kalp damarlarını patlatır ve zihinleri arkadaşları uğruna acı bir endişeyle bozulur. Gıdaları kuru bitkiler, içecekleri ise saf sudur. Merhametli olanın konuşmasına sevinirler ve tıpkı güvercinler gibi, onun önünde kendileri hakkında şikâyet ederler. Çöllere ve dağlara sığınır. Geceyi bekler zorluk ve mücadeleyle saatlerce nöbet tutarlar. Kalplerinde en arzuladıkları şey ise insanlardan kaçmaktır.⁷⁸

Zünnûn'un sözlerinden, sûfîlerin Tanrı'ya adanmış bir hayat için şehirdeki dünya uğraşları içerisinde bir yaşamın uygun olmadığını düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu sebeple Zünnûn, inziva halinde çöllerde ve dağlarda yaşamak onlar için bir tercihten ziyade bir zorunluluk şeklinde ifade etmiştir.

Zünnûn'daki bu vurguyu diğer sûfîlerin sözlerinde de görmektediriz. Mesela İbrâhim b. Edhem, “*inançlarını kurtarmak için tepeden tepeye, çorak dağlara*” derken aynı hususu vurgulamaktadır. Toplumun geneli tarafından inançlarını kurtarmak için böyle bir inziva hayatı tercih edilmezken, sûfî-zâhidlerin bunu bir tercihten ziyade dini hayatın kurtuluşu için

⁷⁸ Tor Andrae, *Islamische Mystiker*, s. 70.

zorunluluk olarak gördüklerini İbrâhim b. Edhem'in bu sözünde de görüyoruz. Bununla birlikte, bu ifadeler zamanla farklı anlam boyutları kazanmış ve yalnızlıktan kasıt ruhsal birliktelik, Tanrı'nın huzurunda bulunma, kalbi ve fiili eylemleri sadece onun için yapma haline gelmiştir.⁷⁹

Aslında bu inziva sadece erken dönemde uygulanmakla sınırlı kalmamış, sonraki dönemlerde de halvet kavramı çerçevesinde sûfilerin gündeminde olmuştur. Hatta tarikatlarda da belli kurallar çerçevesinde uygulanan bir tarikat terbiye sisteminin parçası haline gelmiştir. Zira inzivanın, insana mâsivâyı unutturduğu ve onu Rabb'in zikrine bağladığı düşünülmektedir. Bu bakımdan halvet, zâhidin emniyette olmasını sağlayan en önemli şeydir.⁸⁰

2.1.2. Evliliğe Karşı Bekârlık

Sûfî-zâhidlerden bazılarının zâhidane hayatın bir unsuru olarak evliliğe karşı bekarlığı tercih etmiş olmaları oldukça dikkat çekicidir.⁸¹ Genel olarak toplumsal hayattan ve toplumsal hayatın gerektirdiği sorumluluklardan uzak duran Sûfî-zâhidlerin evliliğe karşı tutumları, evliliğin getirdiği sorumlulukları yüklenmekten kaçındıkları için mi yoksa Hristiyan mistisizminden aşına olduğumuz kadın ve cinselliğe karşı tavırlarından mı kaynaklanıyordu?

Sûfî-zâhidlerin bekârlığı bir ilke gibi benimsemeleri, sorumluluklardan uzak durmak ve cinsel perhiz amaçlı ya da kemale ulaşma yolunda bir engel olması gibi farklı sebeplere bağlanabilir. Bu sebeplerden hangisinden kaynakladığı bir yana onların bu tercihleri, evliliği Peygamber'in ayrılmaz sünneti olarak gören diğer dindarlardan ayrışmalarını sağlamıştı. Sûfilerin bazıları kadınlara karşı ilgisiz, hatta onlara düşmandı. Bir örnek olarak bir zâhidin bir kadının pişirdiği yemeğe bile el sürmediği verilebilir.⁸² Bir zâhid de *“Bir erkek, karısını dul ve çocuklarını babasız bırakıp köpeklerin arasına sığınana kadar samimi olma derecesine ulaşmamıştır.”* demiştir.⁸³ Bu örnekte kişinin dindeki samimiyeti evini ve ailesini terk ederek ve insanlardan uzaklaşarak hayvanlar ile inziva hayatı yaşaması ile eşleştirilmiştir. Böyle

⁷⁹ Tor Andrae, *İslamische Mystiker*, s. 76.

⁸⁰ Mekki, *Kûtu'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c. I, s. 392.

⁸¹ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 12.

⁸² Annemarie Schimmel, *İslamın Misitk Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012, s. 447.

⁸³ Tor Andrae, *İslamische Mystiker*, s. 56.

zâhidlerden, zâhidane yaşayabilmenin mümkün olabilmesi için insanın evlatlarını dahi geride bırakması gerektiğine dair rivayetler de vardır. Gerçekleştirilen zühdün tam bir samimiyet boyutu kazanabilmesi için yalnızlık zorunlu kılınmıştır. Dünya nimetlerine ve güzelliklerine sırt çevirme olarak anladıkları zühde, hayatta belki de en güzel nimetlerden biri olan aile kurumunu dâhil etmeleri gayet doğaldı. Yoksa saf bir inziva ve terkten bahsetmek mümkün olmazdı.

Mâlik b. Dînâr (ö. 131), “Neden evlenmiyorsun?” diye soranlara karşı “*Ben kendimi benliğimden ayırabilsem evlenirdim.*” cevabını vermiştir.⁸⁴ Ona göre, kişinin kendisini benliğinden ayırması imkânsız olduğu gibi evliliğin de samimi bir dindarlık ile birlikte yürütülmesi mümkün değildir. Malik b. Dînâr’ın anlatımından çıkacak bir diğer yorum ise, kişinin tasavvufta haller ve makamların gelişmesi ile fena hali olarak adlandırılan seviyeye eriştikten sonra ancak evlenebileceği olabilir. Nitekim sûfilerden bazıları evliliğe tamamen karşı gelmiyordu. Sûfiler evlilik ve bununla birlikte cinsellik hakkındaki fikirleri sebebiyle eleştirilmiş ve bekârlığı tercih etme tasavvuf içerisinde tartışmaya açık bir konuma gelmiştir. Böylece hicri ikinci yüzyıldan itibaren Sünni düşüncüyü merkeze alan sûfi müelliflerin bu konudaki iddialarında bazı farklılıklar olmuştur.

Hristiyan dindarlığın aksine, İslam dindarlığında mutlak bir şehvetin bastırılması söz konusu değildir. En azından Müslümanlar dinî nedenlerden dolayı cinsel kısıtlamalara tabi tutulmuyorlardı. Evlilik gibi yasaklanmayan helallere karşı gerçekleştirilmiş bir zühdü övmek ve bir erdem saymak, mübahlara sınıksız sarılanları hor görmeyi beraberinde getirmektedir.⁸⁵ Peygamber’in kendisi cinsel perhizi dinî erdemler arasında saymadı. Dahası Peygamber’e özel bir ayrıcalık olarak dokuz kadınla evlenme izni verilmişti. Sıradan bir Müslüman ise dört kadınla yetinmek zorundaydı. Bunun yanında karısından ayrılma ve bir başkasıyla evlenme hakkına sahipti.⁸⁶ Bu durum, sûfi-zâhidleri bir çıkmaza sokmuş gibi görünmektedir. Evliliği erdemsizlik, bekârlığı erdem saymak; dokuz evlilik geçirmiş olan Hz. Muhammed’in, bu erdemden nasipsiz olduğu sonucunu doğurmakta idi. Peygamber’in en mükemmel örnek olduğu İslam’da bekârlığın bir erdem olduğu düşüncesi bu sebeple hiçbir zaman çoğunluk tarafından kabul edilmemiş ve bir ana düşünce hâlini alamamıştır. Muhaddis-zâhidler ise

⁸⁴ Ebu Nuaym el-İsfahânî, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, çev. Said Aykut, Anver Güneç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuat Aydın, c. II. İstanbul, Şule Yayınları, 1995, s. 365.

⁸⁵ Gramlich, **Weltverzicht: Grundlagen und Weisen Islamischer Askese**, s. 14.

⁸⁶ Tor Andrae, **Islamische Mystiker**, s. 54.

sünneti korumak adına sûfî-zâhidlerin bu tutumlarını şiddetle eleştirmişlerdir. Öyle ki zâhidler, halifeler tarafından Peygamber'in sünnetine tâbî olmamaları sebebiyle sapıklık ile suçlanmışlardır.⁸⁷

Bunun yanında bazı sûfiler iddialarından vazgeçmemiş ve sûfilerin bekarlık konusundaki geri adımlarını tasvip etmemişlerdir. Hücvîrî, tasavvuf yolunun temelini tecrid ve bekârlık üzerine kurulduğunu düşünmektedir. Bu sebeple tasavvufî hayatta görülen bozulma ve yozlaşmayı evliliğin daha fazla tercih edilmesi durumu ile irtibatlandırmışlardır.⁸⁸ Hücvîrî'nin aktarımına göre tasavvufta gerçekleşen bazı bozulmaların sebebi sûfilerin yeniden evlenmeleri idi. Bekarlığı terk eden sûfilerin hâli kötüye gitmiş ve mevcut derecelerini koruyamamışlardır.⁸⁹ Bu sebeple Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386), yalnız kalmanın evlenmekten daha doğru olacağını belirtmiştir.⁹⁰ Hicri III. yüzyılda yaşamış bir sûfî-zâhid, cinsellik konusunda nefsine hâkim olabilen bir erkeğin evlenmek yerine boynunun kesilmesinin daha efdal olduğunu söylemiştir.⁹¹

Evliliğe mesafeli duran sûfilerden aktarılan rivayetler dikkate alındığında, bu tutumlarının sebebi olarak evliliğin getirdiği sorumluluklardan kurtulma fikrinin ağır bastığı söylenebilir. Mesela Dârânî'ye göre kişinin bekârlığı tercih etmesi, kalbini Allah'tan başkasıyla meşgul etmekten korkması ve kendisini tamamıyla Allah'ı zikretmeye vermesi sebebiyledir.⁹² Mekkî'ye göre ise kadınlar, hevâlarına tâbî olmaları sebebiyle erkekleri çalışmaya, ailenin geçimini sağlamaya ve mal mülk peşinde bir hayat sarf etmeye sürüklemektedirler.⁹³ Evliliğe karşı bu tepkileri, sûfî-zâhidlerin dünya ve dünyevileşmeye sebep olabilecek her şeyden uzaklaşma şeklinde tarif ettikleri zühd tasavvurlarına uymaktadır.⁹⁴ Kadın, kadim topluluklarda da bazen dünyevileşmeye eş tutulmuş ve bu anlamda kötüye sürükleyici olarak algılanmıştır.⁹⁵ Nitekim sûfî-zâhidlerin benimsemiş oldukları zühd, öncelikle dünyaya karşı bir zühd idi. Cinsellik konusunda belirttiğimiz gibi kadının ve evliliğin doğuracağı sorumluluklar ve dünyaya bağlanma eleştirilmiştir. Bu

⁸⁷ Tor Andrae, *a.g.e.*, s. 54.

⁸⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 425.

⁸⁹ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c. IV, s. 438-439.

⁹⁰ Mekkî, *a.g.e.*, c. IV s. 404.

⁹¹ Tor Andrae, *Islamische Mystiker*, s. 57.

⁹² Mekkî, *a.g.e.*, c. IV, s. 446.

⁹³ Mekkî, *a.g.e.*, c. III, s. 405.

⁹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair*, s. 252-253.

⁹⁵ Harman, Ömer Faruk, "Kadın", *DİA*, c. XXIV, İstanbul, 2001, s. 82-86.

bakımdan sûfî-zâhidlerin bu tutumları hem klasik tasavvufta hem Orta Çağ Hristiyanlığında karşılaştığımız dünyanın kadın metaforu üzerinden okunmasını hatırlatır.⁹⁶ Her ne kadar tasavvufta evliliğin terk edilmesi ve kadının hor görülmesi mevcut ise de Müslümanlar, kadına Orta Çağ Hristiyan yazarlarının eleştirileri ve aşırılıklarına benzer bir tavır sergilememişlerdir. Mesela Hristiyanlıktaki kadının ruhunun ve buradan hareketle de insanlığının sorgulanmasına İslam tarihinde rastlayamayız.⁹⁷ Bu bakımından sûfî-zâhidlerin bekarlığı tercih etmelerinin Hristiyanlıktaki evliliğe bakışla benzer yönlerinin olduğunu, bunun ise onların genel Müslümanlık dindarlığından ayrıştığını söyleyebiliriz.

2.2. Ticarete Karşı Tevekkül

Evlilik ve toplumsal hayattan uzak bir yaşam idame ettiren sûfiler, bu tercihleri ile şehirde yaşayanların aksine aile geçindirme ve toplumsal sorumluluklardan muaf kalıyorlardı. Sûfî-zâhidlerin normal elbiseler yerine post giymeyi tercih etmeleri ve basit gıdalar ile beslenmeleri onların ticarete karşı olan tepkileri ve çalışmaya karşı zühdleri ile yakından ilintilidir. Çalışmayı reddetmeleri sûfî-zâhidlerin “miskinler” olarak isimlendirilmelerine yol açmıştır.⁹⁸ Kendilerine farklı bir isim vermeleri onların temel dindarlıktan ayrıştıklarının bir göstergesidir.

Tasavvufun etimolojik kökeni hakkında ortaya atılan en yaygın görüş, tasavvuf ve sûfî kelimelerinin giymiş oldukları yünden (*suf*) geldiğidir.⁹⁹ Bu isimlendirmeye göre sûfiler değerli kıyafetleri reddedip işlenmemiş elbiseler tercih etmişlerdir. Suf giymek, onların toplumda herhangi bir sosyal statü ve gösteriş peşinde olmadıkları, bilakis sade bir yaşam içinde oldukları anlamına geliyordu. Bunun yanında tasavvuf kelimesinin kökeni için ortaya atılan bir başka kelime ise çöl bitkisi anlamına gelen “Sufane” kelimesidir.¹⁰⁰ Bu ise sûfî-zâhidlerin normal gıdalar yerine çölde buldukları bitkiler ile beslenmeleri neticesinde onlara verilmiş bir isimlendirmedir. Bu isimlendirmeler, bize sûfilerin insanların uğruna çalıştıkları en temel ihtiyaçlardan olan yemek ve giyim konusunda çok sade bir yol izlediklerini göstermektedir. Çöllerde ve ormanlarda topladıkları bitkiler ve büyük olasılıkla üzerlerinden

⁹⁶ Schimmel, **İslamın Misitk Boyutları**, s. 448.

⁹⁷ Schimmel, **a.g.e.**, s. 449.

⁹⁸ Demirli, **a.g.e.**, s. 11.

⁹⁹ Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 21.

¹⁰⁰ Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, s. 12.

uzun süre çıkarmadıkları yünlü giysileriyle kazanç temin etmek zorunda kalmıyorlardı. Onlar insanların değer verdiği şeylere değer vermiyor; nefislerine tatlı gelen, Allah ile aralarına girebilecek her şeyden yüz çeviriyorlardı.

Hicri IV. ve V. yüzyılda yazılmış tasavvuf eserlerinde sûfî-zâhidlerin benimsemiş oldukları bu tutumlarında ashab-ı suffeyi örnek aldıkları belirtilmiştir.¹⁰¹ Hücvîrî, ashab-ı suffeyi şu şekilde tarif etmiştir: “*Onlar Mescid-i Nebî’de bulunur, ibadet için hazırlıklı olur, dünyadan el etek çeker ve kazanmaktan yüz çevirirlerdi*”.¹⁰² Sünnî tasavvufun meşruiyet arayışı neticesinde asr-ı saadet zamanında onlara en yakın yaşayış biçimine sahip olanlar ashab-ı suffe olarak gözükmekte idi. Bu yüzden bazı yazarlar tasavvuf isminin ashab-ı suffeden geldiğini iddia etmiştir.¹⁰³ Nitekim Kelâbâzî (ö. 380) suffe ehlinin açlıktan dolayı namazda ayakta duramadığı ve yerlerde sürünecek hâle geldiğini belirtmiştir. Onları tanımayan bedevîlerin, bu hâlleri yüzünden suffe ehlini deli zannettiği belirtilir.¹⁰⁴

Şehirdeki konforu terk ederek çöllerdeki yaşamı tercih etmeleri sûfî-zâhidlerin yoksulluklarının ıztırâî olmadığını göstermektedir. Nitekim şehirde bir refah söz konusuydu ve onlar devam ettirdikleri bu hayatı bilinçli olarak tercih etmişlerdi. Zühdün ıztırâî olmamasının öneminin farkına varan Ebû Tâlib el-Mekkî, bu doğrultuda örnek verir ve Hz. Aişe’den aktardığı rivayetlerle Hz. Peygamber ve ashabının kendi iradeleriyle fakirliği tercih ettiğinden bahseder.¹⁰⁵ Bu doğrultudaki örnekler, sûfî-zâhidlerin fakirliği şehirdeki refaha tercih etmelerine ve hayatlarını çöllerde devam ettirmelerine delil teşkil ediyordu. Yoksulluğu ve para kazanmaya adanmış bir hayatı reddettikleri zühdleri ile hususi bir dindarlık hedeflediklerini görmekteyiz.

2.2.1. Kesbin İnkârı ve Allah’ın Mutlak Failliği

Erken dönemde sûfiler Tanrı’nın mutlak failliği karşısında kulun münfail/edilgen olduğunu kabul etmişler, Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışını hayatlarında tatbik etmişlerdir. Her nimetin ve mükâfatın kaynağı olduğu gibi günlük iâşe ve rızık da Tanrı’dan olmalıydı. Bu sebeple bazı sûfiler, çalışmayı ve yarın için endişe duymayı tevekküle aykırı bulmuşlardı.

¹⁰¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2019, s. 24-25.

¹⁰² Hücvîrî, *Keşfü’l Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 146.

¹⁰³ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 24-25.

¹⁰⁴ Adanır Salıhoğlu, *Sultan, İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiyesi Yöntemi Olarak Açlık*, İstanbul, Hayyikitap Yayınları, 2019, s. 21.

¹⁰⁵ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c. I, s. 394.

Sûfilerin benimsemiş oldukları böyle bir tevekkül anlayışı Müslümanların genel tevekkül anlayışından farklılaşıyordu.¹⁰⁶

Tevekkül anlayışındaki bu farklılığın da ötesinde bazı zâhidler çalışarak veya ticaret ile kazanılmış malın helallikinden şüphe etmeye başlamışlardı. Bir rivayete göre gezgin bir münzevi, bir sûfi ile tanışmış ve ona bir içecek teklif etmiştir. Sûfi ondan içmeyi reddetmiş, vahşi bir hayvandan edindiği içeceğini çıkarıp içmiştir. Gezin şaşırıp bu davranışın sebebini öğrenmek istediğinde sûfi, insan eli değmeden yabancı hayvanlardan edinilmiş olan sütün bin hatimden ve 300 rekât namazdan daha hayırlı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ Bu rivâyete göre sûfi, çalışmayı kabul etmediği gibi çalışarak elde edilmiş herhangi bir gıdadan beslenmeyi de kabul etmemektedir. Vahşi bir hayvandan elde ettiği sütü tevekkülü neticesinde Tanrı'dan gelen bir nimet olarak görüyordu. Bu sebeple onunla beslenmesi de tevekküle aykırı olmayacaktı. Bunun yanında sûfinin benimsemiş olduğu tevekkülü, namaz ve Kur'an tilavetinden üstün tutması ayrıca dikkat çekicidir.

Çalışmayı reddeden bazı sûfiler de başkalarının yardımlarıyla hayatlarını idame ettirmişlerdir. Mesela Bişr el-Hâfi (ö. 227) çalışmayı zühde aykırı bularak terk ettiği için örgü örerek geçimini sağlayan ablası kendisine bakmıştır.¹⁰⁸ Muhâsibî'nin (ö. 243) anlattığına göre bir grup zâhid, çalışmaya karşı benimsedikleri tevekküllerinden dolayı, rüzgârın çöllerden savurup getirdiği kuru yapraklar ve otlarla besleniyordu.¹⁰⁹ Bir diğer topluluk ise insanların yemek artıkları ve çöpleri ile besleniyordu.¹¹⁰ Tanrı'dan gelecek olan nimete razı olmama anlamı taşıyabileceği endişesiyle yiyecek elde etmek için kulun herhangi bir uğraşı tevekküle aykırı kabul edilmiştir. Böyle bir tevekkül anlayışıyla, zâhidler arasında kesbi tamamen reddedenler mevcuttu.¹¹¹

¹⁰⁶ Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 51.

¹⁰⁷ Tor Andrae, **Islamische Mystiker**, s. 50.

¹⁰⁸ Ebu Nuaym el-İsfahanî, İbn Kayyım el-Cevziyye, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, c. VIII. s. 293.

¹⁰⁹ Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât**, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Harf Yayınları, 2012, s. 61.

¹¹⁰ Muhâsibî, **a.g.e.**, s. 61.

¹¹¹ Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", s. 13.

2.2.2. Bilgi Anlayışının Farklılığı

Din bilimlerinin teşekkül süreci hicri birinci ve ikinci yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Vahiyden önce ümmi bir toplumun yer aldığı Arap Yarımadası'nda nübüvvet ile birlikte bilginin Peygamber tarafından getirildiğine inanılmakta idi. Bilgi ve vahiy eşitliğine inanan Müslümanlar, Peygamber'in vefatından sonra, vahiy olmadığı hâlde vahyi açıkladığını düşündükleri Hz. Muhammed'in sözlerini tedvin etmeye koyuldular.¹¹² Sûfî-zâhidler ise muhaddislerin ve fakihlerin bilgi anlayışına karşı gelerek, onları rusûm ehli olarak isimlendirmişler ve hakiki manadan nasipsiz görmüşlerdir.¹¹³

Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre müridin sakınması gereken şeyler arasında muhaddislerin yaptığı gibi hadis yazma ile uğraşmak gelmektedir.¹¹⁴ Sûfilerin bazıları da namaz bahisleri üzerine uzun uzun yapılan tartışmaları malayani buluyorlardı. Bununla birlikte ilim konusundaki asıl ayrışma sûfilerin ümmiliği bir ilke olarak savundukları için gerçekleşmiştir. İbrâhim b. Edhem, Şeybân er-Râî (ö. 158) veya Şakîk Belhî (ö. 194) gibi kurumsallaşma öncesi sûfileri incelediğimiz vakit onların muhaddislerde alışık olduğumuz biçimde bir tedris sürecinden geçtiklerini söyleyemeyiz.¹¹⁵ İlim tahsili konusunda farklılaşmaları, kesb anlayışları ile ilişkiliydi. Onlara göre Marifet, uzun bir çalışma sonrasında elde edilecek bir şey değil, Allah tarafından verilen bir bilgi türüydü. Bunu anlatılan menkıbeler üzerinden de görmekteyiz; nitekim kişi bazen bir kedi doyurarak, bazen yerden bir kâğıt parçası kaldırarak marifete erişebilmekte idi.¹¹⁶ Her şeyin olduğu gibi bilginin kaynağı da doğrudan Tanrı olmalıydı. Sûfî-zâhidler, marifet yolunda nefis tezkiyesi ile bilgiyi araladılar. Riyazetten yola çıkılarak elde edilecekti ve bununla alışık olunan bilgi elde etme yöntemlerinden farklı bir metodoloji benimsedikleri ortadaydı. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî'ye “*Bu marifeti ne ile elde ettin?*” diye sorulduğu vakit cevap olarak “*Aç bir karın ve çıplak bir vücutla*” demiştir.¹¹⁷

¹¹² Muhammed Taki Osmani, **Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı**, çev. Mehmet Özşenel, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 53.

¹¹³ Afîfî, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, s. 104-110.

¹¹⁴ Mekî, **Kûtu'l-Kulûb: Kalplerin Azığı**, c. II, s. 509.

¹¹⁵ İsminden de anlaşıldığı gibi Şeybân-ı Râî asıl uğraşı çobanlıktı. Kendisinin de bu meslekten başka bir şey ile meşgul olduğunu veya bir ilim tahsilini aldığını bilmiyoruz. Buna rağmen rivayetlere göre muasırı olan Ebu Hanife kendisinden çok faydalanmıştır. Bunun yanında İbrâhim b. Edhem'in zâhidâne hayata yönelmeden önce herhangi bir ilim tahsili yoktur. Kemale ermesi ve tasavvuf yolunu benimsemesi meşhur av menkıbesi ile gerçekleşmiştir. Hidayet ve ilim Allah tarafından bir anda ihsan edilmiştir.

¹¹⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair**, s. 137.

¹¹⁷ Adanır Salıhoğlu, **İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiyesi Yöntemi Olarak Açlık**, s. 104.

