

ZÜHD ÖRNEĞİ İZİNDE TASAVVUFTA KAVRAMLARIN SOMUTTAN SOYUTA DÖNÜŞÜMÜ

Gönderim Tarihi: 28.07.2018

Kabul Tarihi: 10.09.2018

Mehmet Uyar

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Sinop University, Faculty of Theology,

Department of Basic Islamic Studies

Sinop, Turkey

uyarmehmet77@gmail.com

orcid.org/0000-0003-1596-9458

Öz

Tasavvuf hâl ilmidir. Bu nedenle tasavvuf, her şeyden önce yaşanan hayatın tecrübi sahasında asıl anlamını bulur. Bununla birlikte, bir ilim olma sürecinde, bu tecrübi saha da kavramsal düzeyde karşılığını bulmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu kavramlar, sūfînin yaşam ve düşünce kriterlerine göre bir anlam derinliği de kazanmıştır. Bu sayede tasavvuf, kendine has bir dile ve kavramsal zemine kavuşmuştur. Öyle ki bu kavramlar yalnız sūfîlerin anlayacakları bir yapı kazanmış, sūfî olmayanlara da daima meçhul kalacak özel anlamlarla donanmıştır. Fakat her bir kavramın hususi bir anlam kazanması da uzun bir sürecin sonucudur. Zühd Dönemi'nden itibaren, yaklaşık dört yüz yıllık süreç, bir kavramın geçirdiği anlamsal aşamaları göstermesi açısından özellikle önem arz eder. Bu aşamalar, bizim görüşümüze göre somuttan soyuta doğru bir yol takip etmiştir. Makalede, zühd örneği üzerinden, bu anlamsal dönüşüm takip edilmeye çalışılacaktır. Kavramların anlamsal dönüşümlerini takip etmek, tasavvuf tarihinin dönemsel farklarını, sūfî karakterinin ruhsal gelişim sürecini ve tasavvufun teorik düzeydeki açılımının sebeplerini daha iyi analiz edebilmek açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühd, Somut, Soyut, Anlamsal Dönüşüm.

On the Light of Example of Zuhd Transformation of the Concepts from Concrete to Abstract in Sufism

Abstract

Sufism is a situation science. For this reason, before anything else, sufism finds its true meaning in the experiential area of life. However, in the process of becoming a science of theology, this experiential field has also begun to find its counterpart at the conceptual level. Because of that, these concepts have gained a depth of meaning according to sufi's life and thought criteria. In this way, sufism has reached its own

language and conceptual ground. Such that, these concepts have gained a structure that only the sufis can understand; and they have been equipped with special meanings that remain unknown for the non-sufi always. But it is the result of a long period that each concept acquires a specific meaning. From the beginning period on Zühhd, the process of about four hundred years are particular importance in point of showing the semantic stages of a concept. These stages, according to our opinion, have followed a course that proceeded from concrete to abstract. In the article, this semantic transformation will be tried to be followed up on the zuhd example. To follow the semantic transformations of concepts is important in terms of better analyzing the periodic differences of the sufism history, the spiritual development process of the sufi character, and the reasons for the expansion of sufism to the theoretical level.

Keywords: Sufism, Zuhd, Concrete, Abstract, Semantic Transformation.

Giriş

Tasavvufun dönemlere ayrılarak incelenmesi, her dönemin gösterdiği baskın karakterle yakından ilgilidir. İlk ortaya çıktığı andan itibaren tasavvufun durağan olmayan yapısı, onun bir anlamda tarihî bir çizgide sürekli ileriye doğru aktığını gösterirken diğer yandan, bu çizginin felsefi, teorik ve pratik renk tonajlarında farklılığa sebep olmuştur. Dolayısıyla dönemsel farklar, tasavvufî kavramların anlamsal merkezlerinde de bir değişimin gözlenmesine yol açmıştır. Tasavvuf, gelişim ve değişim gösterirken bu durum onun teorik -haliyle kavramsal- ve pratik yönlerinde açığa çıkmakta ve bir sonraki dönem bir önceki dönemi de kapsayacak şekilde bir terakki göstermektedir. Bu durumda kaynağından çıkan suyun kendi yatağında akarak ilerlediğini ve fakat yer yer kıvrıldığını, genişlediğini ya da hızlandığını ama her hâlükârda aynı kaynağa bağlı kaldığını düşünebiliriz. Her durumda bir değişimin yaşandığı muhakkaktır ve değişimin tarihsel görünümü yanında, kavramsal zeminde de bir istikameti vardır. Bu değişimi kavramlar üzerinden takip etmek, dönemlerde ortaya çıkan farkların teorik, tecrübî ve psikolojik yönlerinin ortaya konulmasında, böylece daha etraflı bir gelişim hattı çizilmesi noktasında faydalı bir yöntem olacaktır.

Rabiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801), Bâyezîd Bistâmî (ö. 234/848), Zünnûn Mısri (ö. 245/859), Cüneyd Bağdâdî (279/909) gibi isimler, Zühhd ve Tasavvuf Dönemleri arasında bir köprü vazifesi gördüler. Bir yandan önceki geleneği devralırken, bir yandan da tasavvufun klasik eserlerine esas teşkil edecek hâller ve bir terminoloji geliştirdiler. Onlar, hem tasavvufun dönemlere ayrılacak karakterini etkilediler, hem de bu dönemlerin değişiminde etkin

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 293
olan unsurlar açısından, kendilerinden çok sonra yaşayacak araştırmacılar için bir tartışma alanı açmış oldular. Bu geçiş dönemi, hem tasavvuf tarihi, hem tasavvufun teorik altyapısının oluşumu hem de bunun sebepleri açısından bilhassa dikkate şayandır. Artık bu şahıslarla birlikte ya bir kavram vücuda geldi yahut mevcut olan bir kavram son derece derûnî bir mana kazandı. Örneğin “Fenâ” yahut “Sekr” tasavvuf literatürüne has bir zeminde anlam kazanırken, “Tevhîd” kavramı, sûfî algısına göre daha derin bir bakış açısıyla şekillendi. Biz de, Zühd ve Tasavvuf dönemleri bazında, zühd kavramının anlamsal dönüşüm ve gelişim çizgisini takip etmeye çalışacağız. Fakat önce, kısaca bu dönüşümden kastımızı izah etmek istiyoruz.

1. Kavramların Dönüşümüne Dair

Somuttan soyuta dönüşüm demek, bir kavramın, ilk elden işaret ettiği anlam çerçevesini aşacak bir teorik zeminde, bir ilmin kendi lügat havzasında karşılığını bulmasıdır. Zühd Dönemi olarak isimlendirilen iki yüz yılı aşkın zaman diliminde zâhidlerin kullandıkları kavramlar onların davranışları ile ilgili idi. Bu durum kahir ekseriyet, mevcut İslâmî bir kavramın yoğun bir uygulaması olarak kendini gösteriyordu. Bu dönemin özü, daha müşahhas bir zemin olarak kabul edilebilecek, şeriatin emirlerine riayet esasında fakr, benliği inkâr, dünyaya karşı menfi tavır idi.¹

Kavramların somut karakteri bu bahiste açıklanabilir: Bütün Müslümanlar tarafından belli bir formda algılanan kavramın,² zâhid tarafından bireysel, teoriden uzak ve yoğun bir şekilde uygulanması, kavramın -kastettiğimiz- somut zeminidir. Ve bu dönemde zâhid de kavramı diğer Müslümanlar gibi anlar. Sunî bir manzara çizecek olursak, bu zaman diliminde kavramlar, anlamsal referanslarını henüz tasavvuf döneminin teorik lisânından almazlar; bir zümrenin kendi arasında hususî bir dil geliştirerek remizlerle örüntülü ve gizil olan işaretleri de bu dönemde görülmez. Örneğin, sonradan “sabr lillâh”, “sabr billâh”, “sabr fillâh” ve

¹ Ebu'l Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 79.