3. MUHADDİS-ZÂHİDLERLE SÜFÎ-ZÂHİDLERİN ZÜHD ANLAYIŞLARINDAKİ FARKLILIK

Ulusal ve uluslararası akademik çalışmalarda öne sürülen temel fikir, kitabü’z-zühd literatürünün ilk tasavvuf eserleri olarak değerlendirilebileceği yönündedir.¹¹⁸ Bu düşünceye ulaşılmasının nedenlerinden biri, zühd literatürünün nadir rastlanan bir durum olarak tasavvuf eserlerine benzer şekilde ahlaki muhtevaya sahip olmasıdır. Aynı zamanda bu durum, İslam düşüncesinde farklı zühd tasavvurlarının varlığının göz önünde bulundurulmamasından kaynaklanmaktadır. Felsefeden bildiğimiz gibi ilimler mesâil bakımından ortaklaşabilirler; ilimleri ayırt eden nokta mevzuları ve metodlarıdır. Her ne kadar İslamî ilimler için net bir mevzu ve mesâil farklılığından söz edemesek de mesâil ortaklığı aynı disipline ait olduğu anlamına gelmemektedir. Bu muhteva ortaklığı araştırmacılara kitabü’z-zühd literatürünün tasavvuf literatürüne ait olduğu izlenimi vermiştir.

Aslında mesâil ortaklığından öteye geçmeyen bu benzerlik dışında, metodolojik farklılıktan ötürü birbirlerinden oldukça ayrışır. Erken dönem muhaddislerin zühd literatüründe takip etmiş oldukları hadis metodolojisi, sûfiler tarafından benimsenen bir yöntem olmamıştır. İki topluluğun bilgi anlayışındaki ve bilgiye ulaşma yöntemindeki bu farklılık zühd tasavvurlarına da yansımaktadır. Bilgiyi hadisle özdeşleştiren muhaddisler, hadis derlemedeki kriterleri ve bu kriterlere uygun olarak topladıkları hadisleri bâblar altında tertip etmek dışında bilgisel bir yöntem vaz etmiş değillerdir. Hak ile bir araya gelmeyi, O’nun haricinde her şeyden uzaklaşmak olarak gören sûfî-zâhid¹¹⁹ için hadis meclisleri de buna dâhildir. Sûfî-zâhidlerin toplumdan uzaklaşmayı marifet elde etme süreci ile ilişkilendirmeleri ve riyazeti bu anlamda ele almaları önemli bir farklılıktır. İbrâhim b. Edhem, “*İnsanlarla birlikte olma arzusu dünya sevgisinin bir parçası, onlardan ayrı kalma arzusu ise dünyayı terk etmenin bir parçasıdır.*”¹²⁰ derken toplumsal hayatın dışında bir zühd anlayışı sergilemekteydi. Aynı zamanda sûfiler normatif geleneğin kuralcı yöntemlerini

¹¹⁸ Bkz. Mehmet Emin Özafşar, “Zühd ve Rekâik”, *DİA*, c. XLIV, 2013, s. 535-537, Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism ‘Abdallâh b. Al-Mubâarak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century’*, Netherland, Brill Rodopi and Hotei Publishing, 2016. Hacı Bayram Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühd’ler”, *İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker- Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, Nobel Yayınları, 2016.

¹¹⁹ Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum Dindarlık*, s. 244.

¹²⁰ Melchert, a.g.e., s. 235. Fudayl b. İyâz (ö. 187) şöyle dua etmektedir: Allahın lütfu ve keremi, insanlardan uzak duran, Yaraticısı ile beraberliğini sürdüren ve günahlardan dolayı gözyaşı döken kimselerin üzerine olsun.

benimsemiyorlardı. İkinci asırda yaşamış Seriiyyü's-Sakatî, Ahmed b. Hanbel tarafından küfür ile itham edilmiş; Muhâsibî, Hanbelîlerden saklanırken vefat etmiş ve cenazesini sadece dört kişi kılabilmiştir.¹²¹ Bu iki topluluk arasında fikrî çatışma Gulâm Halil sorgulaması ile şiddetli bir boyuta ulaşmış ve hadisçilerin galibiyeti ile sonuçlanmıştır.

3.1. Zühde Yaklaşımında Epistemolojik Farklılıklar

İslam dindarlığı içindeki zühd tasavvurlarının değişiklik göstermesinin sebebi epistemolojik farklılıklardır. İslam fırkaları ve mezheplerindeki ayrışma nasıl ki epistemolojik farklardan kaynaklanıyorsa zühd tasavvurlarındaki temel farklılıklar da böyledir. Ehl-i hadise yakın olan zâhidlerin zühd anlayışlarında hadisçilerin bilgi teorilerinin etkisini görebiliyoruz. Muhaddisler için bilginin karşılığı Peygamber'den gelen uygulamalar ve bunu tespit etmenin tek yolu da hadislerdir.¹²² Yegâne ölçünün Peygamber olması, muhaddislerin ibadetlerin ve hadislerin dışında bir zühd yöntemini kabul etmemelerine sebep olmuştu.

Muhaddis-zâhidlerin Peygamber'den gelen bilgileri toplamak için yaptıkları ilim rıhleleri bilinen bir husustur. Hadis toplamak dışında gerçekleştirilen seyahatler onlar için boş bir uğraş olarak telakki ediliyordu. Ahmed b. Hanbel hadis toplamak için değil de nefis terbiyesi için yolculuk yapan sûfîleri, “*Seyahatin İslam ile hiçbir ilgisi yoktur.*” diyerek eleştirmiştir. Bir muhaddis için hadisler insanlardan alınır ve bu da insanlardan uzaklaşarak gerçekleştirilemez. Muhaddislerin, erken dönem zâhidlerin aksine ortaya koyacakları ahlakî öğreti de toplumsal hayatın içinde ve bilgiye -ki onlar için bu hadislerdir- dayanan bir ahlak öğretisi olmak zorunda idi. Sûfî-zâhidler için şehri terk etmek bilgi doğururken muhaddislerde bilgi hadis ile eşitlendiği için “bilgi” râvîlerde idi. Bu sebeple muhaddisler için, kendilerinden hadis toplanan râvîlerin yaşadığı şehri terk etmek, bilgi doğurmak değil ancak bilgiyi yitirmek anlamına gelebilirdi. Dua etmek, Kur'an okumak ve Allah'ı zikretmek için bir araya gelen bir topluluktan söz edildiğinde Ahmed b. Hanbel'in cevabı şöyle olmuştur: “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.”

¹²¹ Melchert, a.g.e., s. 268.

¹²² Kırbaçoğlu, M. Hayri, **İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 217-219.

Bunun yanında sûfî-zâhidlerin bazıları muhaddislerin yöntemlerini eleştiriyorlardı. Fudayl b. İyâz, “*Muhaddislerin sesini işittiğim zaman, beni bir işeme ihtiyacı sarar ve beni onlardan uzaklaştırır.*”¹²³ derken muhaddislerin ilim ortamları ve anlayışlarından şikâyetçidir. Fudayl’ın ifadesinde gördüğümüz gibi sûfî-zâhidler, hadisle iştiğal etmeyi bir ilke olarak eleştirmiş ve marifeti farklı yollarda aramışlardır. Bu ayrışmanın bir sonucu olarak sûfilerin yönelimlerini hadis çevrelerinin bilgi anlayışıyla uyuşturmaya niyetiyle eserler kaleme almak düşünülmüş olabilir. Bu da hadis-i şerîflere dayanan bir zühhd anlayışı olmalıydı.

3.1.1. Statik İbadetlerin Dinamik Riyazet Karşısındaki Konumu

Din tarafından belirlenen farz ibadetler, vakitlerinin ve sayılarının net bir şekilde tespit edilmiş olması bakımından statik bir özelliğe sahiptir. Erken dönemde sûfî-zâhidlerin benimsedikleri zâhidâne yaşam tarzının temel özelliklerinden biri ise sabit ve durağan değil değişken ve dinamik olmasıdır. Sûfî-zâhidlerin dünyaya karşı uyguladıkları zühhdleri gittikçe kendilerini daha ağır riyazetlere tâbî tutmalarına sebep oldu. Bekârlığı, açlığı ve inzivayı benimsemiş olmaları, kendilerinin seçilmiş bir üst tabaka olarak algılanmalarına yol açmış; bu ise âlimlerin öfkesini celbetmiştir.¹²⁴ Nefislerinin arzularına karşı gelmek amacıyla onu zorlayıcı pratikleri benimsemişlerdir. Zaman içerisinde ağırlaşan nefis tezkiyesinin neticesinde sûfî-zâhidler, artık nefsin sıfatlarının değiştiğini ve uyguladıkları riyazetlerin kendilerine zor gelmediği bir aşamaya geldiklerini belirtir. Bu nefis terbiyesinin neticesinde uygulamış oldukları açlık veya cinsel perhiz çoğunlukla nihayete ermektedir. Sonraki asırlarda seyrûsülûkun gelişmesi ile belirli bir sistematik yapıya kavuşan hâller ve makamların durağan olmaması, erken dönem zâhidlerin nefis terbiyesi anlayışının bu değişken karakterinden kaynaklanır.

Cüneyd-i Bağdâdî’nin, zühdü mübtedîlere has kılmasının bir diğer anlamı da burada yatmaktadır.¹²⁵ Nitekim artık zâhidin uyguladığı nefis terbiyesi bir erdem ve ahlak hâline dönüşmüştür. Yıllarca cinsel perhiz yapan Bîşr el-Hâfî, durumunu şöyle ifade etmiştir: “*Bir kadına mı bakıyorum ya da bir duvara mı? Artık bir şey hissetmiyorum.*”¹²⁶ Zâhidlerin

¹²³ Ebu Nuaym el-İsfahanî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. VIII, s. 94.

¹²⁴ Böwering, Gerhard, “Zulme Uğrayan ve İlâhdla Suçlanan İlk Sûfiler”, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XII, No: 2, 2003, s. 371.

¹²⁵ Mekki, *Kûtu’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, s. 509.

¹²⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair*, s. 127.

bazılarına göre böyle bir mertebeye ulaşan için artık zühd sona ermektedir.¹²⁷ Bunu bazı zühd tariflerinde de takip edebilmekteyiz. Nitekim Ebû Bekir Şiblî'ye “Zühd nedir?” diye sorduklarında şu karşılığı verdi: “Zühd ile meşgul olmak gaflettir. Çünkü dünyâ hiçtir. Hiçten zühd etmeye çalışmak ise gaflettir.”¹²⁸ Bîşr ve Şiblî'nin kastettikleri mertebede zâhid, zühd ile iştigali kesmelidir.

Muhaddis-zâhidlerde olduğu gibi zühdün sınırlarının ibadetler ile sınırlı olduğu bir durumda, ibadetlerin değişkenlik arz etmesi pek olası gözüküyordu. Peygamber'i mutlak şekilde taklit esas olduğu için evlilik her zaman bir erdem ve Peygamber'in sünneti olarak kalmaya devam etmelidir. “On gün yaşayacağımı bilseydim, yine de Allah'ın karşısına bekâr olarak çıkmamak için evlenirdim.”¹²⁹ gibi ifadeler evliliğin kendisinin bizatihi maksat olduğunu gösteriyor. Burada evlilik, taşkınlığın önlenmesi ve günahlardan korunmak adına değil, salt ittibâ amacıyla yapılan ve kendisiyle başka birşey amaçlanmayan bir eylem olarak görünmektedir. Yani ibadette önemli olan nedensellik ve niçin yapıldığı değil bizzat eylemin kendisidir.

Aynı konu açlık için de söz konusudur. Nitekim sûfi-zâhidlerde nefsinin açlık konusunda terbiye etmiş biri için aç kalmak artık gerekli değildir.¹³⁰ Bu sebeple dinamik bir zühd anlayışında iki farklı zâhidin aynı zamanda tam tersini yaptıklarını görmekteyiz. Mekkî'nin bu konuda verdiği örnekte Ma'rûf-ı Kerhî'ye “Kardeşin Bîşr bu tür yemekleri yemiyor.” dediklerinde kendisi şöyle karşılık vermiştir: “Kardeşim Bîşr verâdan kaynaklanan kabz hâli üzeredir; ben ise marifetten kaynaklanan bast hâli üzereyim.”¹³¹ Buna göre bir sûfinin bulunduğu hâl üzere benimseyeceği riyazet de değişmektedir. Burada sorulması gereken soru sûfi-zâhidlerin benimsemiş oldukları riyazet yöntemlerindeki dinamik yapının farz ibadetler için söz konusu olup olmayacağıdır. Riyazetlerin ibadetler ile ilişkisi nasıl kurulacaktı? Riyazetlerdeki değişkenlik oruç ve namaz gibi ibadetler için de söz konusu olabilir miydi? Nefsin kabulü ve insanın onu eğitmek gibi belli amaçlar doğrultusunda açlık gibi riyazetleri benimsemesi, aynı şeyi ibadetler için de kabul etmesine yol açabilirdi. Oruç

¹²⁷ “Ummi Bistamî diyor ki: “Babam Bâyezîd'e zühdünün ve sülûkünün başlangıcı hakkında soru sorulmuş. O da: Zühdün bir tek menzili yoktur ki, bir tek cevap vereyim, demiş: Niçin? sorusuna ise şu cevabı vermişti: Çünkü ben zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım.”

¹²⁸ Serrâc, *El-Lüma: İslam Tasavvufu*, s. 46.

¹²⁹ Tor Andrae, *İslamische Mystiker*, s. 59.

¹³⁰ Adanır Salihoğlu, *İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiyesi Yöntemi Olarak Açlık*, s. 38-39.

¹³¹ Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c. IV, s. 144.

ibadetinin parçası olan iftarla açlığın terk edilerek bedenın yeniden kuvvetlenmesi yerine, açlık ile bedenleri zayıflatıp nefislerini güçsüzleştirmeye çalışan sûfilerin orucu uzatmalarına ve farklı oruç türlerini tecrübe etmelerine neden olmuştur.¹³² Bu nedenle Serrâc, eserinde orucu terk edip farklı açlık riyazetlerine yönelen kişileri şiddetle eleştirmiştir.¹³³ Serrâc, bu topluluğu eserinde şöyle tasvir etmektedir:

Ben bir topluluk gördüm. Nefislerini aza kanâate mahkûm etmişler, kuru ot yiyerek, su içmeden yaşamaya çalışıyorlar ve fakat farzları kaçırıyorlardı, çünkü nefislerine adâletle davranmamışlar ve eskilerden bu yola sülûk etmiş kişilerin âdâbını benimsememişlerdi.¹³⁴

Bazı sûfiler ise farz olan orucun kendi geliştirdikleri açlık türleri ile bir tutulamayacağını, orucun beraberindeki iftar sebebiyle bedeni eski kuvvetine geri kavuşturduğunu düşünmüşlerdir. Sûfi-zâhidlerin bazılarına göre kendilerinin geliştirdikleri açlık türlerine nazaran, oruç ibadetinde insanın dünyaya meyli artmaktadır ve hayvani yönlerinin güç kazanıp o kişi üzerinde hâkimiyet kurmasına sebep olmaktadır.¹³⁵

Öyle geliyor ki ehl-i hadise mensup bazı zâhidler böyle bir sistemin yol açabileceği problemleri fark ederek namaz ve oruç gibi ibadetleri savunma ihtiyacı duymuşlardır. Onların namaz, oruç gibi farz ibadetlerin merkezî konumlarını yitirmelerinden endişe duyduları anlaşılıyor. Kitabü’z-zühdlerde ve hadis kitaplarındaki zühd bâblarında açlık örneklerinin oruç ile sınırlı tutulması, ilk etapta dindarlığa aykırı gibi gözükmeyen açlık ve cinsel perhiz gibi uygulamalar beraberinde getireceği ve ibadetlerdeki belirli yapıların bozulmasına yol açabilecek dinamik sistemden duydukları bu endişeden kaynaklanmış olmalıdır. Böyle bir yaklaşım hem Abdullah b. Mübârek’in *Kitabü’z-Zühd*’ünde hem de diğer kitabü’z-zühdlerde takip edilebilmektedir.

3.2. Maksat Farklılığı: Sünnete Taklîden Uyma Karşısında Allah’ın Ahlakıyla Ahlaklanma

Muhaddis zâhidleri sûfi-zâhidlerden ayıran noktalardan bir tanesi zühdlerindeki hedefin farklı olmasıdır. Sûfi-zâhidlerin zühdlerindeki maksadı zühd tanımlarında görebiliyoruz. Mesela Ahmed b. Ebi’l-Havârî (ö. 246) zühdü şöyle tarif etmiştir: “*Dünyaya*

¹³² Adanır Salihoğlu, *İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiyesi Yöntemi Olarak Açlık*, s. 113.

¹³³ Serrâc, *El-Lüma: İslam Tasavvufu*, s. 500.

¹³⁴ Serrâc, *a.g.e.*, s. 501.

¹³⁵ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c. IV, s. 95.

arzu ve sevgi gözüyle bakanın kalbinden Allah zühd ve yakîn nurunu söküp atar.”¹³⁶ Kuşeyrî Risale’inde zühd, “*Dünyaya rağbet etmekten fâni olan, zühd ile bâki olur.*” diye tanımlanmıştır.¹³⁷ Serîyyü’s-Sakatî, zühdü dünyanın kalpten tamamen çıkması olarak tarif etmektedir.¹³⁸ Ebu Osman el-Hirî (ö. 298), “*Zühd dünyayı terk etmek, sonra da kimin eline geçerse geçsin aldırmamaktır.*” demiştir.¹³⁹ Bu tanımlardaki ortak nokta, zühdün temelde dünyaya karşı bir hareket tarzı olarak tasavvur edilmesidir. Bu bakımdan zâhidâne bir hayat sürmek isteyen birinin sûfilere göre Allah’a götürmeyen dünyalık olan her şeyden uzak durması gerekmektedir. Bu sebepten olsa gerek Şiblî’ye zühdden sorulunca “*Allah Teâlâ hariç her şeye sırt çevirmektir.*” demiştir.¹⁴⁰ Yani zühdün amacı dünyevi olan her şeyi terk edip Allah’a yönelmektir. Serrâc’ın ifade ettiği gibi onlar haramlardan kaçındıktan sonra bütün boş meşguliyetleri bırakmış, maksatları ile aralarına giren her şeyden ilişkilerini koparmışlardır. Onların Allah’tan başka maksatları yoktur.¹⁴¹ Bu durumda uyguladıkları riyazetlerde ölçüleri onun kendilerini Tanrı’ya yaklaştırıp yaklaştırmadığıdır. Bu yaklaşım, Cenâb-ı Allah ile kurbiyetin, tasavvufta “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma” şeklinde ifade edilmesini sonuç vermiştir.

Sûfilerde eşyanın değerini Tanrı’yla olan ilişkisi belirlemekte idi. Yani bir şeyin Tanrı’ya olan yakınlığı, eşyanın kişiyi Tanrı’ya yaklaştırması veya uzaklaştırması ona verilen değeri belirliyordu. Muhaddis-zâhidlerde ise dünyanın değerini belirleyecek olan şey, Peygamber’in o şeyin kendisine karşı tutumudur. Peygamber’in hayatında dünya ile kurmuş olduğu ilişki sünnetinde tespit edilebilirdi. Onlar Tanrı’ya giden yolda örnek alınması gereken kişinin Peygamber olduğu fikrini savunmaktaydılar. Bu doğrultuda muhaddis-zâhid için bir şeyin helalliyi aynı zamanda onun Allah’ın rızasını elde etmek için yeterli konumda olduğunun göstergesiydi. Bu sebeple manevi derinlik elde etme adına helali terk etmek, bir muhaddis için çok da anlamlı olmayabilirdi.

Sûfilerin bazıları ne kadar Peygamber’i örnek alsalar da kendilerini ilahî yolla seçilmiş kişiler, yani Allah’ın dostları olarak gördüklerinden manevî yoldan kazandıklarını peygamberlerin tecrübelerine yakın kabul etmişler ve bu ilişkinin Allah ile karşılıklı bir aşk

¹³⁶ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair**, s. 134.

¹³⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 198.

¹³⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 254.

¹³⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 254.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 255.

¹⁴¹ Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 13.

ilişkisi olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁴² Bu sebeple zühdlerindeki yegâne maksat Tanrı olan sûfi-zâhidler, Tanrı'dan uzaklaştırabilecek her şeyi reddetmişlerdir. Dünyalık olan her şeyi reddetmeleri zaman zaman dinin helallerini kendilerine haram kılmalarına sebep olmuştur. Bu, Peygamber'in sünneti ile zâhidleri karşı karşıya getirmiştir. Zühdün Peygamber tarafından helal kılınan şeyler için de geçerli olup olmadığı tartışılmış ve sorgulanmıştır.¹⁴³ Nitekim Allah'ı yegâne maksat olarak benimsemiş olan sûfi-zâhidlerin bekârlığı bir ahlak olarak savunmaları, Peygamber'in örnekliği ile çelişmekte idi. Bu doğrultuda evliliği reddetmeleri; bilgi, kemal veya üstün bir ahlak peşinde koşarken benimsedikleri yöntemin rivayete dayalı ittibânın esas olduğu bir yöntem olmadığını düşündürmektedir. Nitekim muhaddis-zâhidlerin rivayete dayalı bir ahlak öğretisi ortaya koymalarının sebebi, Peygamber'in ahlakını maksat edinmelerinden kaynaklanıyordu. Riyazet ve nefis tezkiyesi doğrultusunda İslam'ın da tavsiye etmiş olduğu tasvip edilmiş davranışlara çabalamışlardır. Bu doğrultuda Allah'ı maksat edinerek Peygamber'i taklidi benimsememişlerdi. Denebilir ki Peygamber'in getirmiş olduğu doğruların ve erdemlerin peşinde koşarken muhaddislerin sahip olduğu tasavvura benzer bir tutum içinde değillerdi. Peygamber'i taklitten ziyade Peygamber'in tecrübesine yakın veya benzer bir tecrübeyi hedeflemişlerdir. Bir zâhidin *“Tanrının buyruğuna boyun eğmem, bana Peygamber'in sünnetini takip etmeme izin vermiyor.”* ifadesi bu çıkmazı göstermektedir.¹⁴⁴

3.3. Ehl-i Hadisin Sûfi Zâhidlere Karşı Tepkileri

Hicri ikinci ve üçüncü asırda farklı fırkalar arasında çok sayıda ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bir yandan fıkıh okullarının oluşumunun ilk ivmelerini temsil eden ehl-i rey ve ehl-i hadis tartışmaları sürerken¹⁴⁵ diğer yandan itikadî alanda da Mutezile'nin yer aldığı ve mihne ile birlikte siyasi boyutlar kazanan tartışmalar mevcut idi.¹⁴⁶ İslam ilimleri içerisinde bir diğer tartışma ise ehl-i hadisin ve sûfilerin aralarında geçen ihtilafıdır.

¹⁴² Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, s. 370.

¹⁴³ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair**, s. 253.

¹⁴⁴ Tor Andrae, **İslamische Mystiker**, s. 61.

¹⁴⁵ Harun Çağlayan, “Akıl-Nakil ilişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”, **Sistematik Kelam**, ed. Mehmet Evkuran, Ankara, Bilal Yayınları, 2019, s. 85-102.

¹⁴⁶ Bkz. M. Mahfuz Söylemez, **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Sûfî-zâhidlerin farklı marifet anlayışları ehl-i hadis ile aralarında ilmî bir çatışmaya sebep oldu.¹⁴⁷ Sûfî-zâhidler, nefis terbiyesi neticesinde ulaştıkları bilgileri ifade etmeye başladıklarında ulemânın tepkisi gecikmedi. Nitekim onlar, günümüze fragmanlar şeklinde gelen manevi sezgilerini din âlimlerini sarsan kısa cümlelerle ve muhaddislerin “tehlikeli” olarak kabul edeceği şekilde dile getirmişlerdir.¹⁴⁸ Mesela ikinci yüzyılda Ebû Süleymân Dârânî’nin melekleri gördüğünü iddia etmesi üzerine Suriye’den sürgün edilmesi buna bir örnektir.¹⁴⁹ Sûfî-zâhidlerin geliştirdikleri nefis terbiyesi ve bunun neticesinde ulaştıkları yeni epistemoloji zaman zaman bazı zâhidlerin şeriatı hafife almalarına, hatta şer’î kuralları ihlal etmelerine sebep olmuştur.¹⁵⁰ Bu sebeple bazı sûfiler, ibâhîlik ile suçlanmıştır. Üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Sünni tasavvufun teşekkülü ile böyle sûfiler, tasavvuf içinde de heretik olarak eleştirilip ayıklanmış, ehl-i hadisin de temsil ettiği Sünnilik dışında olan fragman ve uygulamalar “şatahat” olarak isimlendirilmiştir.¹⁵¹

Jaquel Chabbi, araştırmalarına göre Horasan bölgesinde bulunan Nişabur’da miladi onuncu yüzyıla kadar tasavvufun marjinal bir akım olma özelliğini koruduğunu ifade eder. Bu ise sûfilerin hem ulema hem halk nezdinde kabulünün çok geç bir döneme tekabül ettiğini göstermektedir.¹⁵² Öyle ki sûfilere yönelik tepkiler sadece ulema nezdinde gerçekleşmemiştir. Ehl-i hadis dindarlığını benimsemiş Müslümanlar tarafında da sûfilere karşı bir tepki mevcut idi.¹⁵³ Serrâc’a göre Sehl’in, tevbe hakkındaki görüşlerinden dolayı yaşadığı şehirden sürgün edilmesini sağlayan orada yaşayan halktır.¹⁵⁴ Sûfiler, zühdleri neticesinde elde ettikleri marifetleri ifade edip geliştirdikleri bu bilgileri yapısal bir muhtevaya dönüştürünce, âlimlerin tepkileri de buna paralel olarak arttı.¹⁵⁵ Sûfiler kendilerini diğer âlimlerden gittikçe ayırıştırıyor, bu da geliştirdikleri yeni kavramlarda takip edilebiliyordu. Öğretilerini halk

¹⁴⁷ Ekrem Demirli, ““Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 15, 2007, s. 3.

¹⁴⁸ Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlâhla Suçlanan İlk Sûfiler”, s. 371.

¹⁴⁹ Böwering, **a.g.m.**, s. 371.

¹⁵⁰ Margaret Malamud, “Orta Çağ Nişabur’unda Tasavvufî Teşkilatlar ve Otorite Yapıları”, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XVI, Nr: 16, 2019, s. 1.

¹⁵¹ Bkz. Tuğba Saygın Araz, **Ebû Nasr Es-Serrâc’da Şatahât ve Galatât**, İstanbul, 2021.

¹⁵² Chabbi, Jacqueline, “Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan”, **Studia Islamica**, c. XLVI, 1977, s. 3.

¹⁵³ Başer, Hacı Bayram, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, İstanbul, Ensar Neşriyat, **Journal of Academic Research in Religious Sciences**, 2020, s. 95-96.

¹⁵⁴ Başer, **a.g.m.**, s. 80.

¹⁵⁵ Abdullah Kartal, Tasavvufun bir ilim olarak inşa süreci: Şeri ve Metafizik Bir ilim olarak Tasavvuf, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXIV, 2015, s. 152.

arasında açmaları, mevcut otoriteler ile ihtilafın daha da ileri seviyeye taşınmasına sebep olmuştur.¹⁵⁶ Nitekim şeriat-hakikat, ilim-marifet, zâhir-bâtın, avam-havâs-ehassu'l-havâs, kâl-hâl, ilme'l-yakîn-ayne'l-yakîn-hakke'l-yakîn gibi karşıt kavram çiftleri, bütünüyle söz konusu bu ayrıma atıfta bulunuyorlardı.¹⁵⁷ Bazı sûfî-zâhidler aralarında cihad gibi Müslümanların çok önemli bulduğu vazifeleri farklı yorumlayıp ihmal etmelerine yol açmıştır.¹⁵⁸ Bununla benimsedikleri riyazetlerde en büyük kahramanlıktan daha üstün bir cihad ile meşgul olduklarını ilan etmişlerdir.¹⁵⁹ Bu gibi ehl-i hadis tarafından aşırı bulunan ifadeler sûfîlerin bazılarının yaşadıkları şehirlerden kovulmalarına ya da hapsedilmelerine sebep olmuştur.¹⁶⁰ Hapsedilen sûfîlerden işkenceye uğrayanlar veya idam edilenler dahi vardır.¹⁶¹

Bunun başka bir örneği de Ebû Hamza Bağdâdî (ö. 289)'dir. Allah'ı rüzgârın ve horozun sesinde işittiğini söylemesi üzerine yaşadığı bölgeden uzaklaştırılmıştır.¹⁶² Kendi yaşadığı tecrübeyi Peygamber'in miracından farksız görmesi üzerine Bâyezîd-i Bistâmî Bistam'dan sürgün edilmiştir.¹⁶³ Sûfîlerin maruz kaldıkları şiddetler hakkında bir eser telif eden Sülemî, kitabını "Mihehus-Sûfiyye" olarak isimlendirmiştir. Sülemî, sûfîlerin takibine "mihne" benzetmesini yakıştıırken Abbasi Halifesi Me'mun'un (ö. 218) Halku'l-Kur'an tartışmasında ehl-i hadis âlimlere karşı yürüttüğü siyasi baskıya benzetmiştir. Sûfîler ne kadar zındıklıkla suçlanıp işkenceye maruz kalsalar da aralarında tepki çeken bu bâtinî yorumları dile getirmeye devam edenler olmuştur.¹⁶⁴ Ehl-i hadisin sûfîlere tepkisinin en şiddetli evresini, Hanbelî bir vaiz olan Gulâmu Halîl adıyla bilinen Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Gâlib el-Bâhilî (ö. 275) önderliğinde III. yüzyılda görüyoruz.¹⁶⁵ Bağdat'ta yetmiş kadar sûfiyi tutuklatma emri vermiştir. Kendileri hakkında idam kararı verilen sûfîlerin

¹⁵⁶ Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlâhla Suçlanan İlk Sûfîler", s. 371.

¹⁵⁶ Böwering, **a.g.m.**, s. 376.

¹⁵⁷ Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", c. XXIV, s. 152.

¹⁵⁸ Bkz. Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdîrahmân b. Vâzih el- Hanzalî el- Mervezî, **Kitâbü'z- Zühûd ve'r-Rekâik**, Amman, Dârü'l-Fârûk, c. II, nr: 1102. s. 160. Abdullah b. Mübârek, salt bir inzivanın ve şehirleri terk etmenin düşmanlara karşı savaştan kaçınmayı beraberinde getireceğini aktarır.

¹⁵⁹ Böwering, **a.g.m.**, s. 370.

¹⁶⁰ Böwering, **a.g.m.**, s. 371.

¹⁶¹ Böwering, **a.g.m.**, s. 371.

¹⁶² Böwering, **a.g.m.**, s. 371.

¹⁶³ Himmet Konur, "Sülemî'nin Mihanu's-Sûfiyye'si: İnceleme ve Tercüme", Ankara, **AKADEMİKAR Dergisi**, c. VIII s. 57

¹⁶⁴ Böwering, **a.g.m.**, s. 381.

¹⁶⁵ Başer, "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfîler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 83.

bazıları canlarını kaçarak kurtarmışlardır.¹⁶⁶ Cüneyd-i Bağdâdî ise kendisinin, İbnü'l-Mübârek'in hocası olan¹⁶⁷ Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161) fıkıh okuluna mensup bir fakih olduğunu belirterek idamdan kurtulmuştur.

Fakat sûfilere yöneltlen bu mihnenin ayrıştığı noktalardan biri, baskı ve suçlamaların neredeyse tamamının halife gibi siyasi bir otoriteden değil, ulema ya da halk tabakasından kaynaklanıyor olması idi.¹⁶⁸ Sûfilerin karşısındaki âlimlerden oluşan topluluk, ehl-i hadisin tepkisini çeken Sehl et-Tüsterî'nin çağdaşı Ebû Abdullah Hüseyin b. Bekir Subeyhî'nin (ö. 276) Basra'dan sürgün edilmesi gibi zaman zaman şiddet yoluna başvursa da¹⁶⁹ bu âlimlerden sûfi-zâhidlere karşı kitaplar ve risaleler yazarak tepkilerini gösterenler de olmuştur. Ebû Hanefî'nin öğrencisi Muhammed Şeybânî'nin *Kitabül-Kesb*'i bunun ilk örneğidir.¹⁷⁰ Sûfi-zâhidlerin marifet odaklı riyazetlerini benimsemeyen muhaddisler, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda telif ettikleri cami türü eserlerin zühd bâblarında sûfilerin zühd anlayışlarına tepkilerini göstermişlerdir. Bu eserlerin, eleştirdikleri bu zühd anlayışına karşı, rivayet sistemine dayalı bilgi anlayışı üzerine kurulmuş bir dindarlık ortaya koymayı amaçladıklarını söyleyebiliriz.

¹⁶⁶ Başer, **a.g.m.**, s. 84.

¹⁶⁷ Küçük, Raşit, "Abdullah b. Mübarek ve Hadis İlmindeki Yeri", İstanbul, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi**, c. III, 1985. s. 278.

¹⁶⁸ Başer, **a.g.m.**, s. 89.

¹⁶⁹ Böwering, **a.g.m.**, s. 371.

¹⁷⁰ Demirli, Ekrem, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", s. 12.

İKİNCİ BÖLÜM

KİTABÜ'Z-ZÜHD BAĞLAMINDA ABDULLAH İBNÜ'L-MÜBÂREK'İN ZÜHD TASAVVURU

Abdullah b. Mübarek'in zühd anlayışının ilkelerinin tartışılacağı bu bölümde, sûfi-zâhidler ile muhaddis-zâhidlerin zühd anlayışları ve zâhidâne yaşam tarzları arasındaki benzer ve farklı yönler ortaya konulacaktır. Bu amaçla öncelikle *Kitabü'z-Zühd*'ün telif üslubü ve metodolojisi analiz edilecek, ardından eserdeki temel vurgular ele alınacaktır. Eserde, riyazetin yerine ibadetin ikame edilmeye çalışıldığı ve marifetin ahirete ertelenerek ibadetin sonuçlarının cennet ve cehennemle ilişkilendirilerek açıklanması öncelikle dikkat çekmektedir. İbâhîlik problemi ile yakından ilintili olan kulun kendinden emin olmasına karşı ibadetlerin devamlı olması gerektiği, kulun ibadetlerinden ve nihai kurtuluşundan emin olamayacağı da temel vurgulardandır. Öne çıkan bu hususlar tartışılarak, İbnü'l-Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ünün sûfi-zâhidlerin zühd anlayışını mı yoksa daha farklı bir zühd anlayışını mı temsil ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. KİTABÜ'Z-ZÜHD'ÜN METODOLOJİSİ

Hicri ikinci asrın önde gelen alimlerden olan İbnü'l-Mübârek, cerh ve ta'dîl kitaplarında önemli bir tenkide maruz kalmayan¹ ve bu anlamda hadis alanındaki otoritesi kabul edilmiş bir muhaddistir.² İbnü'l-Mübârek, Merv ve Horasan bölgesinde hadisleri ilk tedvin eden kişi olmanın yanı sıra bâb başlıkları altında hadis tasnif eden ilk kişidir.³ Bununla beraber İbnü'l-Mübârek'in en dikkat çeken yönü zühd konusunu hadis ilmi metodolojisi çerçevesinde ele alan bir alim olmasıdır. Abdullah b. Mübarek ile cami türü hadis kitaplarının yanı sıra zühd konusunda müstakil hadis kitapları da yazılmaya başlanmıştı.⁴ Burada cevabı aranması gereken sorulardan bir tanesi hadis alimlerinin müstakil zühd kitaplar yazmaya niçin yöneldiğidir.⁵

¹ Raşit Küçük, **Abdullah b. Mübarek ve Hadis İlmindeki Yeri**, s. 280.

² Küçük, **a.g.e.**, s. 277.

³ Küçük, **a.g.e.**, s. 280.

⁴ Başer, "Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitabü'z-zühd'ler Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü'z-Zühd'ler", s. 139.

⁵ Başer, **a.g.m.**, s. 144.

Abdullah b. Mübârek'in yaşadığı ve kitabını tedvin ettiği Horasan bölgesi hicri ikinci yüzyılda sûfilerin ilk temsilcilerinin de bulunduğu bölgelerdendi. Aynı zamanda bu asır Kuşeyrî'nin *Risâlesi*'nde belirttiği üzere amele dayalı zühd anlayışının gelişerek daha mistik bir hâl aldığı ve farklı zühd anlayışlarının ortaya çıkarak bu anlayışlara sahip insanlar arasında tartışmaların yaşandığı bir evreye denk gelmektedir. Kuşeyrî eserinde şöyle söyler:

Sonra insanlar arasında ihtilaf çıktı ve topluluklar ayrıştı. Böylece dinin emirlerine aşırı dikkat gösteren seçkin insanlara zühhâd ve ubbâd adı verildi. Fakat sonra bid'at mezhepleri ortaya çıktı ve fırkalar arasında çekişme meydana geldi. Böylece her fırka, kendilerinin zâhidler olduğunu iddia etti. Bunun sonucunda her nefeste Allah ile birlikte olmaya riayet eden ve kalplerini gaflet musibetinden koruyan ehl-i sünnetin seçkinleri, 'tasavvuf' ismiyle kendilerini diğerlerinden ayırdılar. Bu büyüklerle âit tasavvuf ismi, h. 200 senesinden önce yaygınlık kazanmıştır.⁶

Kuşeyrî'nin ifadelerinden hicri ikinci yüzyılda farklı zühd anlayışlarının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu toplulukların arasında bir ihtilaf ve tartışmanın varlığından bahsedilir. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin zikrettiği hicri ikinci asırdaki farklı zühd tipolojileri tespit etmek önem arz etmektedir.

Kuşeyrî'nin işaret ettiği ikinci asırdaki bu farklılaşmanın, tasavvuf ilminin sünnilleşme sürecinde farklı tasavvufî fırkaların zeminini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*'unda farklı sûfî ve zâhid tipolojilerini incelemiş, tasavvufî fırkalardan bahsetmiştir.⁷ Eserinde on iki tane farklı tasavvufî fırka zikreden Hücvîrî, bunlardan iki tanesinin reddedilmesi gereken fırkalar olduğunu söyler.⁸ Bu da Kuşeyrî'nin bahsettiği zühd ile alakalı tartışmaların sonraki dönemlerde de devam ettiğini göstermektedir. Hücvîrî, fırkaları tasavvufî görüşlerindeki farklılıklar bağlamında tasnif ederken onların kurucu düşünürlerini de tespit etmiş olmaktadır. Bu isimlerin çoğunun hicri üçüncü yüzyıllarda yaşamış sûfiler olduğu görülür.⁹

Kuşeyrî'nin tasavvuf isminin ikinci asırda kullanıldığı ile ilgili ifadelerinden, İbnü'l-Mübârek'in de yaşadığı ve kitabını telif ettiği zaman olan bu asırda tasavvuf ilminin oluşmaya

⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair*, s. 389.

⁷ Betül İzmirli, İslâm Düşünce Tarihinde Sûfiler Hakkındaki Tasnîf Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Ondokuz Mayıs OMUİF*, December, 2019, c. XLVII, s. 467-468.

⁸ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 239.

⁹ Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 239-323.

başladığı anlaşılmaktadır.¹⁰ Kuşeyrî'nin rivayeti, bu asırda İslam topraklarında bir zühd çatışmasının varlığına işaret ederek her fırkanın kendilerinin zâhidler olduğunu iddia ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda Kuşeyrî'ye göre, tasavvuf isminin de var olduğu yıllarda sûfilere mensup olmayan zâhidler diğerlerini eleştirmekte idi. Diğer yandan, tasavvufun ilim olma sürecindeki ana konularından birisi olan haller ve makamlardan, erken dönem tasavvuf kaynaklarında ilk kez bahsettikleri ifade edilen Şakîk b. İbrâhîm el-Belhî (ö. 194), Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200) ve Fudayl b. İyâz (ö. 187), hicri ikinci asırda yaşamış sûfilerdir.¹¹ Bu da tasavvuf ilminden bahsedilmeye başlanmasının haller ve makamların gündeme gelmesi ile alakalı olduğunu göstermektedir. Haller ve makamlardan ilk defa bahsettiği kabul edilen bu isimler Abdullah b. Mübârek ile çağdaş isimlerdir. Bu da bize Abdullah b. Mübârek'in *Kitabüz'z-Zühd*'ü yazdığı dönemde tasavvuf ilminin mesaili ile beraber ortaya çıkmaya başladığını ve İbnü'l-Mübârek'in de bu süreçten haberdar olduğunu göstermektedir.

Tasavvuf ilminin ilk oluşumlarını hicri ikinci asırda görebilsek de ilim olma süreci üçüncü asırda gerçekleşmiştir. Hicri üçüncü asır bittiği zaman artık haller, makamlar ve tasavvufun diğer temel konularıyla ilgili yaygın bir anlatımın varlığını görebilmekteyiz. Bununla birlikte günümüze ulaşmış altmışa yakın kitâbü'z-zühdün yaklaşık yarısı, bu mesailin yerleştiği tespit edilen hicri III. yüzyılda telif edilmiştir.¹² Haller ve makamlarla ilgili meseleler üçüncü asırda sûfilerin çok gündeminde iken, kitâbü'z-zühdlere baktığımız vakit bunlara dair bir şey bulamıyoruz. Kitâbü'z-zühdlarin muhtevasını incelediğimizde haller ve makamları esas alan bir anlatım tarzının varlığı görünmemektedir. Zühd öğretilerinin çok yoğun olduğu bu zaman diliminde İbnü'l-Mübârek'in zühd öğretisi, metodoloji bakımından sûfi zâhidlerinkinden ayrılmakta idi. İbnü'l-Mübârek eserini rivayet yöntemine göre telif etmesi ile hadislerde Peygamber'in, onu takip eden sahabe ve tabiinin yaşantısını, amellerini ve görüşlerini esas alan bir zühd anlayışına sahipti. Bu anlamda ameli merkezî konuma alan Mübarek'in, bu konuda kendisi gibi hususi bir dikkati olmayan sûfi-zâhidlerden ayrıştığı görülmektedir. Muhaddis kimlikleri daha ağır basan kişiler tarafından telif edilmiş zühd literatürünün ana hedefi, sûfilerden farklı olarak zühdü rivayete dayalı bir öğreti olarak ortaya koymak olmuştur.

¹⁰ Raşit Küçük, "Abdullah b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. I, 1988, s. 122-124.

¹¹ Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum Dindarlık*, s. 236.

¹² Başer, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü'z-zühd'ler Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü'z-Zühd'ler", s. 144.

Sûfî-zâhidler bazı riyazet uygulamaları ile zaman zaman sünnete aykırı davranmakla suçlanmakta idiler.¹³ Bu ise sünnet merkezli bir öğretiyi savunan muhaddisleri rahatsız etmiş olmalıdır. Muhaddisler zühd konusundaki bu tartışmalı ortama baktıklarında, zühd anlayışının ancak hadise ve asrı saadetteki örneğe ulaşarak düzene sokulabileceğini fark etmişlerdir. Bu sebeple zâhidlerin dini yaşantılarında önemsedikleri konulardaki rivayetleri tespit ederek buna göre bir zühd anlayışı yaşanması gerektiğini savundukları anlaşılmaktadır.

Aynı zamanda sûfîler, geliştirdikleri marifet anlayışı ile ehl-i hadisin rivayete dayalı bilgi anlayışını eleştiriyorlardı.¹⁴ Nitekim sahip oldukları marifet anlayışının salt bir rivayete dayalı bilgi anlayışından çıkması mümkün gözükmüyordu. Hadis rivayetinin hedefi bu anlamda bir marifet ortaya çıkarmak değildi. Sûfî-zâhidler ise bilginin aktarılacak elde edileceği fikrini kabul etmiyorlardı. Onlar zamanla, yaşadıkları zühd ile marifete ulaşma konusunda bir bilgi anlayışı geliştirmeye başladılar. İbnü'l-Mübârek'in zühdü rivayet yöntemi ile anlatmayı tercih etmesi, aynı zamanda muhaddislerin de sûfîlerin bilgi anlayışını eleştirdiği fikrini ortaya çıkarır. Zühd anlayışında rivayetleri merkeze almak, aslında hedefin sünnet merkezli bir zühd anlayışına ulaşmak olduğunu gösterir ve bu rivayet merkezli olmayan alternatif zühd anlayışlarına da bir eleştiri niteliğindedir. Böylece birtakım aşırı uygulamaların önüne geçmeye çalışılmıştır.

İbnü'l-Mübârek'in eserinde toplam 1627 hadis bulunmaktadır. Bunların 358'i Peygamber'e ait merfû rivayet iken 186'sı mürsel hadistir. 498 rivayet sahabeye, 583 rivayet ise tabiîne ve etbâü't-tâbiîne aittir. 4 rivayet ise senetsiz aktarılmıştır.¹⁵ *Kitâbü'z-Zühd*'de bulunan 1627 hadisin sadece dördünün senetsiz olması Abdullah b. Mübârek'in isnat konusunda ne kadar titiz olduğunu göstermektedir. Bu hadisler 70 tane bab başlığı altında sınıflandırılmıştır.

2. RİYAZETİN YERİNE İBADETİN İKAME EDİLMESİ

Birinci bölümde ele alındığı üzere erken dönem sûfî-zâhidler açlık, bekarlık ve toplumsal hayattan uzaklaşma gibi riyazet pratikleri geliştirmişlerdir. Bu riyazetler zaman zaman ibadetleri ihmal etmelerine ve dolayısıyla ibadet sistemini tehlikeye düşürmelerine

¹³ Gramlich, *Weltverzicht: Grundlagen und Weisen Islamischer Askese*, s. 28.

¹⁴ Demirli, "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", s. 3.

¹⁵ Feryal Salem, *The Emergence of Early Sûfî Piety and Sunni Scholasticism 'Abdallâh b. Al-Mubârak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century'*, Netherland, Brill Rodopi and Hotei Publishing, 2016, s. 115.

sebepl olmuştur.¹⁶ *Kitâbü'z-Zühd*'de genel olarak sûfîlerin bu uygulamalarını destekleyecek doğruğan ifadelere rastlanmaz.

Zühdün sınırlarını çizirken Abdullah b. Mübârek'in ölçüsü Hz. Peygamber'in sünnetidir. *Kitabü'z-Zühd*'de Hz. Peygamber'den aktardığı bir hadiste zühdün sınırlarını şu şekilde ifade eder:

Her amelin bir şevki vardır. Kimin ameline bu şevk yok ise eğer sünnete bağlanmalıdır. Kişinin durduğu sünnet ise şüphesiz o hidayettedir, kimin durduğu sünnetin dışında bir şey ise, kuşkusuz sapıtmıştır. Ben oruç tutarım, iftar ederim, namaz kılarım ve uyurum. Kim sünnetime uyarsa, o bendendir. Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.¹⁷

İbnü'l-Mübârek'in aktardığı hadiste sünnete uygun olan; orucu iftarın, namazı uykunun takip etmesidir. Rivayette ibadet ile alakalı bir heyecandan bahsedilse de hadisin devamında ibadetler ile günlük hayat arasında bir dengenin sağlandığı sünnete bağlılık vurgulanır.

İbnü'l-Mübârek'e göre zühd, orta yolda bir tutum olmalıdır. *Kitabü'z-Zühd*'de ibadetler ile yetinmeyenler sahabe tarafından eleştirilmiştir. Ebü'd-Derdâ'dan aktarılan aşağıdaki rivayette onun hasta birisine verdiği nasihat, ibadetlere olan vurguyu görmek için güzel bir örnektir:

Ebü'd-Derdâ (ö. 32) şöyle buyurdu: “Sen, rahmete uğramış bir ümmet içindesin. Farz olan beş vakit namazı kıl! Farz olan zekâtı ver! Ramazan orucunu tut! Büyük günahlardan veya günahlardan sakın! Sana müjdeler olsun!” Ancak adam, sanki onu söylediklerini yeterli görmedi. Nihayet, Ebü'd-Derdâ, aynı sözü üç defa tekrar etti.¹⁸

İttibanın esas olduğu bir öğretilde kişinin takip edilmesi gereken ve çizilmiş olan yoldan yürümesi necata ulaşması için yeterlidir. İbadetlerin sınırlarını aşmak ve bunları yetersiz görmek hoş karşılanmamıştır. Ebü'd-Derdâ'ya göre kişinin kurtuluşu için ibadetlerini yaparak günahlardan sakınması yeterli görünmektedir. Bu da farz ve sünnet ibadetleri yerine getirmenin, kişinin kurtuluşu için kâfi olduğu anlamına gelir. Nitekim Ebü'd-Derdâ kendisinden daha fazla talep eden, ibadetin sınırlarını aşmayı isteyen ve onları yetersiz gören

¹⁶ Bkz. Bölüm 1.3.1.1

¹⁷ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, çev. İshak Doğan, Konya, Armağan Kitaplar, 2006, nr. 1100, s. 297.

¹⁸ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, nr. 1588, s. 417.

kişiden rahatsız olmuştur. Aktarılan bu olayda Ebü'd-Derdâ ibadetleri yeterli görmeme ve onları aşma çabasını hoş karşılamamıştır.