² Müslümanların soyut anlamı olan bir kavramı, müştereken aynı anlamaları mühimdir. Çünkü, bu İslâm toplumuna ait bir anlam formu olan kelimeyi işaret etmektedir: “Zira bir kelime ya da ifadenin mecazi anlamı, bir fert tarafından onun isteğiyle belirlenmez. Aksine bunun için bir topluluk gerekir ve fert de bu topluluğun oluşturduğu muvadaaya boyun eğer.” Bu kaide, tasavvufun henüz teorik bir safhaya taşınmadan, zâhidlerin Müslüman toplumun müşterek lisanına dâhil olduklarını ve sûfilerin daha sonra kendi terminolojilerini kurma bahislerini anlayabilmek için mühim bir ölçü niteliğindedir. Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 91.

“sabr maa’llah”³ şeklinde tasnife uğrayarak kendine has bir mana kazanan, “Sabır” kavramı, ilk dönemde her Müslüman için müşterek anlam alanı daha geniş bir kavramdı ve zâhidleri de kapsıyordu. Zühhd döneminin karakteristik özelliği, kullanılan kavramı müşterek anlamı ile ele almasıyla ilintili olduğundan, biz bunu -görece- somut olarak değerlendiriyoruz. Elbette ki “Sabır” kavramının kendisi soyut bir meseleye tekabül eder. Fakat onun anlam bulduğu zemin, henüz geleneğin bütününden beslenmekte, zâhid de onu bu yönüyle düşünmektedir. Farkı yaratan, sonraki dönemde kavramların işaret ettiği alana herkesin ulaşamaması meselesi iken, bu dönemde, herkesin ulaşabileceği ve hatta ulaşması, yaşaması gereken bir kavramın, zâhid tarafından yoğun bir şekilde yaşanılır kılınıyor olmasıdır. Nirengi noktası, kavram değil zâhiddir. Bu bize göre temel ayırım noktalarından biridir. Çünkü bu dönemin özelliklerini dikkate aldığımızda, kavramları değil zâhidleri işaret etmek zorunda kalırız. Tasavvufun inceliklerinden ziyade zâhidin rikkati söz konusudur.

Bu dönemsal karakterin, hicrî ikinci yüzyıldan sonra değiştiği de bir başka gerçektir. Bunun bir sebebi, Rabiâtü’l-Adeviyye, Bağdâdî, Bistâmî gibi isimlerle birlikte, yeni anlayış ve kavramların sûfilerin düşünce dünyalarına girmiş olmasıdır. Böylece, tasavvufun kendine has ıstılâhı da oluşmaya başlamıştır. Örneğin, daha genel bir anlama tekabül eden ve Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) temsil ettiği korku eksenli zühhd anlayışı, Adeviyye ile bambaşka bir boyut kazanmış ve mecra “Aşk” kavramına doğru evrilerek – bir görüşe göre tasavvuf bu sayede asıl bâtınî rengini almıştır⁴ yeni bir anlam havzası edinmiştir.⁵ Burada bizim için dikkat çeken husus, kavramsal bir saha oluşturulurken ortaya çıkan anlamsal değişim ya da daha doğru bir ifade ile gelişimdir. Zira aşağıda zühhd üzerinden de desteklemeye çalışacağımız gibi, kavramlar bir sabiteden hareket etmekle birlikte, genişlemiş ve öyle ki tasavvuf ehli haricindekilerin anlayamayacağı, tamamen soyut bir mecraya doğru evrilmiştir. Bu tabiidir; çünkü her ilmin

³ Sabır lillah: Ezaya sabır, Sabır billah: Bekâ, Allah’ın kula yardımı, Sabır fillâh: Belâ, Sabır maa’llah: Allah’a yakınlıkta vefa, uzaklıkta da cefadır. Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (ö. 465/1072), thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dâru’ş-Şa’b, 1989), 327.

⁴ Annamari Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 77.

⁵ Ebu’l-Vefâ el-Ğuneymî et-Taftazânî, “Zühhd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci ‘Râbatü’l-Adeviyye Örneği”, trc. Ahmet Ögke, *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 111; Margareth Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, trc. Özlem Eraydın (İstanbul: İnsan Yayınevi, 1991), 85-86.

kendine has bir terminolojisi vardır ve bu dil, tasavvufta, kendi mensuplarının anlayacağı bir şekilde kurulmuştur.⁶