Müslüman zâhid evlenir, namaz kıldıktan sonra uyur ve oruç tuttuktan sonra iftar eder. Aşırılığa kaçabilen riyazetler zühd anlayışına uymamaktadır. İbnü'l-Mübârek'in aktarmış olduğu bir rivayette, kendisini Allah'a adanmış olan Osman b. Ma'zûn r. bizzat Peygamber tarafından sert bir dil ile uyarılmaktadır:

Ca'd b. Hubeyra'dan r.: "Osman b Ma'zûn r. yolculuk yapıp yapmayacağını denemek istedi. Geceleri namaz kılarak, gündüzleri oruç tutarak seyahat etmeye başladı. Nihayet, eşini boya, koku ve sürme altında unuttu. Nebi'nin s. eşlerinden biri, Osman'ın r. eşinin yanına girdi ve: "Sana ne olmuş böyle, kocası yanında olmayan kadın gibisin." dedi. Kadın: "Ben, kocası yanında olmayan kadın gibi görülüyorum. Bunun altında ne yattığını biliyorum. Rasûlullah s. gelince, bunu ona bildireceğim." dedi. Rasûlullah, bunun altında ne yattığını anladı. Ashâbından birini Osman b. Maz'ûn'a r. gönderip çağırttı. Ona: "Sen bizim iman ettiğimiz şeye iman etmiyor musun?" diye sordu. Osman r.: "Elbette, ey Allah'ın nebisi! Annem ve babam sana feda olsun ey Allah'ın Rasulü!" dedi. Rasûlullah s.: "Eğer bizim iman ettiğimiz şeye iman ediyorsan, sen bizim yolumuzu izle!" buyurdu.¹⁹

İbnü'l-Mübârek'e göre seyahatlere çıkarak, geceleri namaz kılarak ve gün içinde oruç tutarak kişinin eşini ihmal etmesi kişiye ahireti için hiçbir fayda sağlamaz. Osman b. Maz'ûn, Allah'a yakınlaşmak için daha fazla ibadete çabalaması üzerine peygamber tarafından bizzat "Bizim inandığımıza inanmıyor musun?" şeklinde uyarılmıştır. Rivayette bir riyazet olarak niteleyebileceğimiz bekarlığın teşviki yoktur. Bilakis insanın arzularını uygun bir şekilde kullanması ve eşine karşı olan vazifesini yapması gerektiği anlaşılmaktadır.

Ruhbanlığa sebep olabilecek aşırılıklar, bu rivayette olduğu gibi bazen dolaylı bir dil ile eleştirilirken bazı rivayetlerde daha açık bir dil ile yasaklanmıştır. Bu doğrultuda ruhbanlığa yol açabilecek riyazetin önünü kesmek adına örnek olarak şu rivayeti verebiliriz:

Osman b. Maz'ûn (ö. 2) Nebi'ye geldi ve "Hadım olma konusunda bize izin ver." dedi. Bunun üzerine Rasulullah: "Hadım olan ve hadım ettiren, bizden değildir. Ümmetimin hadımlığı, oruçtur." buyurdu. "Ey Allah'ın Rasulü! Bize seyahate izin ver!"

¹⁹ Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdîrrahmân b. Vâzih el- Hanzalî el- Mervezî, **Kitâbü'z- Zühd ve'r-Rekâik**, Amman, Dârü'l-Fârûk, thk. Adul Murşid Mâkdisî C. II, nr. 1103, 2021, s. 161.

dedi. Rasulullah, “Şüphesiz ümmetimin seyahati, Allah yolunda cihaddır.” “Ey Allah’ın Rasulü bize ruhbanlık için izin ver.” dedi. Rasulullah, “Şüphesiz ümmetimin ruhbanlığı, mescidde oturarak namazı beklemektir.” buyurdu.²⁰

İbnü’l-Mübârek hadımlığın karşısına orucu, seyahatin yerine cihadı, ruhbanlığın karşısına namazı yerleştirerek riyazetin yerine ibadetleri inşa etmektedir. Bu yaklaşım, riyazetler ile doğabilecek aşırılığın önünü kesecek ve sünnetin dışına çıkmayan bir Müslüman-zâhid anlayışını pekiştirmiş olacaktır.

Kitabü’z-Zühd’ün bölümlerini incelediğimizde eserin bütününde ibadet vurgusuna şahit olmaktadır. Birinci bölümde Allah’a itaat başlığı altında namaz gibi ibadetlerin öneminden bahsedilmektedir.²¹ İbadetlerin ehemmiyeti ölüm ve cennet gibi unsurlarla teyit edilmektedir.²² Birinci bölümde ibadetin fazileti bâbı altında amel-i salih dönüştürülmüş zühdün keyfiyeti ele alınmıştır.²³ Riyazetin ibadetler ile sınırlı tutulmasında namaz *Kitabü’z-Zühd*’de çok önemli bir yer taşır. Riyazetlerin doğurabileceği tehlikeler ibadetlerde bir aşırılığın izlenmesi ile de olabileceği için Mübarek ibadetlerin çok yapılmasından ziyade niteliklerine önem vermiştir. Rivayetlerde namazı teşvik ederken onun en önemli noktalarından birinin vaktinde eda edilmesi olduğu vurgulanmıştır. Aynı zamanda ertelenerek “sonra yaparım, sonra kılarım” gibi düşüncelere sahip olan insanlar uyarılmıştır.²⁴ Bunun yanında namazın asla gösteriş için eda edilmemesi gerekir. Bir rivayette bu şöyle ifade edilir:

Hayırlı bir iş istediğinde onu yarına geciktirme. Eğer ahiret işini istediysen, gücünün yettiğince üzerinde dur. Dünya işini istediysen, acele et. Eğer namazdaysan, “gösteriş yapıyorsun” derse, namazı uzat.²⁵

Namaz bilinçli bir şekilde eda edilmelidir ve eda edilirken herhangi bir vesveseye yer verilmemelidir. Aynı zamanda herhangi bir dünyevi menfaat güdülmemesi gerekir. Kulun namazı sadece ahiret için kılması gerekir. Riyazetlerin doğurabileceği tehlikeler ibadetlerde bir aşırılığın izlenmesi ile de olabileceği için Mübarek, ibadetlerde nicelikten ziyade niteliğe

²⁰ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu’z-Zühd ve’r-Rekâik: Zühd Kitabı*, Çev. İshak Doğan, Konya, Armağan Kitaplar, 2006, nr. 844, s. 213.

²¹ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü’z-Zühd ve’r-Rekâik*, Amman, Dârü’l-Fârûk, C. I, s. 229.

²² Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, s. 22-23.

²³ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, s. 45-70.

²⁴ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, nr. 12, s. 15.

²⁵ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, nr. 35, s. 19.

önem vermiştir. Namaz teşvik edilirken gece boyunca sürekli eda edilmesinden ziyade namazın kılınması vurgulanmıştır:

Abdullah b. Amr r. mezarlığa baktı. Oraya baktığında bineğinden indi, iki rekât namaz kıldı. Ona: “Bu senin yapmadığın bir şey!” denildiğinde, “Kabirdekileri, onlarla Allah arasına giren engeli hatırladım, bu iki rekât ile Allah’a yaklaşmak istedim.” buyurdu.²⁶

Rivayetten anlaşılan kabirde yatan kişilerin ahirette Allah ile aralarının kötü olmasının sebebi namazı terk etmeleridir. Bu sebeple Abdullah b. Amr r. aynı akıbetle yakalanmamak için namazı teşvik eder. Ahirette kulun Allah ile yakınlığı dünyada iki rekât namaz ile gerçekleşebilir. Namazın sadece iki rekât olması bu anlamda manidardır. Ebu Hureyre’nin r. aktardığı bir merfu rivayet de az ibadet ile yetinmenin küçümsenmemesi gerektiğine örnek olarak verilebilir:

Rasulullah s. yeni defnedilmiş bir kabre rastladı. Şöyle buyurdu: Küçümsediğiniz nafile iki rekât namaz, Allah’a, dünyada bıraktığınız şeylerden daha sevimlidir.²⁷

Kulun kıldığı iki rekât namaz onun kurtuluşuna sebep olabilir. Mübârek’e göre önemli olan kılınan namazda kulun kendisini rabbine adamasıdır. Kul kıldığı namazda rabbine tam yöneldiği vakit Allah da kuluna tamamen yönelecektir.²⁸ Namazda tam bir huşu söz konusu olmalıdır. Ebu Ubeyde’den r. aktarmış olduğu bir rivayette namaz şöyle tarif edilmiştir: “*Abdullah b. Mesud r. namaza kalktığında gözünü indirir, sesini kısar, elini men eder.*”²⁹ Kişinin namazını kılarken huşu sahibi olması ve kendisini dış dünyadan soyutlaması gerekmektedir. Önemli olan az da olsa kılınan namazın böyle eda edilmesidir.

İbnü’l-Mübârek ibadetler konusunda aşırılığı teşvik etmese de gece namazı hakkında vermiş olduğu bazı örnekler bir münzevinin hayatını hatırlatabilmektedir. Farz ibadetlerden ve günlük Müslümanlık vazifelerinden ayrışan gece namazının bazı riyazetler ile benzerliği dikkat çeker. Mübarek “*Münafik gece uykusuz kalmaz.*”³⁰ derken, bir Müslümanın hayatında gece ibadetinin önemini vurgulamaktadır. Bunun yanında Mübarek gece kılınan namazı diğer

²⁶ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 30, s. 20.

²⁷ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 31, s. 20.

²⁸ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 122, s. 36.

²⁹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 120, s. 36.

³⁰ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 93, s. 29.

namazlardan üstün tutar. Bunun sebebi de gece kulun yalnız olması itibariyle yapmış olduğu ibadetlerde ihlas sahibi olmasının göstergesidir. Abdullah b. Mesud r.: “*Gece namazının gündüz namazına üstünlüğü, gizli verilen sadakanın açıktan verilen sadakaya üstünlüğü gibidir*” der.³¹

Bu noktada İbnü'l-Mübârek'in, erken dönem sûfî-zâhidlerin dinamik ve sınırsız zühd anlayışlarının düzene sokulması gerektiğini düşündüğü söylenebilir. İbadetlerin yerine getirilmesi ne kadar önemli ise düzenli olunması ve sayılara riayet edilmesi de o kadar önem taşımakta idi. İbnü'l-Mübârek, Peygamber'in kıldığı namazın ölçülü ve düzenli olduğunu her zaman vurgulamaktadır.³² Namazda okunacak ayetlerin tane tane tilavet edilmesi de o kadar önemlidir.³³ Bu doğrultudaki rivayetler de riyazetin düzensizliğin önünü kesecektir.

İbnü'l-Mübârek zühdü ibadetler ile tanımlarken tefekkür gibi bazı kavramları da ibadetler ile sınırlamaktadır. *Kitabü'z-Zühd*'de vera ve tefekkürün en üstün ameller olarak nitelendirilmesi³⁴ Mübarek'i normatif gelenekten farklı kılmaktadır. Nitekim ahlak konularını zühd ile ele alması ve iyi bir Müslümanlık için önemli kabul etmesi, Mübârek'i muasırları olan diğer muhaddislerden ayıştırmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Mübârek tefekkür gibi kavramları ele alırken ibadetler ile sınırlı tutmaktadır. *Kitabü'z-Zühd*'ün ikinci bölümünde “Tefekkür” başlığı altında açtığı bâbda namazdaki tefekkürden bahseder.³⁵ Eserde tefekkür sahibi bir kişinin namaz kılarken veya Kur'an-ı Kerim okurken yapılmış bir tefekkür ile tarif edildiğini görmekteyiz.³⁶ Tâbiünden olan İkrimi'den aktarmış olduğu bir rivayet şöyledir:

İbn Abbas r. Şöyle buyurdu: “Tefekkür içinde kılınmış orta uzunlukta iki rekât namaz. Kalbin habersiz olduğu halde bütün gece namaz kılmaktan daha hayırlıdır”.

Sûfî-zâhidlerde alışık olduğumuz gibi eserde salt bir tefekkür tarifine veya örneğine rastlanmaz. İbadetin tefekküre götürmesi değil, ibadetin tefekkür edilmesi gerekmektedir.³⁷ Bu, aynı zamanda ayetleri bu yönde yorumlamayı sağlayacaktır.³⁸ İkinci asırda yaşamış ve

³¹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 23, s. 23.

³² Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 103, s. 103.

³³ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 115-116, s. 109.

³⁴ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 285, s. 70.

³⁵ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 288, s. 209.

³⁶ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 287, s. 70.

³⁷ Serrâc, **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, s. 74.

³⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Ateş, **İşari Tefsir Okulu**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998. Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke

İbnü'l-Mübârek'in muasırları olan sûfî-zâhidlerle ortak kavramları kullansalar da terimlerin muhtevası farklılaşmıştır. Tefekkür örneğinde görüldüğü gibi kavramları ibadet merkezli anlamlandırmışlardır.

Zühdün amel-i salih dönüşümünü cömertlik gibi ahlaki kavramların tariflerinde de takip edebilmekteyiz. Zâhidlerin de vurguladıkları cömertlik, tefekkür gibi kavramlar ibadetlerden mücerret bir anlam taşımamaktadırlar. *Kitabü'z-Zühd*'de cömertlik şu şekilde tarif edilmiştir:

Abdullah b. Amr b. el-As r. şöyle buyurdu: Üç şey vardır ki, onların sahibi hem cömert hem muktesit sayılır: Allah'ın farzlarını tam olarak yerine getiren, kötülükten sakınan, çok az gaflete düşen.³⁹

Sûfî terminolojide cömertliğe çok zengin anlamlar yüklenmiştir. Sehâ, cûd ve îsâr gibi cömertlik derecelerinden bahsedilmiş; tahliller yapılmıştır.⁴⁰ Riyazetin ibadete dönüştürülmesi yönünde İbnü'l-Mübârek'in, eserinde cömertliği kullanım şekli de manidardır. Abdullah b. Amr'dan (ö. 65) aktardığı şekilde farzları yerine getiren ve günahlardan sakınan cömert biri olarak addedilmiştir. Ahlak konusu ile ilgili olan kavramlar ibadetler ile ilişkilendirilmiş ve bu şekilde normatif bir yorum ile yeniden anlamlandırılmışlardır.

İbnü'l-Mübârek, bu rivayetin hemen sonrasında “Temizlik” bâbını açar.⁴¹ Bilindiği üzere kurumsallaşma öncesi sûfiler, yeni kıyafetler giymeyi reddedip bunun yerine suf giymeyi tercih etmişlerdir.⁴² Sûfilerin temiz kıyafet yerine tercih ettikleri ve uzun zaman üzerlerinden çıkarmadıkları bu yün, zâhidlerin terlemelerine ve kokmalarına sebep olmakta idi. Sûfî kelimesinin kökeni hakkında ortaya atılan bir diğer iddia ise ense kılı anlamına gelen “sûfetu'l-kafa”dır. İki rivayet de sûfilerin dış bakımlarına çok önem vermediklerini anlatmaktadır. Abdullah b. Mübârek'in, *Kitabü'z-Zühd*'ünün ikinci bölümünde “Temizlik” için ayrı bir bâb açmış olmasının sebebi bu olabilir. Sûfî-zâhidlerde alışık olduğumuz riyazetin aksine amel-i salih ve ibadet merkezli bir zühd öğretisi inşa eden İbnü'l-Mübârek,

Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, Erzurum, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XL, 2013.

³⁹ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 289, s. 71.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair*, s. 411.

⁴¹ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, s. 71.

⁴² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, s. 59.

temizliği de Peygamber'in abdeste verdiği önem hakkındaki rivayetler ile anlatmaktadır.⁴³ Zühdün konu olduğu bir eserde temizliğin teşvik edilmesi ve ele alınması böyle olmayan bir zühd tasavvurunu devre dışı bırakmış olur.

Kitabü'z-Zühd'de belki de en çok vurgulanan şey namazdır. Nitekim o kötülüğün kendisiyle yok olduğu şey⁴⁴ ve amellerin en hayırlısı⁴⁵ olmasının yanında kulun ahirette ilk hesaba çekileceği ameldir.⁴⁶ Kul, Allah'a ibadet konusunda kendisini çok yormamalıdır. İbnü'l-Mübârek'e göre kendini yoran ve ibadetlere karşı kendi nefsinde nefret uyandıran kişi bir yere ulaşamaz.⁴⁷ Namaz hakkında verdiği örnekte böyle yapanlar, Hz. Peygamber tarafından uyarılmıştır:

Rasulullah'ın zamanında geceleri sürekli namaz kılan bir adam vardı. Nebi s. ona bir adam gönderdi ve "Nefsinin dört şey üzerinde hakkı vardır." buyurdu. Adam, bu tutumunu terk etmedi. Geceleri tekrar namaz kılmaya başladı. Rasulullah'a, ona "Nefsinin dört şey üzerinde hakkı vardır denildi, ancak o bu davranışını bırakmaktan kaçındı ve bütün gece namaz kılmaya başladı" denildi. Bunun üzerine Nebi s., ona bir adam gönderdi: "Namaz kılmayı bırakıp uyuman mümkün mü!?" diye sordu. "Hayır" dediler. Bunun üzerine ona birini gönderdi ancak onu uyur buldular. Rasulullah s. onu çağırdı. Adam, "Ey Allah'ın Rasulü! Bıraktım!" dedi.⁴⁸

Mübârek ne kadar gece ibadeti gibi münzevi bir hayata delalet edecek örneklerden bahsetse de bir sınır koymaktadır. Kişinin ibadeti günlük vazifelerini ihmal edecek bir boyuta geçmemelidir. Bununla birlikte Mübârek'in riyazet ve ibadet karşısındaki tutumunda, Peygamber'den aktarılan ibadetlerin farz olanı dışında belli oranda fazlalığa müsamaha gösterildiği ama bu örneklerin dışında sûfî-zâhidler tarafından benimsenen açlık, bekarlık, inziva ve diğer riyazetlere yer verilmediği görülmektedir. Sûfî-zâhidlerde gördüğümüz riyazetlere yer vermeyerek, zâhidane yaşam temel ibadetler ile sınırlı tutulmuş ve zühd ibadetler ile sınırlı bir şekilde yeniden tanımlanmıştır.

Sûfîlerin farz ibadetleri terk etmedikleri bilinmektedir, fakat öte taraftan sûfî için ibadetin bir amaç olduğu da söylenemez. İbadetin amaç hâlini alması, sâlikin ibtida

⁴³ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, s. 72.

⁴⁴ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. II, nr. 907, s. 42.

⁴⁵ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. II, nr. 1039, s. 127.

⁴⁶ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. II, nr. 914, s. 46.

⁴⁷ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. II, nr. 1332, s. 295.

⁴⁸ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 1106, s. 296-297.

seviyesinde mümkündür. Oysa İbnü'l-Mübârek'in eserinde kitabın hemen hemen her bölümünde oruç ve namaz merkezdedir. Farz ibadetlere aşırı vurgu, Peygamber'e ittibanın önemini göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Mübârek'in eserinde aktardığı gibi “*Kim bu dini geçmeye kalkışırsa bu din onu yener!*”⁴⁹

3. MARİFETİN AHİRETE ERTELENMESİ

Abdullah b. Mübarek'in *Kitabü'z-Zühd*'üne baktığımızda fark ettiğimiz temel yaklaşımlardan birisi de zühde dair örneklerin insanı marifete ulaştıracağına dair bir açılımının olmamasıdır. Kitapta, zühd ile alakalı pratiklerin daha çok ahirette karşılık bulacağına dair bir yaklaşım vardır. Halbuki sûfi-zâhidler, zâhidliğin insanı marifete götüren bir araç olduğunu düşünür. Zühdün bu dünyada sonuç vereceğine dair bir fikre sahip olmaları onları temel dindarlık anlayışından ayırmaktadır. *Kitabü'z-Zühd*'de zühdün marifet ile birlikte ifade edilmemesi ve sonuçlarının ahirete bırakılması sûfi-zâhidlerin zühd anlayışlarına bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Abdullah b. Mübârek'in bunu fark etmesi ve riyazeti ibadet ile sınırlı tutması, onu entelektüel bir şekilde tasavvufu ilk eleştirenlerden biri hâline getirmektedir.

Ahlak kavramı akıl ile ilintili ve dolayısıyla epistemolojik bir kavramdır,⁵⁰ insan ile alakalıdır ve insanın bireyselliğini hedeflemektedir. Erken dönem tasavvufunda sistematik bir ahlak öğretisinden bahsedemesek de marifeti hedefleyen bir riyazeti takip etmeleri onları netice bakımından bir ahlak öğretilerine yaklaştırmaktadır. Bu marifet hedefleyen zühd anlayışı ise tasavvufu bir ilim hâline getiren unsurlardandır. İbnü'l-Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ünde sûfi-zâhidlerde esas olan marifet vurgusunu göremiyoruz. Riyazetin yerini ibadetler aldığı gibi marifetin yerini de “ahiret” almıştır. Tanrı ile insan irtibatını yasalar ile kuran normatif gelenekte ibadetle kurulan ilişkinin esas neticesi ahirette gerçekleşecektir.⁵¹ Peygamber'in yaşamının esas olduğu ibadet merkezli bir anlayış ahiret, cennet, cehennem ve hesap gibi kavramları öne çıkarır. Böyle bir anlayışta kulun mükellef olduğu ibadetler bir öğreti içinde yer almayıp teslimiyet ile ilgili bir konudur. Burada ahirette alınacak mükâfat veya cezalar ibadetler için teşvik edici unsurdur. Hadis ilmi metodolojisi ile zühd hakkındaki rivayetleri

⁴⁹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 1111, s. 297-298.

⁵⁰ Alexis Bertrand, **Ahlâk Felsefesi**, çev. Salih Zeki, Ankara, Akçağ Basım Yayım, 2022, s. 6-8.

⁵¹ Ekrem Demirli, “Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi”, **Balkan Çalışmalar Dergisi**, c. I, 2021, s. 18.

toplayarak bir eser telif eden Abdullah b. Mübârek'te de ahiret vurgusu güçlüdür. Ölüm,⁵² hesap⁵³ ve kıyamet⁵⁴ tasvirleri eserin hemen hemen her bölümünde yer almıştır. Bir salih amel işlemenin getireceği hayır ve sevap yahut o amelden uzak durulduğu vakit işlenecek günah beraberinde zikredilmiştir.⁵⁵ Kitabın ikinci bölümünde bir rivayette kişinin nefesine uymaması ve ölümden sonrası için çabalaması gerektiği aktarılmış, Allah hakkında bâtil zanları olup amelleri ihmal edenler ise aciz kişiler olarak gösterilmiştir.⁵⁶

Zâhidin zühdünün ve ibadetlerinin sonuçları ile bu dünyada mı yoksa ahirette mi karşılaşacağına dair yaklaşım kişinin hangi zühd grubuna yakın olduğunu gösterecektir. Ehl-i hadis gibi normatif gelenekte Tanrı ve O'nunla kavuşmak ahirete ertelenir, daha ziyade şeriat ve mükellefiyetlerle ilgilenilerek ibadetlerin ahiretteki sonuçlarına odaklanılır. Sûfilerin ilgisi ise bizzat Tanrı'yadır.⁵⁷ Bununla birlikte zâhidin yaptığı her türlü fiil ve ibadetin sonucu bu dünyada da görülecektir. Bu doğrultuda kişinin zühdünün semeresi bu dünyada mı yoksa ahirette mi olacaktır sorusunun cevabı zâhidin hangi topluluğa ait olduğu hakkında çok şey söylemektedir. Abdullah b. Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ü ahiret hayatının yoğun bir şekilde vurgulandığı bir kitaptır. Nitekim eserin son bölümünde ahiret ile ilgili çok sayıda rivayet yer almaktadır. *Kitabü'z-Zühd*'ün son bölümünde toplam 217 rivayet zikredilir,⁵⁸ aktarılan rivayetlerden 145'i doğrudan ahiret hayatı ile ilgilidir.⁵⁹ İbnü'l-Mübârek'in bu tasnif biçimi tesadüfe benzemiyor. Nitekim eser baştan sona kadar bir düşünce göz önünde bulundurularak ve bir sıralamaya göre telif edilmiştir. Mübarek'in yaklaşımından zühdün sonuçlarının manevi bir tecrübe olamayacağı ve ahirette karşılaşılacağı anlaşılmaktadır. Bu ibadetler ile sınırlı olan zühdün neticesi ahirette olacağı için âdeta bir zâhidin varacağı sonuç gösterilmek istenmiş ve son kısımlarında ahiret, cennet ve cehennem anlatılmıştır.

Abdullah b. Mübârek'in kitabının son bölümündeki rivayetler zaman zaman doğrudan cennet ve cehennemle ilgili iken ölümün hatırlatılması, mizan, sırat, ba's gibi ahiret

⁵² Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 18, s. 56.

⁵³ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 39, s. 67.

⁵⁴ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 40, s. 68.

⁵⁵ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 41, s. 68.

⁵⁶ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik**, c. I, nr. 171, s. 144.

⁵⁷ Demirli, "Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Gelenegin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi", s. 19.

⁵⁸ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı**, s. 224-254.

⁵⁹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, s. 374-428.

yolculuğunun konuları ile ilgili rivayetler de yer alır. Mesela Ebû Hüreyre’den (ö. 58) ahiret hayatı ile alakalı şu rivayet aktarılır:

Kıyamet günü ölüm getirilir. “Ey cennet ehli!” diye nida edilir. Bunun üzerine içinde bulundukları yerden çıkarılacaklar korkusu ve heyecanıyla bakarlar. “Ey cehennem ehli!” diye nida edilir. Onlar da içinde bulundukları yerden çıkarılacakları ümidi ve sevinciyle bakarlar. “Bunu tanıyor musun?” diye sorulur. Onlar: “Evet, ey Rabbimiz!” derler. Bunun üzerine sırat üzerinden ölüm kesilir ve “Haydi bulunduğunuz hal üzere ebediyete kadar yaşayın, burada ölüm yoktur.” denilir.⁶⁰

Ahiretin ebediliği hakkında aktardığı bu rivayette İbnü’l-Mübârek, dünyada hayır üzere olan cennet ehlini müjdelerken günah işleyenleri uyarmıştır. İbadetlerin yerine getirilmesi ve günahlardan kaçınma ile cennet-cehennem inancı arasında yakın ilgi kuran İbnü’l-Mübârek gibi âlimler kulu ibadete çekmek için ahiret tasvirlerini sıkça kullanmışlardır.

İbadetler ile cennet ve cehennem arasında kurulan bu yakın ilişki ahiret tasvirlerinin sıkça kullanılmasını sağlamıştır. Sûfî-zâhidler ibadetleri sadece Allah rızası için yapmaya çalışırken, zühde dair rivayetleri toplamının hedeflendiği *Kitabü’z-Zühd*’de ibadetleri teşvik etmek için kulan görevlerini yerine getirmekle ulaşacağı cennet nimetleri yoğun bir şekilde gündeme getirilir. İbnü’l-Mübârek’in ibadet ve ahiret irtibatına güçlü vurgusuna şu rivayeti örnek gösterebiliriz:

Kim Aziz ve Celil olan Allah yolunda bir şey infak ederse, “Ey Allah’ın kulu! Bu daha hayırlıdır!” diye cennete çağrılır. Eğer sadaka ehlinden ise sadaka kapısından çağrılır. Cihad ehlinden ise, Cihad kapısından çağrılır. Oruç ehlinden ise, Reyyan kapısından çağrılır.

Rivayetten anlaşıldığı üzere cennetin anahtarları ibadetlerdir. Her ibadet, kulu farklı bir cennete götürmektedir. Sûfî-zâhidlerin bahsettikleri “Marifet” cennet veya cehennem bilgisinden ziyade Allah ile ilgili bir bilgiydi. Buna göre muhaddis-zâhidlerde “İbadet → Ahiret → Cennet” sıralaması hâkimken sûfî-zâhidlerde “Riyazet → Marifet → Allah’a yakınlık” sıralamasından söz edebiliriz.

Sûfî-zâhidde riyazetin başında herhangi bir bilgiden söz edilemez. Sûfî, riyazeti neticesi ile karşılaşacağı bilgiden haberi yoktur. Normatif geleneğe mensup bir zâhid için ise

⁶⁰ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 1531, s. 404.

bilgi ibadetin kendisidir ve nübüvvet kaynaklı bir bilgi olarak yolculuğun başında mevcuttur; yani bilgi vardır ve bilgi ibadeti bilmektir. Abdullah b. Mübârek'te böyle bir cennet ve cehennem vurgusu varken sûfî-zâhidler ibadetlerinde cennete karşı ilgilerini kaybetmelerini ihlas kavramı ile ilişkilendirirler. Gerçek anlamda ihlasa ulaşmak için cehennem korkusundan ve cennet ümidinden uzaklaşmaları gerektiğini düşünürler: “*Gerçek zühd, ahiret konusunda da zâhitçe davranmayı gerektirir. Zâhid cennet nimetlerine ve mertebelerine ilgi ve alâka duymamalıdır.*”⁶¹ Zühdün konusunun sadece dünya ile ilgili olmadığını, ahiretin de zühdün kapsamına girdiğini düşünmüşlerdir.⁶² Bu anlamda ahiret ile ilgilenmek Allah Teâlâ'dan yüz çevirmek anlamına gelir.⁶³ Dünyayı Allah'a ulaşmada engel gördükleri gibi ahireti de bir engel olarak görmektedirler. Horasan bölgesinde yaşayan ve İbnü'l-Mübârek'in muasırı⁶⁴ olan Bâyezîd-i Bistâmî'nin aşağıdaki ifadeleri, sûfî-zâhidlerin ahiret ile ilgili yaklaşımlarına örnek verilebilir:

Zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım, ilk gün dünya ve dünyada olan şeylere karşı zâhid oldum. İkinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere karşı zâhid oldum. Üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah'tan başka bir şey kalmadı.⁶⁵

Bâyezîd-i Bistâmî burada zühdün mertebelerinden bahsetmektedir. Muhaddis-zâhidlerin hedefleri olan dünya ile ilgili zühd Bâyezîd'in tarifine göre zühdün ilk aşamasıdır. Abdullah b. Mübârek'te ise zühdün sonraki mertebelerine rastlanmamaktadır. Zühdün diğer aşamaları masivadan tamamen zühd fikri, sûfî-zâhidlerin bir yandan muhaddis-zâhidlerde olduğu gibi ahirete karşı da bir zühdün varlığını gösteriyor. Tasavvufun bir ilim haline gelmesi ile bu anlayış dünyayı terk, ahireti terk ve en önemlisi “terk”i terk şeklinde ifade edilecektir.⁶⁶

⁶¹ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair**, s. 116.

⁶² Hücvirî, **Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, s. 334.

⁶³ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 334.

⁶⁴ Abdurrefi, Bâyezîd'in hicri 131 yılında doğduğunu aktarır. Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, **DİA**, c. V, 1992, s. 238-241.

⁶⁵ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf ilmine Dair**, s. 127.

⁶⁶ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016, s. 478.

4. ALLAH'IN AZABINDAN EMİN OLMAYA KARŞI İBADETİN DEVAMLILIĞI

Sûfî-zâhidlerin aşırı riyazet uygulamaları ve bu riyazetleri neticesinde ulaştıklarını düşündükleri marifet zaman zaman ibâhîlik şeklinde değerlendirilebilecek bazı uygulamalara yol açmıştır. Bu durum ise bazı ibâhî grupların kendilerini tasavvufî zühde nispet edebilmelerine bir zemin oluşturmuştur. Aslında erken dönem tasavvuf literatüründe ibâhîliği gündeme getiren veya savunan zâhidler keskin bir dil ile eleştirilmiş ve sûfîler bu zâhidlerden ayırtılmaya çalışılmıştır. İbnü'l-Mübârek'in eseri de bu anlamda ibâhîliğe yol açabilecek bir zühd anlayışıyla mücadele etmiştir. Mübârek aşırı riyazet uygulamalarının ve marifet vurgusunun ibâhîliğe yol açacağını fark etmiş olmalıdır.

Zâhidlerin riyazetlerdeki aşırılıklarının, ibâhîliğe doğru giden bazı uygulamalara sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.⁶⁷ İbâhîliğe yönelen zâhidlerin riyazetleri neticesinde eriştikleri hâller onları Allah'a-Yakîne ulaştıklarına inandırdı.⁶⁸ Bu dönemdeki zâhidlerden, *"Biz maksada eriştik, ibadet etmek ve günahattan sakınmak bu mertebeye erişmek için gerektir. Binaenaleyh bize günah işlemek ve namaz kılmamak zarar vermez."* gibi sözler nakledilir.⁶⁹ İbâhîliğe yönelen zâhidler, Sünnî tasavvufun teşekkülü sürecinde hem tasavvuf içinde hem sûfî olmayan normatif geleneğin temsilcileri tarafından eleştirilmiştir. Serrâc, ibâhîleri tarif ederken onların şeriatın sınırlarını küçümsediklerini ve şeriata riayet etmediklerini, farz ve haramları ortadan kaldırdıklarını söylemektedir.⁷⁰

İbnü'l-Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'deki anlatımlarından, marifetin kişinin dini hayatında birtakım problemlere yol açabileceğinin farkına varmış olduğu görünmektedir. Nitekim Mübârek, yakîne ulaştığını iddia edenleri eleştirip yakîn kelimesini normatif gelenekte alışık olduğumuz gibi ölüm anlamında kullanmıştır.⁷¹ Hicr suresinin 99. ayeti şu şekildedir: *"Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et."*⁷² İbnü'l-Mübârek'e göre ayetteki yakîn, ölüm olarak anlaşılmalıdır. Bu şekilde mümin ölene kadar ibadeti terk etme ruhsatına

⁶⁷ Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", s. 26.

⁶⁸ İbrahim Agâh Çubukçu, "İbahîlik ve Batınîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, c. XVIII, s. 68.

⁶⁹ Çubukçu, *a.g.m.*, s. 68.

⁷⁰ Serrâc, *El-Lüma: İslam Tasavvufu*, s. 508.

⁷¹ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 19, s. 56.

⁷² el-Hicr 15/ 99. *وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ*

sahip olamaz. Burada yakîn ile ölüm arasında kurulan ilişki, kişinin yakîne ancak ölümden sonra ahirette ulaşabileceği anlamına gelmektedir. Bu sebeple kul ölümden önce bu dünyada herhangi bir şekilde yakîne ulaşamayacaktır. Kulun marifete veya yakîne ulaşamaması ibadetlerine devam etmesi ve rehavete kapılmamasını sağlamaktadır. İbnü'l-Mübârek'in Peygamberden aktardığı bir rivayette bu durum şu şekilde anlatılır:

Hasan-ı Basrî'den r.: Rasulullah s. şöyle buyurdu: “Dikkat edin, şüphesiz insanlara dünyada yakînden ve afiyetten daha hayırlı hiçbir şey verilmemiştir. Bu ikisini Aziz ve Celil olan Allah'tan isteyiniz.” Hasan-ı Basrî r. şöyle devam etti: “Allah ve Rasülü doğru söyledi. Yakîn ile cehennemden kaçılır, yakîn ile cennet istenir, yakîn ile hoşlanılmayan şeye sabredilir, yakîn ile farzlar eda edilir. Allah'ın afiyet ihsanında da birçok hayır vardır. Vallahi biz onları afiyet sırasında birbirlerine yaklaşır görürdük. Fitne gerçekleştiğinde birbirlerinden uzaklaştılar.”⁷³

Hasan-ı Basrî'nin rivayetinde ölüm insana Allah'a kulluğunu, Allah'a karşı sorumluluklarını hatırlatan, kendisini cennetin elde edileceği ve cehennemden kaçınılacağı bir şey olarak görülür. Bunun yanında farzların edası da aynı zamanda kulun yakîne olan inancı ile gerçekleşmektedir.⁷⁴ Hadisin ilk kısmından Hz. Peygamber'in yakîni dünyada insanın erişebileceği bir nimet gibi tarif ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hasan-ı Basrî rivayetin devamında yakîni yorumlayarak yakînin haram ve helallere dikkat etmeye yönlendiren bir şey olduğunu aktarır. Hadisin bu şekilde yorumlanması aslında bu dünyada zühd ile ulaşılacak bir marifetin önünün kesilmiş olduğu anlamına gelir. Aynı zamanda yakîn fikrinin, ibâhîliği ve ibadetleri küçümseyerek Allah'ın azabından emin olanları desteklemediği bilakis eleştirdiğinin bir göstergesidir. *Kitabü 'z-Zühd'* de en önemli muhatabı ibadetleri küçümseyenler ve dolayısıyla Allah hakkında emin olan ve Allah'ın cezalandırmasından korkmayanlardır.

Erken dönemde sûfî-zâhidler, Allah ile insan ilişkisini daha çok korku, havf ve haşyet kavramları ile ele almakta idiler. İkinci yüzyılın sonlarına doğru Râbia el-Adeviyye ve Marûf-i Kerhî gibi isimler ile birlikte Allah ile insan arasındaki ilişkinin muhabbet merkezli olması gerektiği fikri ortaya çıktı ve bu görüş takip eden dönemlerde tasavvufun ana bakışı haline geldi. Sûfîler Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi en çok sevgi kavramı üzerinden

⁷³ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, s. 139.

⁷⁴ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 557, s. 381.

açıklamışlardır. Öyle ki bu yolda sûfiler, hedefledikleri aşkın kendisi olmuştur.⁷⁵ Tasavvufun korkunun karşısına yerleştirilmiş olması, mistiklerin temel özelliklerinin iyimser ve mağfiretten emin olmaları neticesini doğurmaktadır.⁷⁶ *Kitabü 'z-Zühd'* de emniyete ulaşınca kadar insanları korkutan muhaddislerin yanında insanların kalplerini uçacak hâle getiren ve sürekli emniyeti telkin eden bir topluluktan bahsedilir:

Said b. Zeyd'den: Muallâ b. Ziyâd'ın r. şöyle dediğini işittim: “Muğire b. Muhâdiş r., Hasan-ı Basrî'ye r.: “Ey Ebu Said! Şurada bizim kalplerimizi uçacak hale getiren topluluklarla birlikte oturup kalkmayı ne yapacağız?” diye sordu. O da: “Ey şeyh! Vallahi seni emniyete ulaşınca kadar, seni korkutan topluluklarla arkadaşlık etmen, senin için korkulacak şeylerle karşılaşınca kadar sana emniyet telkin edenden daha hayırlıdır.” buyurdu.⁷⁷

İbnü'l-Mübârek'in aktarmış olduğu rivayetten anlaşılan; insanın, emniyeti üzerinden bir dil kuran topluluktan uzak durup kendisini korku ve ibadetlere yönlendiren toplum ile birlikte olması gerektiğidir. Aynı zamanda rivayetten anlaşılan, insanlara ahiret hakkında ümit aşılayan bir topluluğun varlığıdır. Hasan-ı Basrî böyle bir topluluk ile oturup kalkmaktansa, insanları akıbet endişesiyle korkutan kişiler ile arkadaşlık etmenin daha hayırlı olduğunu söyler. İbnü'l-Mübârek'in aktarımından anlaşılan, insanın temel dini yaklaşımının ümitten ziyade korku olması gerektiğidir. Nitekim kul ibadetlerinin devamlılığı için korku beslemelidir. Dünyada beslenilecek korku ahirette ulaşılacak emniyet için gerekli görülmektedir.

Kitabü 'z-Zühd' de güzel konuşmalar ile insanlara ümit verdiği anlaşılan ve emniyet üzere bir dindarlık anlatan bu topluluğun farklı özellikleri de zikredilir. Bir rivayette koyun postu yani suf giyen bu kişiler, ahirette ona karşı emin oldukları için Allah tarafından cezalandırılacaktır:

Ahir zamanda din ile dünyayı birbirine karıştıran bazı insanlar çıkar. İnsanlar koyun postu giyerler, dilleri baldan tatlı, kalpleri ise kurtların kalpleri gibidir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Bana güvenip de aldanıyor musunuz, yoksa bana karşı küstahlık

⁷⁵ Tor Andrae, *Islamische Mystiker*, s. 139.

⁷⁶ Melchert, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum Dindarlık*, s. 233.

⁷⁷ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu 'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 303, s. 218.

mı da mı bulunuyorsunuz? Zâtıma yemin ederim ki, ben şunlara kendilerinden öyle bir fitne göndereceğim ki, onlardan halîm olanları bile şaşkına bırakacak.⁷⁸

Bu rivayette dış görünüş ile kalbi arasında fark olduğu ifade edilen grubun kıyafetinin aslında zâhidlerin giyinmeyi tercih ettiği aktarılan koyun postu olduğunun ifade edilmesi dikkat çekmektedir. Böylelikle Tanrı'dan emin olan ve buna aldanan topluluğun bir özelliğinin suf olduğuna öğreniyoruz. Kötü huyların post ve koyun metaforu ile ilişkilendirilmesi sadece bu rivayette geçmez. Benzer bir rivayet şu şekildedir:

Bu zamanın Kur'an okuyanları, yünlü koyunlara benzer. Yünü bol, kendisi zayıf, ekşi bir ot yiyip su içmiş, nihayet böğürleri şişmiş. Bu hayvanlar bir adamın yanından geçtiğinde, adamın hoşuna gitmiş. Kalkıp onlardan bir koyunu kesmiş. Bakmış ki içi boş. Başka birini daha kesmiş bakmış ki o da öyle. Bunun üzerine, "Yazıklar olsun." diyerek vazgeçmiştir.⁷⁹

Koyun postu ile ilgili bu aktarım bize Mübârek'in suf giyinmeyi adet edinmiş zâhidlere karşı eleştirel bakışa sahip olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda rivayet bize bir erken dönem melami eleştirisi izlenimini verir. Kendilerini dindar olarak gören bu topluluk; aslında içleri boş, aldatıcı insanlardan ibarettir. Bize ise suf, sûfi-zâhidleri hatırlatmaktadır. İbnü'l-Mübârek eserinde bu benzetmeyi farklı başlıklar altında eser boyu kullanır.

Abdullah b. Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ünde ibadetlere devam etmenin önemini vurgulayan rivayetlere sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Allah hakkında emin olmanın yanında, ibadetleri küçümseyen ibâhileri şiddetle eleştirmiştir. İbnü'l-Mübârek'in aktarımlarında, insanların küçümsediği namazın Allah'a dünyada bırakılan her şeyden daha sevimli olduğunu belirtilir.⁸⁰ Allah'a karşı emin olan ibâhîliğe karşı, Mübârek insanların günahının olması ve bu günahından sürekli mağfiret istemesi gerektiğine dair rivayetler aktarır. Hatta ahlaki bir erdem olarak sayılabilecek cömertliği de bununla ilişkilendirir. Nitekim cömertlik hakkında aktardığı bir rivayette cömertlik hakkında dikkat edilmesi gereken noktalar zikredilir. Cömert bir kişide bulunması gereken ilk özellik kötülüğün küçümsenmesidir. İkinci özellik ise kulun günahlarından dolayı mağfiret istemesi ve ona

⁷⁸ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 50, s. 74.

⁷⁹ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 198, s. 51.

⁸⁰ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 31, s. 63.

mağfiret talebinin ağır gelmemesidir.⁸¹ İbâhîliğe karşı cömertlik gibi bir ahlaki kavram hakkında yaptığı aktarım ile ibâhîliğin açacağı ibadetlere karşı bir ihmalkarlık ve rehavet duygusunun önünü kesmek istemiştir. İbnü'l-Mübârek'in aktardığı tariflerde dikkat çeken nokta muhataplarından birinin günah işlemesi değildir. Onun rahatsız olduğu şey, kişinin günahları ve terk ettiği vazifeleri sebebiyle mağfiret dilemeyip doğru yolda olduğunu iddia etmesidir. Bu vurgu aktardığı başka rivayetlerde de görülmektedir. Nitekim Hasan-ı Basrî'den aktardığı bir rivayette, Hz. Peygamber günah işleyen bir kulun da cennete girebileceğini ve böyle bir kulun cennete girebilmesinin şartının ise işlediği günaha dair farkındalığı olduğunu söyler. Böyle birinin cennet ile mükâfatlandırılmasının tek şartı, kişide günahın gözünün önünde sabit olması ve hatalı olduğunun farkında olmasıdır.⁸² Bu hadisteki 'kişinin günahının göz önünde sabit olması' nefesine tabi olduğu vakit Allah'tan emin olmaması demektir. Kul günah işlediği vakit cennete girebilir ama Allah'ın o günahı affedeceğine dair bir güven duygusuna kapılmamalıdır. *Kitabü 'z-Zühd'* de dikkati çeken bu türlü tanımlardan biri de akıllı kimse hakkındadır, akıllı kimse nefsinin alçaltan ve ölümden sonrası için çalışandır. Aciz olan ise nefsinin arzularına tabi kılan ve Allah hakkında batıl zanlarda bulunandır.⁸³

İbnü'l-Mübârek'in kitabında seçtiği rivayetler, kişinin akıbeti için en belirleyici şeyin Tanrı tasavvuru olduğunu gösterir. Sünni tasavvuf döneminde sûfî yazarların da eleştirdiği ibâhîlerin Tanrı tasavvuru Abdullah b. Mübârek'e göre kişiyi Allah hakkında yanlış bir zanna sürükler. İbnü'l-Mübârek'in kitabında seçtiği rivayetler öyle bir hâl alır ki bu Tanrı tasavvuru ahirette kişinin akıbeti için en belirleyici konu olur. Eserde bunu net biçimde görebildiğimiz rivayet Hasan-ı Basrî'den (ö. 110) gelen şu hadistir:

Resulullah buyurdu: Azîz ve Celîl olan Allah buyurur: 'İzzetime yemin ederim ki, kulumda iki korkuyu da iki emniyeti de bir araya getirmem. Dünyada benden emin olacak olursa, kıyamet günü onu korkuturum. Dünyada benden korkacak olursa, kıyamet günü onu emin kılarım.'⁸⁴

Bu rivayette dünyada Allah'tan emin olanların ibadeti ihmal edenler ve günahı küçümseyen ibâhîler olduğu ifade edilmektedir. Zira yukarıda zikrettiğimiz, kişinin günah işlese bile cennete girebileceğine dair rivayet ile bu hadis aynı başlık altında zikredilmiştir. Kul aynı zamanda

⁸¹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 289, s. 210.

⁸² Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 162, s. 124.

⁸³ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 171, s. 138.

⁸⁴ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 157, s. 132.

Allah'ın farzlarının aksine kendi ibadetlerini küçük ve yetersiz görmelidir. Sahabeden Muhammed b. Ebi Umeyre'den aktarılan bir rivayette, kişi doğduğu günden öldüğü güne kadar tüm hayatını ibadetler ile geçirse dahi bunu yetersiz görmesi gerektiği ve sürekli olarak ibadetleri artırması ve artırmak yoluyla daha fazla ecir ve sevap kazanmayı arzulaması gerektiği vurgulanmaktadır.⁸⁵ Bu anlamda bir yandan kişinin ibadetleriyle devamlılıkla ve daha fazla meşgul olması gerekirken diğer yandan bunları yapması onun kesin olarak kurtulacağı anlamına gelmez. Böyle bir yaklaşım ise ibâhilerin ibadetlere karşı günahları ve tutumlarına karşı açık bir söylemdir. Bu bağlamda kişi, yaptığı ibadetler ne kadar fazla olursa olsun bu ibadetlerin onu kurtaracağını düşünmemelidir. Kişinin ibadetlerinin ahirette kendisini hiçbir şekilde kurtaramayacağına bir delil olarak sahabe olan Ka'b'dan r. aktardığı şu rivayet özellikle dikkat çeker: “*Bir adamın, yetmiş peygamber ameli kadar ameli de olsa, yine de kıyamet gününün şerrinden kurtulamamaktan korkar.*”⁸⁶ Kendinden ve Tanrı'dan emin olan ve tevekküle bürünen kişinin karşısına peygamberin örnekliliği konulur. Hz. Peygamber, bir nebî olarak ibadetlerine devam etmiş ve nebî olması ibadet etmesine engel olmamıştır. O zaman velî mertebesine ulaşmış kişinin ameli nasıl yeterli olabilir? Hz. Peygamber, kulun ibadetinin her zaman yetersiz kalacağını vurgularken bundan kendisini istisna etmemiştir.⁸⁷ Buradan hareketle ibadetlerle riyazet ile Allah'a yakınlaşmış bir kişinin de amelinin yeterli olduğu düşünülemez. Peygamberin peygamber olması itibarıyla Allah'a yakınlığı, ona ahiretteki konumu için yeterli olmamıştır. Allah dışında hiçbir varlık, akıbetini bilemeyeceği için kendisi de ne ile karşılaşacağından emin değildir.⁸⁸ İmanından emin olur ise şüphesiz emin olduğu için o imanı da kişiden soyulup alınır.⁸⁹

Kişinin ibadetlerine güvenmemesinin bir başka göstergesi ibadetlerdeki devamlılığıdır. Kul, ölümüne kadar ibadetlerinde ısrarcı olmalıdır. Eserde ibadetlerin devamlılığı baskın bir konudur. Kitabının ilk bölümün olan “*Sadece Aziz ve Celil Olan Allah'a İtaat*” bölümünde Hasan-ı Basrî'den ibadetlerin devamlılığını vurgulayan bir rivayet nakledilir. Mübarek, Hasan'ın şöyle dediğini rivayet eder:

⁸⁵ Abdullah b. Mübarek, **a.g.e.**, c. I, nr. 34, s. 65.

⁸⁶ Abdullah b. Mübarek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı**, nr. 159, s. 44.

⁸⁷ Abdullah b. Mübarek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik**, c. II, nr. 1443, s. 366, c. II, nr. 1163, s. 193.

⁸⁸ Abdullah b. Mübarek, **a.g.e.**, c. II, nr. 901, s. 38.

⁸⁹ Abdullah b. Mübarek, **a.g.e.**, c. II, nr. 1545, s. 440.