Diğer bir sebep ise tasavvufun yayılması ve müntesiblerinin çoğalmasından dolayı baş gösteren bozulmadır. Kalabalık, tabii olarak süregelen bireysel tavrı zedelemiştir. Çünkü bir kişinin ferdi uygulamalarının tamamının bir topluluk tarafından uygulanması zordur. Bundan dolayı, topluluklar beraberce icrâ edecekleri zikirlerle yönelmişler, hankahlarda, ribatlarda bir araya gelmeye başlamışlardır. İlk dönem müelliflerinin sert eleştirileri, müntesiplere çeki düzen vermeye çalışmanın, tasavvufun hakikî mahiyetini ortaya koymanın yanında başka bir gerçeği de gösterir: Birisine işin hakikatini anlatmak demek, o kişinin tasavvufun hakikatine dair bilgisinde bir yanlışlık olduğu varsayımına dayanır. Dolayısıyla ilk müellifler, tasavvufun en iyi şekilde anlaşılması için yoğun telif faaliyetinde bulunmuşlardır. Bu faaliyetler, tasavvufu kavramlarla örülü bir zemine doğru çekmiştir. Örneğin Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi öncü şahsiyetler, bu yola adım atan sûfiye kılavuzluk edecek bir eser yazarken, aynı zamanda, bir disiplinin teorik alt yapısını da inşa etmişlerdir. Böylece hem Zühhd Tasavvuf'a, hem de Zâhid Sûfî'ye doğru bir değişim geçirmeye başlamıştır.

Kanaatimize göre bu değişim hattının, yalnız tarihî dönemler üzerinden değerlendirilmesi, taşıdığı önemle birlikte, kavramlar bağlamında da ele alınmadığında eksik kalır. Kavramlardaki değişim çizgisi, aynı zamanda bize, tasavvufun dönemlerinde görülen karakteristik farkların sebeplerine dair önemli ipuçları verebilecek, böylece daha sağlıklı değerlendirme imkânı sunacaktır. Örneğin, bazı batılı araştırmacıların, tasavvufun menşei ile ilgili görüşleri bilinmektedir. R. A. Nicholson, zühhdü, Hristiyan çileciliği,⁷ H. A. Palmer, tasavvufu eski Aryan kültürü;⁸ Alfred Von Kremer Hint düşüncesi ile bağdaştırır.⁹ A. Yaşar Ocak ise bilhassa, Adeviyye, Bistâmî, Zünnûn Mısırî gibi isimlerle belirginleşen değişime dair, yukarıdaki görüşlerin bir özetini bize verir. Ocak, kendi ifadesiyle “bugünkü mantıklarıyla meseleye bakanları isyan ettirecek” bir görüş serdedir:

“Tasavvuf haddi zâtında, kendi kültürleri üzerine –dışarıdan, üstelik “medeniyetçe daha aşağı” seviyedeki gözüpek bedevi Arap fatihleri sayesinde hâkimiyet kuran İslâm'ın tevhid inancını fazla yalın ve açık bulan köklü ve yerleşik “üstün” bir kültürün

⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 81.

⁷ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1914), 2.

⁸ E. Henry Palmer, *Oriental Mysticism* (Londra: Luzac&Co, 1938), (Giriş bölümünde), 11.

⁹ A. J. Arberry, *An introduction To The History Of Şûfism* (London: Longsmans, Green and Co, Ltd., ts.), 22.

mensuplarınca oluşturulmuştur. Onlar bu kültürü galiplerin inancının kalıplarını kullanmak suretiyle o inanç içerisinde tekrar diriltme, yaşatabilme ve koruyabilme çabasıındaydılar.”¹⁰

Bu görüşe göre, “zühd”, “fenâ”, “aşk”, “sekr” gibi kavramlar, İslâmî bir gelenekten gelmemekte, tabir caizse başka kültürlerden ithal edilerek İslâmî bir kimlik altında sunulmaktadır. Kavramsal dönüşümün takibi, bu noktada, zikredilen ve edilmeyen pek çok başka kavramın, tek bir özden neşet eden anlamsal açılımlar ve İslami bir miras mı, yoksa denildiği gibi, tamamen başka kültürlerden mi alındığı meselesinde de yardımcı olacaktır. Biz bir önerme olarak, kavramların somuttan soyuta dönüşümünün, tasavvuf tarihinin daha iyi anlaşılmasında tamamlayıcı bir unsur olduğunu zikredebiliriz.