Şeytan sana baktığında, senin Allah’a itaatte devamlı olduğunu görür. Tekrar bakar, tekrar bakar ve senin yine devamlı olduğunu görürse, kendine hâkim olamaz ve seni terk eder. Eğer seni bir kez şöyle, bir kez böyle görürse, hakkında ümit besler.⁹⁰

Bu rivayete göre şeytanın kişiyi terk etmesi onun ibadetlerde devamlılığına bağlıdır. Eğer şeytan kişiyi ibadet halinde görmez ise şeytan o kişiden ümit besleyecektir. Kişinin şeytanın şerrinden korunması ibadetlerdeki devamlılığı ile ilişkilendirilmiştir. Şeytan, kulu Allah’ın rahmetine güvendirerek kandırmak ister.⁹¹ İnsanın Allah’a karşı herhangi bir türde güveni ibadetlerini ihmal etmesine sebep olmamalıdır. Bu sebeple eserde ifade edildiği gibi kulun bıkmadan Melik’in kapısını çalması gerekir.⁹²

İbnü’l-Mübârek, ibadetin devamlılığı hakkında açtığı bâba “*Çeşitli İbadetlerden Ayrıldığından Dolayı Ölüme Dayanamayanlar*” ismini vermiştir.⁹³ Kulun en büyük korkusu ibadetleri terk etmekten kaynaklanmalıdır. Nitekim bir sahabeye neden ağladığı sorulunca o cehennem veya ölüm gibi şeylerin aksine ibadeti terk ettiğinden ağladığını belirtmiştir.⁹⁴ İlim olarak Allah korkusu, cehalet olarak ise Allah’tan emin olmak insan için yeterlidir.⁹⁵ İbnü’l-Mübârek’in eserinde ibadetin devamlılığı korkuyla ilişkilendirilir ve bu doğrultuda emin kavramından bahsedilen bâblarda ibadetin devamlılığı için cehennem, kıyamet tasvirleri ve ölümden çokça bahsedilir. Cehennemin varlığı o kadar vurgulanmıştır ki aktarılan bir rivayete göre cehenneme uğramayacak hiçbir kul yoktur.⁹⁶

Kitabü’z-Zühd’de emniyet kavramının karşısına korku yerleşmiştir. İki topluluğu, yani ibâhîler ile sahih yolu izleyenleri birbirinden ayırırken de bu iki kavramdan, yani korku ve emniyetten hareket eder. Allah’tan emin olan ve ibâhîleri hatırlatan bu topluluğun Tanrı hakkında boş temennilere sahip olduklarını söyler:

Mümin amelin en iyisi ve korkunun en şiddetlisine sahip olandır, dağ kadar mal infak etse bile sonucunu gözle görmeden o işten emin olamaz. İyiliği ve ibadeti arttıkça da Allah’tan ayrı kalma korkusu artar. ‘Kurtulamıyorum, kurtulamıyorum!’ diye

⁹⁰ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu’z-Zühd ve’r-Rekâik: Zühd Kitabı**, nr. 20, s. 57.

⁹¹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 534 s. 366.

⁹² Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 21, s. 57.

⁹³ Abdullah b. Mübarek, **Kitâbu’z-Zühd ve’r-Rekâik: Zühd Kitabı**, s. 69.

⁹⁴ Abdullah b. Mübarek, **Kitâbu’z-Zühd ve’r-Rekâik**, c. I, nr. 280, s. 205.

⁹⁵ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 46, s. 71.

⁹⁶ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. II, nr. 1416, s. 349.

haykırır. Münafık ise ‘İnsanların günahı çoktur. Bağışlanacağım, amelin kötülüğünün benim için önemi yoktur.’ der ve Allah hakkında boş temennilerde bulunur.⁹⁷

Kişiyi ahireti için kurtaracak şey korkusudur; işlenen amellerin, kişiyi kandırmasının önüne geçilmelidir. “Sizden önce öyle topluluklar geçti ki, onlardan biri şu çakıl taşları sayısınca infakta bulunsa yine de bugünün azametinden kurtulamayacağından korkardı.”⁹⁸ Tanrı karşısında korku hidayete sebeptir. Kıyamet günü günahlar arz olduğunda kul günahıyla karşılaştığı vakit Rabb’ine “*Fakat ben senden korkuyordum*” demesi, onun affolunmasına sebep olur.⁹⁹ İnsanın Tanrı’dan emin olması, o kadar yanlış görülmektedir ki öyle bir temenniye sahip olmak günahkâr olup da korku sahibi olmaktan kötüdür. Dünyada imanından emin olan ve onun gitmesinden korkmayan kul yoktur ki imanı gitmesin.¹⁰⁰

Kul iki sebepten dolayı ibadetleri ihmal edebilir. Bilgi ve eylem bütünlüğünü kabul etmeyen Sünni inanca göre bu, tembellik sebebiyle olabilir. Böyle bir kul, günah işlese de pişmanlık içindedir ve günahkâr olduğunun bilincindedir. İkinci sebep ise kişinin sahip olduğu Tanrı tasavvurunun onu vazifeler konusunda gevşek davranmaya itmesidir. *Kitabü’z-Zühd*’e bakıldığında aktarılan rivayetlerde sürekli ibadetin devamlılığı vurgulanır ancak tembellikten ihmal edenler değil, âdeta devamlılığın gerekmediğini düşünen bir topluluk muhatap alınmıştır. Abdullah b. Mübârek’in tembellik sebebiyle bir ihmalkarlık içinde olarak günah işleyen ve bununla birlikte hatasının bilincinde olmayanlara karşı olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerdeki vurgu daha çok kişinin sahip olduğu tanrı tasavvurunun onu vazifeler konusunda gevşek davranmaya itmesinden kaynaklandığına dairdir. Bu topluluk ısrarla Allah’ın karşısında “*Sen kendine rahmeti yazdın*” diyerek ısrar etmektedirler.¹⁰¹

Sonuç olarak *Kitabü’z-Zühd*’de korku öyle baskın bir temadır ki insana var olmamayı tercih ettirecek kadar büyüktür. Bu sebeple olsa gerek İbnü’l-Mübârek, “Salihlerin kendi nefisleri için korkularından dolayı, ‘Hiç olmayı’ istemeleri”¹⁰² şeklinde bir bâb açmıştır. İbadetlerin metafizik bir çerçevede bir öğreti vaz etmeden ele alınması korku temasını öne

⁹⁷ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu’z- Zühd ve’r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 531, s. 133.

⁹⁸ Abdullah b. Mübarek, *a.g.e.*, nr. 160, s. 44.

⁹⁹ Abdullah b. Mübarek, *a.g.e.*, s. 161.

¹⁰⁰ Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu’z- Zühd ve’r-Rekâik*, c. II, nr. 1546, s. 441.

¹⁰¹ Abdullah b. Mübarek, *a.g.e.*, c. II, nr. 1556-1557, s. 447-448.

¹⁰² Abdullah b. Mübarek, *Kitâbu’z- Zühd ve’r-Rekâik: Zühd Kitabı*, s. 59.

ıkarmıştır. Aksi takdirde kulun ibadet etmeye devam etmesini sağlamak mümkün gözükmemektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİTABÜ'Z-ZÜHD'DE ZÜHD ANLAYIŞININ SÜNNİLEŞTİRİLMESİ

1. BİREYSEL ZÜHDE KARŞI TOPLUMSAL ZÜHDÜN İKAMESİ

Abdullah b. Mübârek'in yaşadığı asırda sûfi-zâhidlerin gezgin dindarlar olmaları itibarıyla, toplumsal bir ahlakî öğreti ve dindarlık inşa etme hedefi güttüklerini söyleyemeyiz. İnzivayı esas alan sûfi-zâhidlerin tecrübeleri mistik bir karakter taşıyordu ve daha ziyade batınlarına yönelikti. İbnü'l-Mübârek ise eserinde sünneti esas alarak toplumsal hayat içinde, sade ve herkesi ilgilendiren bir zühd öğretisi ortaya koymuştu. Daha basit bir dindarlık tarzını temsil eden bu zühd anlayışı, sûfi-zâhidlerin zühdlerinden farklı bir anlayışı temsil ediyordu. Bu bakımdan kelime bakımından zühd, iki topluluk için ortak kullanılsa da tasavvur farklılığı sebebiyle kavram olarak taşıdıkları anlamlar farklıdır.

Kitâbü'z-Zühd'de aktarılan hadislerin ortak özelliğine bakıldığında toplumsal hayatın içinde bir dindarlık inşası çabası olduğu görülür. Bu durum, İbnü'l-Mübârek'in, toplumdan uzaklaşmayı bir yöntem olarak kabul eden sûfilerin zühd anlayışının karşısında yer alan bir dindarlık fikrine sahip olduğunu gösterir.¹ O, sûfi-zâhidlerden farklı olarak zühdü bir terk fiili olarak anlamamıştır. En azından terk edilen şeyler sûfilerinkinden farklılaşmaktadır. Bu bağlamda erken dönem sûfilerin toplumsal hayata tepki olarak şehirleri terk etmeleri, İbnü'l-Mübârek'in rahatsız olduğu bir konu idi. *Kitâbü'z-Zühd*'deki komşuluk, evlilik ve ticaret gibi konularda sünnete riayet etmenin önemini vurgulayan rivayetlerden bunu anlıyoruz. Topluluğun içinde yaşanan bir dindarlığı idealize ettiği eserinde yer verdiği şu rivayet dikkat çekmektedir:

Amirin yardımcıları ve arkadaşları Kûfe'den çıktılar. Yakın bir yerde konaklayıp, ibadet etmeye başladılar. Bu, Abdullah b. Mes'ûd'a r. ulaşınca, onların yanına geldi. İbn Mes'ûd'un r. yanlarına gelmesine sevindiler. Abdullah r. Onlara: 'Yaptığımız bu şeye size iten nedir?' diye sordu. 'İnsanların tehlikesinden uzaklaşıp ibadet etmeyi istedik' dediler. Bunun üzerine Abdullah r.: 'Eğer insanlar sizin bu yaptığımızın benzerini

¹ Hümeýra Öztürk, *Abdullah b. Mübarek'in Zühd Anlayışı*, 2019, s. 48.

yapacak olsalar, o zaman düşmanla kim savaşıacak? Siz dönünceye kadar buradan gitmeyeceğim' dedi."²

İbnü'l-Mübârek, aktardığı bu rivayete göre toplumun insanı yanlışlara sürüklemeye tehlikesinin onu terk etmek için yeterli bir sebep olamayacağı kanaatindedir. Çünkü topluluk, İbnü'l-Mübârek için bir araç değil; zühdün mümkün olduğu tek ortamdır.

Sûfî-zâhidlerin yaptığı gibi toplumsal hayatın terki aileyi ve akrabaları terk etmeyi de gerektiriyordu. İbnü'l-Mübârek'e göre ise dindarlık amacıyla toplumdan uzaklaşmak, akrabalık bağlarını koparmak gibi büyük bir günah işlemek anlamına gelmekteydi.³ Diğer yandan İbnü'l-Mübârek'e göre kul, bir hataya düştüğü vakit onu oradan kurtarabilecek yegâne şey bir topluluğun içinde bulunmasıdır.⁴ Bu doğrultuda toplumdan uzaklaşmış ve akrabalık ilişkilerini kesmiş birisi İbnü'l-Mübârek'e göre zâhid tipolojisine girmemektedir. İnsanların toplumla birbirine ihtiyacı oluşu aşağıdaki rivayette özellikle vurgulanmaktadır:

Vüheyb r. şöyle buyurdu: 'Kuşkusuz insanlar düşecekleri şeye düştüler. Ben de kendi kendime, onlarla arkadaşlık kurup içlerine karışmayayım' dedim. Vehb 'Yapma! İnsanlar senden ayrılamaz, sen de onlardan ayrılamazsın. Onların sana ihtiyaçları, senin de onlara ihtiyacın vardır. Ancak onların arasında, işiten bir sağır, gören bir kör ve konuşabilen ancak susan biri ol!' dedi.⁵

Sûfî-zâhidlerin şehri terk etme sebeplerinden biri şehir hayatında dindarlığın zorluğu idi.⁶ Şehir hayatını terk aslında dindar bir hayat yaşamayan insanlardan yüz çevirmektir. *Kitabü'z-Zühd*'deki yukarıdaki rivayet ise böyle bir zühd anlayışının doğru olmadığını gösterir. Bu rivayete göre önemli olan, kişinin fiziksel olarak toplumu terk etmese de orada "işiten bir sağır", "gören bir kör" ve "konuşabilen ancak susan biri olmasıdır."⁷

Abdullah b. Mübârek, *Kitabü'z-Zühd*'de bireysel dindarlığı toplumsal sorumluluklar ile kıyaslamaktadır. Aktardığı bir rivayette kulun bir senelik itikâfının Müslüman bir kardeşinin ihtiyacını gidermesinin yanında bir değeri olmadığı belirtilir.⁸ İnsanlardan

² Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 1102, s. 295.

³ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 723, s. 483.

⁴ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e*, nr. 511, s. 351

⁵ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 954, s. 254-255.

⁶ Ebu'l Alâ Affî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, s. 68.

⁷ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 954, s. 255.

⁸ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 746, s. 495-496.

uzaklaşarak yapılan ibadetler, toplumsal hayatın içinde elde edilmiş bir dindarlık ile mukayese kabul etmez. Zâhid ne kadar bireysel bir dindarlık hedeflese de sadık bir arkadaş yalnızlıktan daha hayırlıdır.⁹

Zühdü toplumsal yaşamın içinde bir dindarlık olarak vurgulayan İbnü'l-Mübârek, bu sebeple erken dönem sûfilerin gündeminde olmayan bir çok hususu gündeme getirmektedir. Eserindeki bâb başlıklarından biri “Mümin kardeşini bakışlarıyla rahatsız etmemek” şeklindedir. Bu bölümün altında çok sayıda rivayet zikredilmiştir. Rivayetlerin bir kısmı insan ilişkileri ile alakalıdır. Kişi, arkadaşı hakkında her zaman güzel zan beslemelidir.¹⁰ Müslüman'ın görevlerinden birisi, arkadaşının hoşlanmadığı bir şeyi ifşa etmemesidir.¹¹ Abdullah b. Mübârek'in insan ilişkilerini ne kadar önemli gördüğü bir rivayet de şudur:

Biz Rasulullah'ın s. yanında oturuyorken Rasulullah s. ‘Şimdi size, cennet ehlerinden bir adam çıkagelecek’ buyurdu. Ensardan bir adam, sakalından abdest suyu damlayarak ve elinde nalınları olduğu halde çıkageldi. Rasulullah s. kalkıp gidince, Abdullah b. Amr b. el-Âs r. o adamı takip etti ve ona ‘Babama ağır sözler söyledim. Ardından, üç gece yanına gitmeyeceğime yemin ettim. Eğer uygun görürsen, yeminim çözülünceye kadar beni yanında barındır’ dedi. O da: ‘Tamam’ diye cevap verdi. Bunun üzerine Abdullah b. Amr b. el-Âs r. üç geceyi onunla geçirdiğini anlattı. Onun, geceleyin herhangi bir sebeple kalktığını görmedi. Ancak yatağında dönerken Allah'ı zikrediyor ve O'nu tekbir ediyordu. Nihayet sabah namazı için kalkıyor ve güzelce abdestini alıyordu. Üç gece geçip onun amelini küçümsemeye başlayınca ‘Ey Allah'ın kulu! Benimle babam arasında bir dargınlık falan olmadı. Ancak sen Rasulullah'ın s., senin hakkında üç kere, üç yerde ‘Şimdi size cennet ehlerinden bir adam çıkagelecek buyurduğunu işittim. Senin büyük bir amel yaptığını görmedim. O halde, Rasulullah'ın s. dediği şeye seni ulaştıran şey nedir?’ diye sordum. O da ‘O ancak gördüğün bir şeydir. Bununla birlikte ben, nefsimde Müslümanlardan hiçbirisine karşı bir kin tutmuyorum ve hiçbir Müslüman'a, Allah'ın ona verdiği bir hayırdan dolayı haset etmiyorum’ dedi.¹²

Rivayette görüldüğü gibi cennet ile müjdelenen sahabenin temel özelliği çok ibadet etmesi değil Müslümanlara karşı kin ve haset beslememesidir. İnsan ilişkilerinde ortaya çıkan

⁹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.** c. I, nr. 358 s. 254.

¹⁰ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 697, s. 467-468.

¹¹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 690, s. 462.

¹² Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı**, nr. 693, s. 172-173.

hayırların gece ibadetinden daha üstün görüldüğü anlaşıyor. Cennet ile müjdelenmeye vesile olan kin ve haset beslememe gibi ahlaki özelliklerin, toplumdan uzak bir inziva hayatında mümkün olmaması da ayrıca vurgulanmalıdır.

Nitekim İbnü'l-Mübârek'in aktarmış olduğu başka bir rivayete göre ahlakın en üstünü affetmektir.¹³ Bunun yanında Müslüman'ın kardeşlerini ziyaret etmesi çok büyük önem taşır. Hasta birini ziyaret eden Müslüman'a cennetten bir yer tahsis edilir.¹⁴ Bunun yanında Müslümanların, birbirlerinin evlerini ziyaret etmesi ve arkadaşları ile aralarında bu ziyaretler üzerinden bir sevgi oluşturması lazımdır.¹⁵ *Kitabü'z-Zühd*'de geçen bir kudsî hadis şöyledir:

Benim sevgim, benden dolayı birbirlerini sevenler için gerçekleşti. Benim sevgim, benden dolayı birbirini ziyaret edenler için gerçekleşti. Benim sevgim, benim yüzümden birbirlerine yardım edenler için gerçekleşti. Benim sevgim, benim için birbirlerini seven ya da birbirlerine ilgi gösterenler için gerçekleşti. Benim sevgim, benden dolayı birbirlerine bol bol verenler için gerçekleşti.¹⁶

Bu kudsî hadiste, kişinin ilahi sevgiye, birlikte yaşadığı toplum ile ilişkisi dolayısıyla ulaşabileceği dikkat çekici bir şekilde ifade edilmektedir. İnsanlar ile ilişkiyi kesmemek, onlar ile ilgilenmek, onlara yardım etmek Allah'ın kullarından istediğidir. İbnü'l-Mübârek'in aktardığı diğе rivayetlerde, bu ilişki birbirlerini destekleyen binalar şeklinde tasvir edilir.¹⁷ İnsanlar arası ilişkilerde selamlaşma, insanların birbirlerine isimleri ile seslenmeleri ve meclislerde birbirlerine yer açmaları gibi konularda nasıl davranmaları gerektiği de rivayetlerde yer alan hususlardandır.¹⁸ Aynı zamanda devlet adamlarına ve âlimlere gösterilmesi gereken hürmete de dair yapılan rivayetler, farklı toplum kesimleri ile ilişkiye işaret eder.¹⁹

Kitabü'z-Zühd'deki diğе bir önemli mesele komşu ilişkileridir. Bu konuda çok sayıda rivayet zikredilmiştir. Kişinin komşusuna herhangi bir zorluk yaşatmaması ve ona eziyet etmemesi, uyulması gereken kuralların en başında gelir.²⁰ Kişinin komşusuyla ne konuda

¹³ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 699, s. 468-469.

¹⁴ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 707, s. 473.

¹⁵ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 711, s. 475.

¹⁶ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 715, s. 179.

¹⁷ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 350, s. 248.

¹⁸ Abdullah b. Mübârek *a.g.e.*, c. I, nr. 352, s. 250.

¹⁹ Abdullah b. Mübârek *a.g.e.*, c. I, nr. 388-389, s. 272-273.

²⁰ Abdullah b. Mübârek *a.g.e.*, c. I, nr. 372, s. 263.

olursa olsun çekişmesi hoş görülmemiştir.²¹ Eb  Hureyre'den r. aktarılan bir hadiste Rasulullah s. şöyle buyurdu: “*Cebr il a. Bana komşu hakkında o kadar tavsiyede bulunuyordu ki, neredeyse komşuyu mirasçı kılacak zannettim.*”²² Hz. Peygamber'in bu hadisi, İbnü'l-Mübârek'in ideal toplum tasavvurunu göstermektedir.

Sûfi-zâhidlerin hedefledikleri ütopik yaşam, İbnü'l-Mübârek'in Peygamber ve sünnet telakkisi ile uyuşmamakta idi. Toplumsal hayatın içinde toplumsal ibadetler de önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeple İbnü'l-Mübârek için namazda asıl olan cemaat ile kılınmasıdır. Kurt ancak sürüden ayrılırsa yem olur,²³ bu sebeple kişinin namazlarını bir topluluk ile eda etmesi kurtuluşu için çok önemlidir. İbnü'l-Mübârek için namazın sadece cemaat ile kılınması yetmez, toplumun birlikte kullandığı bir mescitte kılınması gerekir. Bu konu hakkında İbnü'l-Mübârek ayrı bir bâb açmıştır: “Namaz için yürüme, mescidde oturma ve buna benzer eylemlerin fazileti.”²⁴ Namazın mescitte eda edilmesi şehir merkezli bir dindarlık için gereklidir. Mescitte kılınan bir namazın m k fatı mescide giden yolda başlamaktadır.²⁵ Cemaat ile ibadet etmek için mescide gitmek üzere çıkılmış yoldaki her adım sadaka sayılır. İbnü'l-Mübârek sadece mescidin önemini aktarmaz, aynı zamanda mescit adabını zikreder. Bunların içine şiir gibi sözlerin okunmaması ve mescitlerin arşı-pazar edinilmemesi örnek olarak verilebilir.²⁶ Mescitte insanların birbirleri ile konuşurken seslerini y kseltmemelerini, Müslümanları rahatsız etmemeleri gerekir.²⁷ Bu gibi rivayetler ile İbnü'l-Mübârek'in, zühdü sadece toplumsal hayata taşımakla kalmadığı, aynı zamanda toplum içinde zühd temelli bir dini hayatın nasıl olması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde ele aldığını görülmektedir.

Kitabü'z-Zühd'de zühdün basileştirilmesini açık bir şekilde gösteren rivayetlerden biri de kimliğini bilmediğimiz bir kişinin Peygamber'e gelip de kendisinden insanları terk etmek için izin talep ettiğı řu rivayettir:

Osman b. Maz' n Nebiye geldi ve ‘Hadım olma konusunda bize izin ver’ dedi.
Bunun  zerine Rasulullah ‘Hadım olan ve hadım ettiren, bizden değıldir. Ümmetimin hadımlığı, oruçtur’ buyurdu. Adam ‘Ey Allah'ın Rasulü! Bize seyahat izin ver!’ dedi.

²¹ Abdullah b. Mübârek **a.g.e.**, c. I, nr. 698, s. 468.

²² Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı**, nr. 700, s. 174.

²³ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik**, c. II, nr. 1304, s. 280.

²⁴ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı**, s. 95.

²⁵ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik**, c. I, nr. 403, s. 280.

²⁶ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 413, s. 286.

²⁷ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 662, s. 447.

Rasulullah s ‘Şüphesiz ümmetimin seyahati, Allah yolunda cihaddır’ dedi. Adam, ‘Ey Allah’ın Rasulü bize ruhbanlık için izin ver’ dedi. Rasulullah s. ‘Şüphesiz ümmetimin ruhbanlığı, mescitte oturarak namazı beklemektir’ buyurdu.²⁸

Bu rivayete göre fiziksel seyahat tavsiye edilmemiştir. Kastedilen seyahat ise İbnü’l-Mübârek’in daha önceki rivayetinde görüldüğü üzere cihad veya hac gibi ibadetler için olmayıp insanlardan uzaklaşmayı amaç edinen seyahat türüdür.

2. EVLİLİĞİN VURGULANMASI

Tasavvuf tarihinde kurumsallaşma öncesi sûfilerin en çok eleştirildikleri konulardan biri de evliliğe karşı yaklaşımlarıdır. Sûfî yazarlara göre kulun insanlardan uzaklaşmasında, kadınlara ilgi göstermeyip bekârlığı tercih etmesinde, bu sayede hayatında sadece ibadetler ve zikir ile meşgul olmasında herhangi bir sakınca yoktur.²⁹ Şehri ve toplumsal hayatı terk etmenin iktiza ettiği hususlardan biri de evlilik ve aile hayatını bırakmak idi. Zühd öğretisini sünnet merkezli ortaya koymayı hedefleyen Abdullah b. Mübârek için evliliğin zühdün bir parçası kılınması gerekmekte idi. Kendisi de şehvi arzuların önüne geçmenin yolunun evlilik olduğunu düşündüğü için çok evlilik yapmayı tercih etmiştir.³⁰ O, evliliği bir sünnet olarak sabit kılmak ve bir ibadete dönüştürmek adına ibadetlerin en üstünlerinden saymıştır. Bir rivayete göre cihad esnasında Abdullah b. Mübârek, arkadaşlarına yaptıkları amelden daha faziletli bir amel bulunup bulunmadığını sorduğu vakit onlar da Allah yolunda savaşmaktan daha üstün bir amelin olmadığını dile getirmişlerdir. Bunun üzerine Abdullah b. Mübârek şöyle demiştir:

Fakat ben bundan daha faziletli bir amel biliyorum. Çoluk çocuğu olan iffetli bir kimsenin yaptıkları bizim burada düşmanla cihad etmemizden daha hayırlıdır. Öyle ki bu kimse gece kalkar, çocuklarının üzeri açılmış mı diye kontrol eder, üşüyenleri kendi elbisesi ile sarar. İşte bu kimsenin yaptıkları Allah yolunda düşmanla cihad etmekten daha üstündür.³¹

Evlilik bir ibadet olduğu gibi evliliğin getirdiği sorumlulukları yerine getirmek de kişiye mükâfat olarak geri dönecektir. Çocuk bakmak ve onlar uyurken üzerlerini örtmek

²⁸ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu’z- Zühd ve’r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 844, s. 213.