Bu bahiste son olarak şunu belirtmek istiyoruz: Tasavvufta kavramların anlamsal dönüşümüne dair biz, örnek olarak zühd kavramını seçtik. Bunda hem kavramın bir döneme adını vermesi, hem diğer pek çok kavramın doğuşuna sebep olması gibi başat faktörlerin etkisini göz önüne aldık. Bununla beraber, diğer kavramların da anlamsal değişimlerini izlemek de aynı şekilde gereklidir. Örneğin, kısaca, “Allah’a sığınıp güvenmek” anlamındaki tevekkül kavramının, cennet ve cehennem ortasında durup, her iki taifeye bakıldığında fark görmemeye uzanan çizgisi¹¹ de zühd kadar önemlidir. Ya da ilk zamanlarda, nefsi terbiye ya da dinî bir gaye ile bir yerden bir yere gitmek demek olan seferin, “yer seferinden gök seferine”¹² dönüşerek, insanın ruhsal yolculuğunu ve aşamalarını kapsayacak bir ilkeler manzumesi haline gelmesi de bu bağlamda incelenebilir.

¹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “Sunuş Yazısı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005), XVII. Biz tasavvufun menşesine dair tartışmalara girmiyoruz. Zira bu konu araştırmacılar tarafından işlenmiştir. Bizim için mühim olan, kavramsal değişim çizgisinin, bu tartışma noktasındaki katkılarıdır. Acaba, bu noktada, “fenâ” kavramı ile “Nirvana” benzerliği ile bir hükme varmaktan, “fenâ”nın, tasavvuf geleneğindeki bir kavramın açılımı olup olmadığını belirlemek de bir bakış açısı sağlamaz mı? Bu iddialara verilen cevapların yanı sıra, bu şekilde bir yöntem de bize göre elzemdir. Tasavvufun menşesine dair iddialar ve cevaplar için bk. Hikmet Yaman, “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İlme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Akademiar Dergisi* 1 (2016): 15-48.

¹¹ Bistâmî, tevekkülü bu şekilde tanımlamıştır. Kuşeyrî, *Risâle*, 295.

¹² Şeyhlerden biri kendisine hiç sefere çıkıp çıkmadığı sorulunca, “Yer seferi mi gök seferi mi? Yer seferi ise hayır, gök seferini soruyorsan elbette çıktım.” diye cevap vermiştir. Kuşeyrî, *Risâle*, 179.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 297
Bahsettiğimiz sebepler doğrultusunda, esas konumuz olan zühd kavramına geçebiliriz.

2. Zühdün Somuttan Soyuta Dönüşümü

Zühd kavramının zamanla genişleyen anlam alanının nüvesi, onun sözlük anlamında yatar: “Zühd, dünyaya karşı rağbetin ve hırsın zıddıdır.”¹³ Dünyaya karşı bir tavır alışın ifadesi olan bu anlam, zühdün genişleyen ve derûnî bir mahiyet kazanan yekûn anlamlarının da esasını teşkil etmiştir. Bu anlamda, tasavvufî yaşayış ve düşünce sistemi, zühdün bir açılımıdır demek abartılı olmayacaktır.