²⁹ Emrah Sağmak, *İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı*, s. 69.

³⁰ Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, c. IV, s. 413.

³¹ Mekkî, *a.g.e.*, c. VI, s. 442.

cihaddan daha önemli olabilir. Bu görüş, sorumlulukları sebebiyle evliliği terk edenlere bir cevap niteliği taşır.

İbnü'l-Mübârek, eserinde çok sayıda evlilik yapan Hz. Peygamber ve sahabenin ibadetlerinden örnekler verir. Daha fazla ibadet amacıyla terk edilen evlilik, bir zühd değildir. Evlilik ve eşlere karşı sorumluluklar ibadetlerin en üstünüdür. Bunun en güzel örneklerinden birini şu rivayette görmekteyiz:

Damra b. Habib b. Suheyb r., Ebû Reyhâne'nin r. kölesinden rivayet eder. "Ebû Reyhâne r. Nebi'nin s. ashabındandı. Gazaya çıkmış olduğu ordudan döndü. Ordudan ayrılınca, ailesine geldi, akşam yemeğini yedi. Sonra abdest suyu istedi, abdest aldı, namaz kıldığı yere yöneldi. Bir sure okudu. Ardından başka bir sure okudu, yerinden ayrılmadı. Her sureyi bitirişinde, diğer bir sureye başladı. Nihayet müezzin sabah ezanını okuyunca, elbisesini giydi. Bunun üzerine hanımı yanına gelip 'Ey Ebû Reyhâne! Gaza ettin, gazanda yoruldun. Sonra bana geldin. Benim senden bir nasibim ve kismetim olmadı.' dedi. O da 'Evet, vallahi hatırladım. Eğer seni hatırlasaydım, elbette üzerimde bir hakkın olurdu.' dedi.³²

Kitabü'z-Zühd'de sadece evliliğin sünnet olmasına vurgu yapılmaz, evlilik ibadetlerden üstün tutularak ibadet için evliliği terk etmenin yanlış olduğu gösterilir. Bekârlık dindarlıktan çıkarılmış ve bir ibadet hiyerarşisi tesis edilmiştir.

Kitabü'z-Zühd'e göre her Müslüman, kendi ailesine bakmak ile vazifelidir.³³ Bakmak aynı zamanda gözetmek ve ilgilenmek anlamına gelmektedir. İbnü'l-Mübârek, bunun siyasi işlerde de gerekli olduğunu bize göstermektedir. İlgili rivayet şu şekildedir:

Süfyân es-Sevrî: Bir topluluk, Ömer b. Abdülazîz'e r., kendilerine aracılık etmesi için geldiler ve akrabalıklarını hatırlattılar. Ömer: 'Peki' dedi. Sonra ihtiyaçlarını anlattılar. Ömer 'Olabilir' buyurdu. Bunun üzerine insanlar, 'Bundan hayır yok' der gibi ümitsiz bir şekilde gittiler. Ömer, arkalarından hemen ihtiyaçlarını yerine getirdi.³⁴

Oysa ailelerin siyaseten gözetilmesi ve akrabalık sebebiyle işlerin görülmesi her zaman hoşgörü ile karşılanmaz, ahlaki bir tutum olarak kabul edilmez.

³² Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 875, s. 224.

³³ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik*, c. II, nr. 861, s. 8.

³⁴ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 381, s. 90.

Kitabü'z-Zühd'de evlilik hem bir sünnettir hem de onun geciktirilmemesi gerekir. Evlilik ertelenebilir bir şey olmayıp zamanı gelince ihmal edilemez. İbnü'l-Mübârek'e göre İslam'da vakti geldiği zaman üç şeyin vakti geciktirilemez. Bunlardan birisi ise kendisine rağbet edildiği vakit bakirenin evlendirilmesi gelmektedir.³⁵

Zühd için evlilik ve cinsellikle ilgisini kesen evrensel mistik akımlara nazaran İbnü'l-Mübârek'in zühd tasavvuru, zühdün bu konudaki güçlü iddiasını temel dindarlık zeminine çekmiştir. *Kitabü'z-Zühd*'de Hz. Peygamber'in ailesi ile ilgilendiği ve basit bir hayat sürdürdüğüne dair rivayetler yer alır. Örneğin, eserin sekizinci bölümünde Peygamber'in gününü nasıl geçirdiğine dair bir soruya Hz. Âişe r. şu cevabı vermiştir: “*O, ailesinin işleriyle ilgilenirdi. Namaz vakti geldiğinde mescide çıkardı.*”³⁶ Bu rivayet erken dönem tasavvufunun riyazet teorisini anlamayı zorlaştırarak, sûfîlerin riyazetlerinin ve aşırı dindarlıklarının sünnet ile irtibatını zayıflatmaktadır.

Abdullah b. Mübârek'in hocası olduğunu bildiğimiz Süfyân-ı Sevrî'nin zühd-evlilik problemine vakıf olmaması mümkün değildir. Sevrî, tartışmanın önünü kesmek için değil evliliğin, çok sayıda kadına sahip olmanın dünyevi görülmemesi gerektiğini düşünür. Bunun böyle olmaması durumunda dört eşi ve dokuz cariyesi olan Hz. Ali r. nasıl zâhid olarak isimlendirilir.³⁷

İbnü'l-Mübârek'e göre zühd ve dindarlık, sûfîlerin anladığı gibi çöllerde yaşanan bir şey değil idi. Zühd, hayatın içinde günlük ibadetlerin ve aile dahil toplumsal vazifelerin eksiksiz yerine getirilmesinden ibarettir. Aktarmış olduğu bir rivayette Hz. Peygamber, evliliğe sırt çevirmiş ve eşini ihmal eden bir sahabeyi sert bir şekilde uyarmaktadır:

Ca'd b. Hubeyra'dan r.: “Osman b. Maz'ûn r., yolculuk yapıp yapmayacağını denemek istedi. Geceleri namaz kılarak, gündüzleri oruç tutarak seyahat etmeye başladı. Böyle ibadet etmeye başladı. Nihayet, eşini boya, koku sürme altında unuttu. Nebi'nin s. eşlerinden biri, Osman'ın r. eşinin yanına girdi ve ‘Sana ne olmuş böyle, kocası yanında olmayan kadın gibisin?’ diye sordu. Kadın ‘Ben, kocası yanında olmayan kadın gibi görüyorum. Bunun altında ne yattığını biliyorum. Rasulullah s. gelince, bunu ona bildireceğim.’ dedi. Rasulullah s., bunun altında ne yattığını anladı. Ashabından birini

³⁵ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. II, nr. 1400, s. 338-339.

³⁶ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 978, s. 262.

³⁷ Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf: Avârifü'l-Meârif*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2016, s. 223.

Osman b. Maz'ûn'a r. gönderip çağırttı. Ona 'Sen bizim iman ettiğimiz şeye iman etmiyor musun?' diye sordu. Osman r. 'Elbette, ey Allahın nebisi! Annem ve babam sana feda olsun ey Allah'ın Rasulü!' dedi. Rasulullah s. 'Eğer bizim iman ettiğimiz şeye iman ediyorsan, sen bizim yolumuzu izle!' buyurdu.³⁸

Rivayette Peygamber, eşini terk eden sahabeyi nebevi yola davet etmektedir. Aynı zamanda Peygamber'in getirmiş olduğu mesaja göre iman eden birisi cinsel perhiz ile ilahi mesajdan uzaklaşmaktadır. Böylece Peygamber'in eşleri ile ilişkisi sadece dünyevi değil uhrevi bir boyuta taşınmıştır. Peygamber'in kendisine ölümün kolay gelmesinin ona eşlerinin de cennette olduğunun gösterilmesi üzerine gerçekleştiği aktarılmaktadır.³⁹ Görüldüğü üzere İbnü'l-Mübârek, Peygamber örneği üzerinden evliliği ahirete taşıyarak ebediliğini tesis etme yoluyla evliliğin kendisini vazgeçilemez bir sünnet hâline getirmeye çalışır. Oysa Hücvîrî, evliliğin terk edilemez bir ibadet şeklini almasının sonradan ortaya çıktığını belirtir. Onun ifadelerine göre muhaddisler, evliliği sünnet kisvesi altına sokarak öne çıkarmışlardır:

Heva ve hevesinizin kadına daha çok meyletmesinin bir gereği olarak, tarafınızdan daha çok sevilen bir şeyi, onun tarafından da sevilir hale getirdiniz, öyle gösterdiniz. Elli sene heva ve hevesine tabi olan bir kimsenin, sünnete tabi olduğunu zannetmesi imkânsız ve bâtıl olan şeylerdendir.⁴⁰

Abdullah b. Mübârek'in evlilik hakkındaki düşünceleri zühdün ticaret ve mal ile ilişkisini de etkilemiş olmalıdır. Hasan Basrî'den aktarmış olduğu dua şöyledir: "*İslam için Allah'a hamdolsun! Kur'ân için Allah'a hamdolsun! Muhammed s. için Allah'a hamdolsun! Aile ve mal için Allah'a hamdolsun! Afiyet için Allah'a hamdolsun!*"⁴¹ Bu rivayete göre aile sahibi olmak ile mal kazanmanın birbiriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır ve bütün bunlar Allah'a şükretmek için birer vesiledir. Sonuç olarak İbnü'l-Mübârek, rivayet yöntemi doğrultusunda evlilik ve bekarlığı tercih konusunda da sünnet merkezli bir zühd inşa etmeye çalışmakta idi.

³⁸ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı**, nr. 1103, s. 295-296.

³⁹ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik**, c. II, nr. 1076, s. 148.

⁴⁰ Hücvîrî, **Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, s. 424.

⁴¹ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z- Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı**, nr. 1040, s. 278-279.

3. SEYAHATİN YERİNE CİHAD

Abdullah b. Mübârek'i sûfi-zâhidlerden belki de en çok ayıran konu, inzivalarının beraberinde getirdiği cihada karşı tutumları idi. Sosyal hayata karşı benimsedikleri pasif tutum, cihad gibi toplumsal sorumlulukları ihmal etmelerine de sebep oluyordu. Nitekim sûfi-zâhidler, nefisle mücâhedelerinden büyük kahramanlığın, ondan daha üstün bir cihadın mümkün olmadığını düşünmekte idiler.⁴² Asıl cihad, nefse karşı yürütülen cihad olmalıydı. Sehl et-Tüsterî, bir ihtiyarın savaş hakkında kendisine soru sorması üzerine “*Mal ilimdir, kuvvet niyettir, cihad nefse karşı cihaddır/mücadeledir.*”⁴³ şeklinde cevap vermiştir. Kimi sûfi-zâhidler ise bizzat cihadı değil, cihadın getirdiği ganimet gibi sonuçları eleştirmektedirler. İbnü'l-Mübârek ise hem cihadın kendisine hem de ganimete karşı değildi. Cihad hakkındaki görüşleri incelendiğinde fetih yoluyla ele geçirilen arazi ve malların savaşa katılanlar arasında taksim edilmesini savunduğu görülür.⁴⁴ Ganimet ve ganimetin taksimini önemli bulması sebebiyle erken dönem sûfiler ile çatışmaktadır. İbnü'l-Mübârek, ganimeti Allah tarafından ihsan edilmiş, onun düşmanlarına karşı Peygamber'e verilmiş önemli nimetlerden biri olarak saymaktadır.⁴⁵ Cihad da ganimet gibi zühdün bir parçası hâline gelmelidir. Sûfi-zâhidlerin savaşa karşı pasif tutumlarının önüne geçebilmek adına İbnü'l-Mübârek, eserinde cihadın ikamesi için rivayetler zikretmiştir. *Kitabü'z-Zühd*'de Peygamber'in dinin savaşlar ile yayılacağını haber verdiği çok sayıda rivayet vardır.⁴⁶

Abdullah b. Mübârek, cihad veya hadis tedvini için olmayan seferin önünü kesmek istiyordu. “Gösteriş ve kendini beğenmenin kınanması” olarak isimlendirdiği bâb başlığı altında bir rivayet şu şekildedir:

Şüphesiz Allah Teala, elçilerine emrettiği şeyi, müminlere de emretti ve “Ey elçiler, temiz olan şeylerden yiyiniz ve salih amel işleyiniz”⁴⁷, “Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin.”⁴⁸ buyurdu. Ebû Hureyre: “Rasul, uzun bir sefere çıkan, saç-baş karışık, toza bulanmış, yediği haram, giydiği haram olduğu

⁴² Böwering, “Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler”, s. 370.

⁴³ İsmail Kurt, “Hakâiku't-tefsîr Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları”, **TİD: Trabzon İlahiyat Dergisi**, c. VIII, nr. 1, 2021, s. 115.

⁴⁴ Hacı Bayram Başer, “Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, s. 61.

⁴⁵ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. II, nr. 1616, s. 488.

⁴⁶ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 450, s. 307-308.

⁴⁷ Mü'min, 5/7

⁴⁸ Bakara, 2/172.

halde ellerini göğsüne kaldırıp ‘Ya Rabbi! Ya Rabbi!’ diyen bir adamı zikredip, ‘Böylesine duası nasıl kabul edilir!’ buyurdu.⁴⁹

İbnü’l Mübârek ibadetler ile sınırlı bir zühd öğretisi geliştirmeye çalışmış gibidir. Seçtiği rivayetlerde seyahatin yerine cihadı konumlandırmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber’den aktarmış olduğu bir rivayette “Şüphesiz ümmetimin seyahati, Allah yolunda cihaddır.” buyrulmaktadır.⁵⁰ Seyahat ve cihadın ikisi de şehri terk etmeyi gerektirir. Fakat birinde topluluğa sırt çevrilirken diğerinde toplumun müdafaası söz konusudur. Faziletli olan seyahat, cihad gibi sünnete veya hadis toplamak gibi bir faydaya hizmet etmelidir.⁵¹ Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi dindarlık ile cihad bir bütün olarak telakki edilmektedir. İbn Mübârek, erken dönem sûfilerden Fudayl b. İyâz’ı bu konuda sert bir şekilde eleştirmiş; hatta ona karşı bir şiir kaleme almıştır.⁵² İnzivaya çekilmenin kolaycılık olduğunu düşünen İbnü’l-Mübârek, cihada katılmayan Fudayl b. İyâz’a şöyle der: “*Sen gözyaşı akıtarak yanağını kınalarken biz ise kanlarımızla boğazlarımızı kınalıyoruz. Misk kokusu sizin olsun bize ise at nallarının şakırtısı, toz ve dumanı yeter.*”⁵³

Abdullah b. Mübârek için İslam’da en büyük ibadet cihaddır. O, cihadı takvanın eş anlamlısı kabul etmiş ve İslam ruhbanîyetinin kendisi olarak nitelendirmiştir.⁵⁴ Cihada katılmamayı kötü bir ahlak olarak vassfetmektedir. İbnü’l-Mübârek’e göre gafiller içinde Allah’ı ananlar, savaştan kaçanların arkasında savaşımlar gibidir.⁵⁵ Sahabeyi savaşa ve düşmanlara karşı korkusuz oldukları için takdir etmiştir.⁵⁶ Savaş alanında birbirlerini koruduklarına ve kardeşlerinin hayatlarını kendi canlarına tercih ettiklerine dair rivayetler aktarır.⁵⁷ Dinin direği ve en önemli ibadet olan namazın yanında cennete girilecek diğer kapı cihad kapısıdır.⁵⁸ Sonuç olarak ortaya koymuş olduğu zühd tasavvurunda cihad olmazsa olmaz bir konuma yerleşmiştir.

⁴⁹ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu’z- Zühd ve’r-Rekâik: Zühd Kitabı**, nr. 456, s. 106.

⁵⁰ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 844, s. 213.

⁵¹ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu’z- Zühd ve’r-Rekâik**, c. I, nr. 1178, s. 205.

⁵² Akdağ, Eyyup, “Fudayl b İyâd Hayatı Tasavvufi görüşleri”, **ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi**, c. LI, 2019, s. 312.

⁵³ Akdağ, Eyyup, **a.g.e.**, s. 312.

⁵⁴ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu’z- Zühd ve’r-Rekâik**, c. I, nr. 839, s. 550-551.

⁵⁵ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 357, s. 253-254.

⁵⁶ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 523, s. 360.

⁵⁷ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 524, s. 360-361.

⁵⁸ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. II, nr. 1325, s. 291.

4. TİCARET VE KESBE YÖNLENDİRME

Sûfî-zâhidleri diğer zühhd anlayışlarından ayıran bir nokta da benimsedikleri tevekkül anlayışları idi. Sadece dünya malı için çalışmayı değil, çalışmanın bizzat kendisini tevekküle aykırı görüyorlardı. Kendileri çöl bitkileri ile geçiniyor ya da geçimlerini dilenerek sağlıyorlardı.⁵⁹ Ticareti hor gören sûfilerin aksine İbnü'l-Mübârek, ölçülü bir ticaret anlayışını savunmaktadır. Hocası Süfyân-ı Sevrî ve İbnü'l-Mübârek birer tüccar idi. İki de ticareti ve mal edinmeyi tamamen reddeden bir ahlak öğretisine karşıydılar.⁶⁰ İbnü'l-Mübârek'in kesb hakkındaki düşüncesi, bireysel zühde karşı toplumsal hayatın içindeki zühhd fikri ile yakından ilintilidir. Ticaretin ve mülkün reddedildiği bir toplumun kendisini geliştirmesi ve hayatta kalması mümkün değildir. Bu gibi sebeplerden dolayı İbnü'l-Mübârek, *Kitabü'z-Zühhd*'ünde aktardığı rivayetlerle orta yollu bir kesb öğretisi inşa etmeye çalışmıştır. Dünya ve ahiret birleştirilip tek hedef hâline getirilmiştir.⁶¹ Malın veya ticaretin kendisi yasaklanmış bir şey olamaz. Eserinde bu konuyu aydınlığa çıkaran bir rivayet şöyledir: “*Ya Hâkim! Kuşkusuz bu mal yeşil sebze gibidir, tatlıdır. Kim onu nefsin cömertliğiyle alacak olursa, ona bereketli olur. Kim de onu nefsin hırsıyla alacak olursa, onda ona bereket verilmez.*”⁶² Rivayette gördüğümüz gibi mühim olan, kişinin paraya karşı tutumudur. Malın mülkün kendisi asla kötü olamayacağı gibi insan onu hayır yolunda kullanarak büyük mükâfatlar elde edebilir. Nitekim Abdullah b. Mübârek için de para kazanmanın motivasyonu bu olmuştur. Kendisini, “Sen bize zühdü, yani az ile yetinmeyi emrediyorsun. Oysa görüyorum ki sen Horasan'dan Harem bölgesine mallar getiriyorsun, bu nedir?” diyerek eleştiren Fudayl b. İyâz'a, İbnü'l-Mübârek şöyle cevap vermiştir: “Ben bu ticareti geçimimi sağlamak, ikramda bulunmak ve Rabb'ime itaat etmek için yapıyorum, başka gayem yoktur.”⁶³

Abdullah b. Mübârek, ticareti mutlak manada reddetmediği gibi salt para kazanma hakkında da kötü konuşmaz. Onun için hayra giden yol, zenginlikten geçmektedir. İbnü'l-Mübârek'in fikrini şu rivayette net bir şekilde görmekteyiz:

⁵⁹ Adanır-Salihoğlu, *İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiyesi Yöntemi Olarak Açlık*, s. 29.

⁶⁰ Feryal, Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunni Scholasticism “Abdallâh b. Al-Mubârak and the Formation of Sunni Identity in the Second Islamic Century”*, s. 140.

⁶¹ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühhd ve'r-Rekâik*, c. II, nr. 857, s. 6.

⁶² Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühhd ve'r-Rekâik: Zühhd Kitabı*, nr. 502, s. 121-122.

⁶³ Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, thk. Mustafa Ata, Darü'l-Kütüb'i-İlmiyye, Beyrut, 2011 c. XI, s. 388.

Ümmetim, üç sınıf olacak: Birinci sınıf, kendilerini ahirete götürecektir kadar hariç, ne malın çoğunu sever, ne de az olsun, çok olsun malı biriktirmeyi sever. İkinci sınıfa gelince, mal toplamayı ve malın çokluğunu severler. Onunla akrabalarına, yetimlere ve miskinlere ilgi gösterirler. Onunla haccederler ve Allah yolunda harcarlar. Onlardan birinin taşı dişlemesi, ona, kötü mal kazanmaktan daha sevgilidir. Üçüncü sınıfa gelince, onlar mal toplamayı ve malın çokluğunu severler. Kazandıklarının nereden geldiğine aldırılmazlar. Kendilerini kınamayanlar da işte onlardır!⁶⁴

Bu rivayetle İbnü'l-Mübârek, malın çokluğundan hoşlanmayı zühde aykırı bulmamaktadır. Bu ise kurumsallaşma öncesi tasavvufun zühd tasavvuru ile tamamen zıttır. Nitekim bu topluluk, sadece çalışmayı değil aynı zamanda malı toplamayı ve biriktirmeyi de sevmektedir. Zühd, evrensel anlamıyla dünyevileşme ve dünyalık şeylerden hoşlanmama hedefi gütmektir.⁶⁵ İbnü'l-Mübârek için ise anahtar kelime infaktır. Malın kendisi talep edilirken eğer hedef o malı hayır yolunda kullanmak ise çalışmak ve kazanmak da bir ibadete dönüşür. Yapılan yardımın çokluğu önemli değildir; bir hurma tanesi bile olsa kul kazandığı paradan sadaka vermelidir.⁶⁶

İnfaka teşvik ile alakalı olarak *Kitabü'z-Zühd*'de borç ve sadaka konusu oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Nitekim Müslümanlar arasında maddi konuda yardımlaşma, Allah'ın en çok beğendiği amellerden biridir. İbnü'l-Mübârek'e göre Allah katında amellerin en beğenileni, insanlara maddi yardım ederek onların ihtiyaçlarını gidermek; borçlarını kapatmak ve onlara ikramlarda bulunmaktır.⁶⁷ İbnü'l-Mübârek, aynı zamanda eserinde sadaka ve borç vermenin faziletlerini sıralarken hangisinin daha efdal olduğunu belirtmiştir. O, borcun unutulup sadakaya dönüştürülmesinden önce borçluya zaman verip onu borç olarak bırakmanın daha iyi olduğunu belirtir. Eserde bu rivayet şu şekilde geçmektedir:

Benim bir adama bir dinar borç vermem, verdiğimin yanında kalması, sonra onu başka birisine borç vermem, bana o parayı sadaka olarak vermemden daha sevimlidir. Çünkü sadakanın sevabı, ancak verdiğin zaman sana yazılır. Bu borcun sevabı ise borçlunun yanında kaldığı sürece sana yazılır.⁶⁸

⁶⁴ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 775, s. 196.

⁶⁵ Leah, Kinberg, "What Is Meant by Zuhd".

⁶⁶ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 650, s. 441.

⁶⁷ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 683, s. 459.

⁶⁸ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 770, s. 194.

Bu şekilde hem para kazanıp hem de sevap kazanmanın yolu bulunmuş olur. İbnü'l-Mübârek'in ticaret konusundaki zühd tasavvurunu belki de en iyi ortaya koyan rivayetlerden biri de şudur: “*Ey insanlar! Yüksekteki el, alçaktaki elden hayırlıdır. Geçimiyle mükellef olduklarından, annenden, babandan, kız kardeşinden, kardeşinden, sonra yakından başla!*”⁶⁹ Yardımda bulunan Müslüman, yardım edilen kişiden daha yüksek konumlandırılmıştır. Bu ise zengin, hayırsever bir Müslüman'ı yoksul bir Müslüman'dan daha dindar yapmaktadır. Veren elin daha üstün olduğunu kabul edersek ticaret ile uğraşan bir Müslüman, gezgin bir sûfiden daha takva sahibi demektir. Ayrıca, bu rivayete göre İbnü'l-Mübârek'in yapılan yardım kadar, yardımın kime yapıldığını da önemli gördüğü de anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Mübârek'e göre hayırseverler her zaman akrabalarına ve ailelerine öncelik vermelidir. İbnü'l-Mübârek, miskin dediği bir topluma infak yapılmasını pek hoş karşılamamıştır. Nitekim kişinin bir kardeşine on dirhem vermesi, bir miskine onun yüz katını tasadduk etmesinden Allah'a daha sevimli geldiğine dair rivayet bunu gösterir.⁷⁰ İbnü'l-Mübârek, aynı zamanda insanların kendilerine ikramda bulunmaları için topluma karşı çok dindar gözüken kişilere yardım edilmemesi gerektiğini de düşünür.⁷¹ Kişi öncelikle çevresinden yükümlüdür. Komşusu açken geceyi tok geçirmemek gerekir.⁷² Kişinin ailesini ihmal edip yabancılara sadaka vermesi yasaklanmıştır. Mutlaka ailesine kazandığı paranın bir kısmını getirmek zorundadır.⁷³ Haset ne kadar yasaklanmış olsa da çalışan ve kazandığı mal ile sıla-i rahim yapan kişiye gıpta edilmesi caiz görülmüştür.⁷⁴

Kitabü'z-Zühd'e göre kazancın helal olmasının yolu ticaret ile elde edilmiş olması idi. Bu rivayet, tasavvuf literatüründe ashabın dahi dünyevileştiğine verilen örneklerden birisidir. Rivayette sahabelerin dindarlıklarından etkilenmek için onları ziyarete gelen tâbiünden bir zâhid, Abdurahman b. Avf'ı dünya işleri için koştururken görür.⁷⁵ Abdullah b. Mübârek, bu rivayeti aktardığında, sanki ashabın otoritesini zedeleyecek bir rivayet zikrettiği şeklinde bir izlenim bırakırken yapmak istediği bir sonraki rivayette anlaşılmaktadır. Takip eden rivayete göre Abdurahman b. Avf, çok mal sahibiyken malının çoğunu tasadduk etmektedir. Aynı

⁶⁹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, nr. 1162, s. 311-312.

⁷⁰ Abdullah b. Mübârek, **Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik**, c. I, nr. 747, s. 496.

⁷¹ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 192, s. 150-151.

⁷² Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 780, s. 516-517.

⁷³ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. II, nr. 861, s. 8.

⁷⁴ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. II, nr. 1201-1202, s. 219.

⁷⁵ Abdullah b. Mübârek, **a.g.e.**, c. I, nr. 518, s. 356.

zamanda İbnü'l-Mübârek, rivayetin sonunda çok önemli bir cümle eklemektedir: “*Malın hepsi ticarettendi.*”⁷⁶ Rivayetin bu kısmı, İbnü'l-Mübârek'in kesb konusunda önemli gördüğü ikinci noktayı göstermektedir. Eğer kul, parayı ticaret ile çalışarak kazanmış ise bu helaldir ve kişinin bu paraya sahip olması en doğal hakkıdır.

Kitabü'z-Zühd'de zenginlik kötü olarak görülmez, bilakis Müslüman'ın talep edebileceği ve bunun yanında salih kullara Allah'ın ihsan edeceği bir ödül hâline getirilmiştir. Eserde ilgili bir rivayet şu şekildedir: “*Kimin niyeti ve en çok önem verdiği şey ahiret olursa, Allah, onun zenginliğini içine koyar, işini ve malını bir araya getirir.*”⁷⁷ Allah, malın ve mülkün kendisini talep etmeyen kullarına bol bol ihsan eder. Bunun yanında zenginliğin, Allah'tan bir mükâfat şeklinde olması, zenginliği sûfî-zâhidlerde olduğu gibi zühde aykırı bir şey olmaktan çıkarır. Müslüman helal bir kazançtan infakta bulunursa Allah o sadakaları kulların bir tay besleyip büyüttüğü gibi büyütür.⁷⁸

Abdullah b. Mübârek için önemli olan hususlardan bir diğeri malın çokluğundan veya azlığından ziyade helal yoldan kazanılmasıdır.⁷⁹ Kazancını helal yoldan elde etmeyene imrenmek hoş karşılanmamış,⁸⁰ malı haram yollardan veya günah tehlikesi olan bir yoldan elde etmek ise yasaklanmıştır.⁸¹ İbnü'l-Mübârek'in konuya verdiği önem, *Kitabü'z-Zühd*'de “Helalinden Rızık Arama” şeklinde müstakil bir bâb açmasından da anlaşılmaktadır.⁸² Bu bölümde ticaret gibi helal yoldan elde edilmiş kazancın önemi üzerinde durulmaktadır. Diğer yandan, tartışmayı helal ve haram kavramları çerçevesinde ele alması, Abdullah b. Mübârek'in normatif geleneğe yakınlığını göstermektedir. Bu bölümde dikkat çeken başka bir nokta, sûfî-zâhidler ticaret ve mal biriktirmeye karşı mutlak bir zühd benimserken İbnü'l-Mübârek'in, bunu makul bir seviyeye indirerek israfın ve lüksün reddedilmesi şeklinde ele almasıdır. Nitekim bunun için ayrı bir bâb açmıştır: “Dünyada bolluk ve refah içinde olmanın kınanması.”⁸³

⁷⁶ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 519, s. 129.

⁷⁷ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, nr. 777, s. 196.

⁷⁸ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 647, s. 438-439.

⁷⁹ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 471, s. 322-323.

⁸⁰ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 623, s. 425-426.

⁸¹ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 624, s. 426-427.

⁸² Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, s. 147.

⁸³ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, s. 191.

Sûfî-zâhidlerin ayırt edici özelliklerinden birisi olan açlığı bir riyazet olarak benimsemelerinin de İbnü'l-Mübârek'te mevcut olduğunu söyleyemeyiz. *Kitabü'z-Zühd*'de yeme, içme ve kişinin kıyafetlere sahip olması hor görülmemiştir. Onun hor gördüğü şey, israf yani yemekte fazlalık ve giyim kuşamda lükse kaçmaktır.⁸⁴ Hadis kaynaklarında aktarıldığı üzere yemek yememek değil, karnını tam doyurmamak sünnete uygun olandır.⁸⁵ İbnü'l-Mübârek, yemek konusunda şartları şöyle sıralar: “*Yemekte şu dört şey bulunursa yemeğin her şeyi tamamlanmış olur. I. Aslı helal olursa, II. Allah'ın ismi anılırsa, III. Üzerinde çok el bulunursa, IV. Bittiğinde de Allah'a hamd edilirse.*”⁸⁶ Bunların yanında İbnü'l-Mübârek'e göre yağlı gıdaların da çok fazla tüketilmemesi gerekir.⁸⁷ Unun kendisi hoş karşılanırken unun elenerek yenmesi zühde pek uymaz.⁸⁸ Bu örnekler, İbnü'l-Mübârek'in zühdü refaha karşı zühd şeklinde anladığının örnekleridir. *Kitabü'z-Zühd*'de ata binen Müslümanlar hor görülürken İbnü'l-Mübârek onları yayan yürümedikleri için değil deveye binmedikleri için eleştirmiştir.⁸⁹ Bunun gibi çok yemeğin yanında ışığın çok kullanılması da hoş karşılanmamıştır.⁹⁰ Aynı zamanda çok yatmak ve hamama çok gitmek gibi nimetlerde fazlalığa düşmekten sakınılması gerekmektedir.⁹¹ Aktarmış olduğu rivayetlerden anlaşılan, İbnü'l-Mübârek'in nimetlerden tamamen uzak durmaya değil lüks bir hayata karşı olduğudur.⁹² Nitekim kul, bu dünya içinde hâlâ yaşamak zorundadır. Müslüman, dünyanın hayırları içinde olduğu vakit insanların en hayırlısı olmaya devam etmektedir.⁹³

⁸⁴ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 591, s. 408.

⁸⁵ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 604, s. 415.

⁸⁶ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik: Zühd Kitabı*, nr. 608, s. 152.

⁸⁷ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, c. I, nr. 579, s. 397-400.

⁸⁸ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 581, s. 400.

⁸⁹ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 583, s. 401.

⁹⁰ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 758, s. 502-503.

⁹¹ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 758, s. 502-503.

⁹² Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 574, s.393-394, nr. 578, s. 396-397. c. II, nr. 1181, s. 207-208.

⁹³ Abdullah b. Mübârek, *a.g.e.*, c. I, nr. 575, s. 394.

SONUÇ

Erken dönemde Müslümanlar arasındaki zühd tartışmasını araştırdığımız bu çalışmada hicri ikinci yüzyılda yaşayan Abdullah b. Mübârek'in zühd tasavvurunu tespit etmeye çalıştık. Araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız sonuç, İbnü'l-Mübârek'in muhaddis-zâhidler olarak isimlendirdiğimiz normatif geleneğe mensup olduğu ve bu gelenek doğrultusunda bir zühd tasavvuruna sahip olduğudur. Telif etmiş olduğu *Kitabü'z-Zühd*'ün ana muhatabı ise sûfi-zâhidlerdir. Tasavvufun bir din bilimi hâline gelmeden önce tasavvuf içinde ibâhî ve heretik kabul edilen fırkalar ve kişilerin varlığı, erken dönemde İbnü'l-Mübârek gibi normatif geleneğe mensup âlimlerin tepkisini uyandırmış gözüküyor. Bunun neticesinde bu âlimler, farklı alanlarda oluşturdukları hadis ve sünnet merkezli bakış açılarını, zühd ve ahlak konularına da yansıtmışlardır. Hicri ikinci asırda yaşayan ve normatif gelenekten ayrışmaları sebebiyle heretik kabul edilen gezgin zâhid ve mistiklerin, *Kitabü'z-Zühd* literatürünün oluşumuna sebep olduğu anlaşılmaktadır. Abdullah b. Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ü bu literatürün ilk örneklerindendir. İbnü'l-Mübârek, bu telifiyle sünnet merkezli bir zühd düşüncesi inşa etmek ve sünnet sınırları içinde kabul etmediği zâhidliğin önünü kesmek istemiştir. Sûfi-zâhidlere karşı telif etmiş olduğu *Kitabü'z-Zühd*'ü muhaddis olması sebebiyle rivayet yöntemi ile ele almıştır. Eserin rivayet yöntemi üzerinden telif edilmiş olması, kitabın sahip olduğu eleştirel yönteminin ve eleştirel iddiasının gizli kalmasını sağlamıştır. Kitabında zikrettiği rivayetler ve bunları bâblar altında tasnif etmesi, rivayet yöntemi üzerinden yazılmış bir hadis kitabının bazı hedefler doğrultusunda tasarlanmış bir telif biçimi olduğunu gösteriyor.

Abdullah b. Mübârek'in itiraz ettiği zühd düşüncesini görebilmek adına birinci bölümde onun yaşadığı dönemdeki sûfi-zâhidlerin ayırt edici özelliklerini tespit etmeye çalıştık. Tezin dayandığı problematiği ele aldığımız bu bölümde muhaddis-zâhidler ile sûfi-zâhidlerin arasındaki çatışmanın sınırları çizildi. Temel Müslüman dindarlığından ayrışan sûfilerin benimsemiş oldukları zühd tasavvurları, onları müstakil bir topluluk hâline getiren özelliklerdir. Sûfi-zâhidlerin benimsemiş oldukları bu ayırt edici riyazetler ortaya konularak İbnü'l-Mübârek'in sûfi-zâhidler ile çatıştığı noktalar tespit edildi.

İkinci bölümde ise İbnü'l-Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ündeki zühd anlayışı araştırıldı. İbnü'l-Mübârek'in sûfi-zâhidler ile çatıştığı noktanın temeli, sûfilerin benimsedikleri riyazetlerine dayanıyordu. Riyazetin yerine ibadetin ikamet edilmesi ile heretik kabul edilen uygulamalar sünnet kaynaklı ibadetler ile değiştirilmiştir. Eserde salt bir açlık, cinsel perhiz veya inzivaya teşvik eden rivayetlerin yer almaması bu yüzdendir. İbnü'l-Mübârek'in zühd

anlayışı sâlih ameller, farz olan namaz ve oruç gibi ibadetler ile sınırlandırılmıştır. Diğer önemli bir husus, bu ibadetlerle birlikte tasavvufun ana iddiası olan ve tasavvufu bir bilim hâline getiren marifet düşüncesinin yer almamasıdır. Uzun riyazetleri neticesinde marifeti hedefleyen sûfî-zâhidlerin aksine İbnü'l-Mübârek marifeti ahirete ertelemiştir. Sonraki asırlarda ortaya çıkacak olan velayet-nübüvvet tartışmalarının temelinde tasavvufun bu marifet iddiası yatmaktadır. Marifetin ahirete tehiri, tasavvufi öğretilerle uyuşmaz. Bu nedenle İbnü'l-Mübârek'in zühd tasavvuru ibadetlerin teşviki için uygun bir zemin hazırlamanın ötesine geçmiyor gibi görünmektedir.

Son bölümde zühd tartışmalarının neticeleri tespit edilmiştir. Abdullah b. Mübârek'in savunduğu zühdün sonuçları en temelde toplumsal hayatın içinde bir zühd idi. Heretik akımların önünü kesmek, sünnet dışı uygulamaları kontrol altına almak ve sünnet merkezli bir zühd anlayışı inşa etmenin en önemli noktası burada yatıyordu. Bu doğrultuda sûfilerin benimsemiş oldukları bireysel inzivalar ve hedefsiz seyahatler engellenmiştir. Bunun yerine İbnü'l-Mübârek, toplumsal ibadetlerin ve sorumlulukların ön planda olduğu bir dindarlık ortaya koymuştur. *Kitabü'z-Zühd*'de kişi toplumdan sorumludur ve kişinin kurtuluşu ancak bir cemaat içinde olabilir; namaz gibi ibadetler mescitlerde eda edilmelidir. Bu husus ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, mescitler ve evler gibi toplumsal alanlarda riayet edilmesi gereken edepler ve görgü kuralları zikredilmiştir. Gezgin zâhidlerin uygulamaları sünnete aykırı kabul edilerek seyahat yasaklanmış, seyahatin yerine cihad ikame edilmiştir. Toplumsal hayatın içinde inşa edilen yeni zühd düşüncesinde cihad vazgeçilmez ilkelerdendir. Nitekim bir toplumun müdafaası ve devamlılığı için cihad elzemdir. Evlilik ve aile hayatı da zühdün vazgeçilmez ilkelerindendir. Zühdün gerçekleşeceği en önemli kurum ailedir. Toplumsal hayatın bu kadar ön planda tutulması ve kurtuluşun buna bağlı kılınmasıyla inziva ve gezgin olmak değersizleştirilmiş, ticaretin ve helal kazancın ibadete dönüştürülmesi ile yoksulluk ve miskinlik anlamsızlaştırılmıştır.

Abdullah b. Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'ünde farklı muhataplar mevcut ise de sûfî-zâhidler esas muhatapları oluşturmaktaydı. *Kitabü'z-Zühd*'deki bu tez çalışması çerçevesinde tespit ettiğimiz öne çıkan vurgular, İbnü'l-Mübârek'in kitaptaki rivayetleri öncelikle hicri ikinci asırdaki sûfî-zâhidlerin zühd anlayışını eleştirmeye ve tashihe yönelik olarak bir araya getirdiğini göstermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî ile tasavvuf dilinin Sünni paradigmaya yaklaştırıldığı tespiti göz önünde bulundurulursa İbnü'l-Mübârek'in kitabının, bu yaklaşımın erken bir örneği olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla tasavvufa karşı Sünni eleştiri

ilk kez İbnü'l-Mübârek tarafından yapılmıştır diyebiliriz. Kitabü'z-zühd literatürü üzerinde yapılacak çalışmalarda bu hususun dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz.

İbnü'l-Mübârek'in *Kitabü'z-Zühd*'de ortaya koyduğu zühd tasavvuru aynı zamanda, Sünni tasavvuf literatürünün heretik kabul edilen görüşleri dönüştürme gayretleri ile de ortak bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple İbnü'l-Mübârek'in zühd telakkisi kurumsallaşma dönemindeki bazı etkili sûfiler ile uyuşmasa da Sünni paradigma ile yazılmış tasavvuf literatürüne rivayet ve yaklaşım kazandırmışa benziyor.



KAYNAKÇA

- Abdullah b. Mübârek: **Kitâbü’z- Zühhd ve’r-Rekâik**, Amman, Dârü’l-Fârûk, thk. Adul Murşid Mâkdisî, 2021.
- Kitâbü’z- Zühhd ve’r-Rekâik: Zühhd Kitabı**, Çev. İshak Doğan, Konya, Armağan Kitaplar, 2006.
- Abdürrezzâk es-San’ânî: **el-Musannef**, thk. Habîbürrahman el-A’zamî, Beyrut, 1972.
- Adanır Salihoglu, Sultan: **İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiyesi Yöntemi Olarak Açlık**, İstanbul, Hayy Kitap Yayınları, 2019.
- Afîfî, Ebu’l-Ala: **Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018.
- Ahmed, b. Hanbel: **Kitabü’z-Zühhd**, thk. Hamid Ahmed et-Tâhir el-Besyunî, Beyrut, 2008.
- Kitabü’z-Zühhd**, Çev. Mehmed Emin İhsanoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
- Akdağ, Eyyup: “Fudayl b. İyâd Hayatı Tasavvufî Görüşleri,” **İLTED: İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, C.LI, 2019, s. 303-326.
- Akyüz, Ali: “Abdürrezzâk es-Sanânî”, **DİA**, C.I, 1988, s. 289-299.
- Andrae, Tor: **İslamische Mystiker**, Stuttgart, W. Kohlhammer GmbH, 1960.
- Arberry, Arthur John: **Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış**, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Aşkar, Mustafa: **Tasavvuf Tarihi Literatürü**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Ateş, Süleyman: **İşari Tefsir Okulu**, İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Bağdadi, Ebû Bekr Hatîb: **Tarihu Bağdad**, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, thk, Mustafa Ata, Beyrut, C.11, 2011, s. 388.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin: **Abdullah ibn Mübârek: İlk Müslüman Türk Âlim, Zâhid ve Gâzisi**, İstanbul, Râğbet Yayınları, 2016.

Başer, Hacı Bayram:

Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

“Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfiler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” Ensar Neşriyat, **Journal of Academic Research in Religious Sciences**, 2020, s. 49-116.

“Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühhdler,” **İslam Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler**, Ed. Ö. Türker, Kübra Bilgin Tiriyaki, İstanbul, Nobel Yayınları, 2016.

“Abdullah b. Mübârek”, **İslâm Düşünce Atlası**, Ed. İbrahim Halil Üçer, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Bedirhan, Muhammed:

Abdülğani Nablusî’nin Vahdet-Vücûd Müdafası, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Bertrand, Alexis:

Ahlâk Felsefesi, Çev. Salih Zeki, Ankara, Akçağ Basım Yayım, 2022.

Böwering, Gerhard:

“Zulme Uğrayan ve İlâhî Suçlanan İlk Sûfiler“, Çev. Abdurrezzak Tek, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, C. XII, No:2, 2003, s. 361-384.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil:

el-Câmiu’s-Sahîh, thk. Yâsîr Han- İmâd el-tiyâr, Damascus, Resalah Publishers, 2017.

Chabbi, Jacqueline:

“Remarques Sur Le Developpement Historique Des Mouvements Ascetiques Et Mystiques Au Khurasan”, **Studia Islamica**, C.XLVI, 1977, s. 5-72.

Christopher, Melchert:

Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum Dindarlık, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

Çağlayan, Harun:

“Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”, **Sistemik Kelam**, Ed. Mehmet Evkuran, Ankara, Bilal Yayınları, 2019, ss. 85-102.

Çubukcu, İbrahim Agâh:

“İbahîlik ve Batınîlik”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XVIII, 1970, s. 67-70.

Demirli, Ekrem:

“Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, Erzurum, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat**

Fakültesi Dergisi, C.XL, 2013, s. 121-142.

“Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci ve Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi”, **Balkan Çalışmalar Dergisi**, C.I, 2021, s. 7-39.

“Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi** C.II, No:4, 2016, s. 1-29.

“"Zahirî" İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı,” **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No:15, 2007, s. 219-244.

Sicistânî, Ebû Dâvûd:

Kitâbü'z-zühd, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim-Ganim Ebû Bilal, Kahire, Dârü'l-mişkat, 1993.

el-İsfahanî, Ebu Nuaym:

Sahabeden Günümüze Allah Dostları, Çev. Said Aykut, Anver Güneç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuat Aydın, İstanbul, Şüle Yayınları, 1995.

el- Mekkî, Ebu Talib:

Kûtu'l-Kulûb: Kalplerin Azağı, Çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Goldziher, İgnaz:

Vorlesungen Über Den İslam, Heidelberg, Carl Winster's Universitätsbuchhandlung, 1910.

Gramlich, Richard:

Weltverzicht: Grundlagen und Weisen İslamischer Askese, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997.

Güngör, Erol:

İslam Tasavvufun Meseleleri, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1984.

Harman, Ömer Faruk:

“Kadın”, **DİA**, C. XXIV, İstanbul, 2001, s. 82-86.

es-Serî, Hennâd b.:

Kitâbü'z-Zühd, thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Daru'l-Hulefa, Kuveyt, 1985.

Kitâbü'z-Zühd: Hadislerle İslamî Hayat, Çev. Musa Akpınar- Faik Akcağaoğlu, İstanbul, Beka Yayıncılık, 2017.

Hücvirî:

Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.

İzmirli, Betül:

“İslâm Düşünce Tarihinde Sûfiler Hakkındaki Tasnif Biçimlerine Yönelik Bir Değerlendirme,”

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ondokuz Mayıs OMUIF, C.XLVII, 2019, s. 449-476.

- Kandemir, Yaşar: “Ahmed b. Hanbel”, **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, C.II, 1989, ss. 75-80.**
- Kartal, Abdullah: “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşa Süreci: Şeri ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf,” **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.XXIV, 2015, s. 149-175.**
- Kelâbâzî: **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2019.**
- Ketenci, Feyza: **Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.**
- Kinberg, Leah: “What is Meant by Zuhd,” **Maisonneuve & Larose Studia Islamica, C.LIX, 1985, s. 27-44.**
- Kırbaçoğlu, M. Hayri: **İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016.**
- Knysh, Alexander: **Tasavvuf Tarihi, Çev. Nurullah Koltaş, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2018.**
- Konur, Himmet: “Sülemî’nin Miḥanü’s-Sûfiyye’si: İnceleme ve Tercüme,” **AKADEMİAR Dergisi, No:VIII, s. 47-62.**
- “Makamlar ve Haller”, **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.IX, s. 319-328.**
- Kremer, Alfred: **Geschichte Der Herrschenden Ideen Des İslams: Der Gottesbegriff Die Prophetie und Staatsidee, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1868.**
- el-Kuşeyrî, Ebü’l-Kāsım Abdülkerim: **Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.**
- Kurt, İsmail: “Hakâiku’t-Tefsîr Bağlamında İlk Sûfilerin Cihad ve Kıtal Ayetlerine Yaklaşımları,” **TİD: Trabzon İlahiyat Dergisi, C.VIII, No.I, 2021, s. 105-138.**
- Küçük, Raşit: “Abdullah b. Mübarek ve Hadis İlmindeki Yeri,” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, No.III, 1985, s. 277-293.**
- “Abdullah b. Mübârek,” **Türkiye Diyanet Vakfı**

İslam Ansiklopedisi, C.I, 1988, s. 122-124.

Malamud, Margaret:

Studies in Early Mysticism in the Near and the Middle East, Oxford, Oneworld Publications, 1995, s. 217-242.

Muhammed Taki, Osmani:

Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı, Çev. Mehmet Özşenel, İstanbul, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Muhâsibî:

Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Harf Yayınları, 2012.

en-Nedîm, Muhammed b. İshak:

El-Fihrist: İlk Dönem İslam Kültür Atlası, Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.

Nicholson, Reynold Alleyne:

Tasavvufun Menşei Problemi, Çev. Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 2004.

Öngören, Reşat:

“Ma'rûf-i Kerhî,” **DİA**, C.XX, 2003, s. 67-68.

Özafşar, Mehmet Emin:

“Zühde ve Rekâik,” **DİA**, C.XLIV, 2013, s. 535-537.

“Vekî b. Cerrâh,” **DİA**, C.XLIII, 2013, s. 8-9.

Özköse, Kadir:

“Zühde ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım,” **CÜİFD: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VI, No:1, 2002, s. 175-194.

Öztürk, Hümeysra:

Abdullah b. Mübarek'in Zühde Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019.

Sağmak, Emrah:

İlk Dönem Sufilerinde Evlilik ve Aile Hayatı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

Salem, Feryal:

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.

Saygın Araz, Tuğba:

Ebû Nasr Es-Serrâc'da Şatahât ve Galatât, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.

Schimmel, Annemarie:

İslam'ın Mistik Boyutları, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012.

Sells, Michael:

Early İslamic Mysticism, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1996.

- Serrâc, Ebû Nasr: **El-Lüma: İslam Tasavvufu**, Çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2016.
- Söylemez, M. Mahfuz: **Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Sühreverdî, Şihabüddin: **Gerçek Tasavvuf: Avârifü'l-Meârif**, Çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand Yayınları, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed: **Sünenu't-Tirmizî**, thk. Yâsîr Han- İmâd el-tiyâr, Damascus, Resalah Publishers, 2017.
- Uludağ, Süleyman: **Uludağ Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2016.
- “Bâyezid-i Bistâmi,” **DİA**, C.5, 1992, s. 238-241.
- Uyar, Mehmet: “Zühhd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü,” **AUİD**, C.XI, 2018. s. 291-311.
- Vekî b. Cerrâh: **Kitâbu'z-Zühhd**, thk. Abdurrahman Abdilcebbâr el-Ferîvâî, Medine, 1984.
- Yılmaz, Hasan Kamil: **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Ahmed Şemseddin, b. Osman b. Kaymaz: **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnaût, Selahaddin Müneccid-İbrahim Ebyâri-Muhammed Es'ad, Beyrut, 1987.