Zühd, kavramsal bir vurgu olmamakla birlikte, Hz. Peygamber zamanında da bir yaşam biçiminin ifadesidir. Hz. Peygamber ve ashâbı, dünyaya karşı zâhidâne bir hayat sürmüşlerdir. Bu tutum, tabii olarak, Müslümanlar arasında, doğru ve gerekli olan bir uygulamayı da gösteriyordu. Fakat Sühreverdî'nin de (ö. 632/1234) ifade ettiği gibi, Hz. Peygamberden sonraki dönemde, dünya malına tamah ve cehalet artmış, hakikatler gizlenmiştir. Ve Müslümanlar içinden bir grup bu duruma tepki göstermiş, dünyaya karşı ahireti tercih etme yolunu tutmuştur.¹⁴ Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi isimlerin yaşadığı yüz yılı aşkın dönem, zühdün ilk evresi olarak kabul edilebilir. Bu dönemin temel vurgusu, Kur'ân ve Sünnete uyma, dünyadan uzak durma ya da onu kalpten uzaklaştırma ve iyi bir Müslüman olarak ahireti tercih etmeye dayalı idi. Zühd, bu amacın gerçekleştirileceği bir eylemin adı olarak da düşünülebilir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, bu anlam, kavramın takip edeceğimiz anlamsal değişim izlerinin temel referans noktasıdır. Ve bu noktadaki esas vurgu tamamen davranışlara yöneliktir; bir bakıma, daha sonraki sûfilerin terminolojik anlamda zikrecekleri zühd, bu davranış şekline neşet etmiştir. O halde bir önerme olarak şunu söyleyebiliriz: Zühdün ilk olarak anlamını bulduğu mecra davranışlardır. İlk zâhidler bir kavram kurgusunun peşinde değillerdi. Sûfî klasiklerinde zikredilen bazı öncü isimler, zühdü hayatlarında yoğun bir şekilde uygulayarak, dünya ile aralarına set çekmek suretiyle ahirete yönelmişlerdi. Örneğin, Veysel Karanî'yi (ö. 37/657) Karn halkı Hz. Ömer'e şöyle tarif etmişlerdi: “Üveys denilen bir deli-divâne var, mamur yerlerde hiç bulunmaz, halk arasına karışmaz, halkın yediğinden yemez. Neşe ve gam

¹³ Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzur, “Zhd”, *Lisânü'l Arab* (Mısır: y.y., 1301), 4: 180.

¹⁴ Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234), *Kitabu avârifil-ma'ârif* (Beirut: y.y., 1966), 63.

nedir bilmez. Halk gülünce o ağlar, ağladıkları zaman da güler.”¹⁵ Ya da Said b. Müseyyeb için, Hücvirî, ayyâr (aylak) görünümlü bir zâhid denildiğini nakleder.¹⁶ Bu mühimdir zira, içi aylak dışı zâhid olmak bir felaket iken, aslanan, dışın aylak olsa da için zâhid olmasıdır. Ebû Zer’in evine giren birinin, dünyaya ait hiçbir şey bulamaması da bu meyandadır.¹⁷ Dünya ile araya mesafe konularak, ahireti tercih etmek, bu noktadaki tutumun aslıdır ve zühd bu noktada henüz, kavramsal bir çerçevede düşünülmez. Nicholson’ın dediği gibi, ilk dönem zâhidlerini bu hayata iten, günah bilinci ve cehennem korkusu idi.¹⁸ Zâhidâne hayatın korku ile ilintili anlamı, bariz şekilde Hasan-ı Basrî’de (ö. 110/728) görülür.

Fakat burada, Hasan-ı Basrî’nin, zühdün kavramsal dönüşümü açısından önemli bir rolü vardır. Kendisinden önceki zâhidâne hayat, onunla birlikte, yoğun bir korkuya dönüşmüş, deyim yerindeyse “zühd” kavramı, korku ile daha hususî bir anlam istikameti kazanmıştır. Öyle ki onun korkuya yapmış olduğu vurgu, zühdün başka kavramlarla birlikte ele alınarak hususî bir eğilim göstereceğine dair ilk izleri taşımaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz, zühdün ilk olarak davranışsal alanda görülmesi, Hasan-ı Basrî’de de aynı şekilde devam etmekte ve fakat onunla davranışsal sahanın mahiyetinde bir özelleşme ve derinleşme görülmektedir. Korku, zühdün ağırlık noktasını teşkil etmeye başlamıştır. Basrî şöyle der: “Salim vera’nın bir zerresi, bin miskal namaz ve oruçtan hayırlıdır.”¹⁹ Yine onun şu sözü de korkuya yaptığı vurguya örnektir: “Huşû, kalbe her zaman lazım olan korkudur.”²⁰ Basrî, cehenneme sebep olarak dünya hırsını görüyor, bundan korku duyuyor ve çareyi ondan yüz çevirmekte hatta ondan nefret etmekte buluyordu: “Zühd, dünyadan ve onda bulunanlardan nefret etmektir.”²¹ Bir bakıma Basrî, zühdün Hz. Peygamber zamanından beri süregelen davranışsal alanından, sözel olarak da ifade edilen salt metafizik ya da kalbî eylemler alanına taşınmasının öncülüğünü yapmıştır. Basrî bir bedeviye zühdünü şöyle anlatmıştır: “Dünyaya karşı zâhid ve isteksiz olmam, ahirete karşı ragıp ve istekli olmamdan başka bir şey değildir... Nasibini ortadan almayana (yani cennet ve cehennem için sabretmeyene) ne

¹⁵ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 149.

¹⁶ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 153.

¹⁷ Abdulvehhâb eş-Şa’rânî (ö. 973/1565), *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Abdürrahim es-Sâyih (Kâhire: Dârü’s-Sekâfeti’ d-Dîniyye, 2005), 1: 49.

¹⁸ Nicholson, *Mystics*, 4.

¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 213.

²⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 265.

²¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 221.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 299
mutlu! ... (Böylece bu kimsenin) Zühdü, mutlak surette lütfu bol olan Hakk için olur, Cennete ulaşmak için değil.”²² Nitekim onun işaret ettiği zühdün bir üst boyutunu en etkili şekilde ortaya koyan da Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 177/793) olmuştur. Diyebiliriz ki, Hasan Basrî'den itibaren, iki yüz elli yılın üstünde bir zaman dilimi, zühdün anlamsal dönüşümünün en derin izlerine tanık olmuştur. Görece bir tasnifle, Basrî'ye kadar olan dönem, zühdün “somut” anlamına işaret etmektedir. Yani zühd, her Müslümanın, “dünyaya meyletmemek” şeklindeki algısını harekete geçiren bir kavramdı. Fakat bu aşamadan sonra, kavram, bu aslî anlamının, kendisini karşılamakta yeterli olmadığı, içinde sûfî epistemolojisini, ruhî inkişâfını barındıran, çok daha derin bir anlamsal mecra bulmuştur. Şimdi, mümkün olduğu kadar bu izleri takip etmeye çalışacağız.

Rabiâtü'l-Adeviyye'den kısa süre önce vefat etmiş olan İbrahim b. Edhem (ö. 161/777) zühdün, terk ile alakalı anlamını, kendi hayatında en yoğun bir şekilde uygulamıştır. O, Belh'te bir melikin oğlu iken, hatiften gelen bir sesle, süslü dünyayı terk ederek zühd ve vera' yolunu tutmuştur. Bundan sonraki hayatı, elinin emeğiyle geçinmek, dünyaya karşı şedîd bir zühd içinde bulunmak üzerine kurulmuştur.²³ Onun gerek olağandışı hayat hikâyesi ve gerekse zühde dair sözleriyle, sonraki kuşaklara, zühdün özel olarak tutulacak bir yol olduğunu telkin ettiğini söyleyebiliriz. O, hem hayatıyla zühdü gösteriyor, hem de bunu sözel olarak ifade ediyordu:

“Bir kimse şu altı engeli aşmadıkça salih insanlar derecesine ulaşamaz: Birincisi; nimet kapısını kapatıp şiddet kapısını açacak, ikincisi; izzet kapısını kapatıp zillet kapısını açacak, üçüncüsü; rahatlık kapısını kapatıp cehd kapısını açacak, dördüncüsü; uyku kapısını kapatıp uykusuzluk kapısını açacak, beşincisi; zenginlik kapısını kapatıp fakirlik kapısını açacak, altıncısı; tûl-ı emel (uzun yaşam) kapısını kapatıp ölüme hazır olma kapısını açacak.”²⁴

Tıpkı Hasan-ı Basrî'de olduğu gibi, İbrahim Edhem'de de, zühdün, hususi bir yol olarak davranışa ve söze dökülmesi görülmektedir. Basrî'de bu durum korku ile ilgili iken Ethem'de, “terk” kavramı ile ifade edilebilir. Öyle ki bu terk, dünyanın tüm lezzetlerine karşı bir başkaldırı gibidir. Şakîk Belhî'nin (194/809) yemek konusunda, “Biz bulunca yer, bulamayınca şükrederiz.” demesi üzerine İbrahim b. Ethem'in “Bunu Belh'in köpekleri de yapar. Bize rızık verilirse başkalarına verir, bulamazsak şükr ve hamd

²² Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 152.

²³ Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003), 35.

²⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 39.

ederiz.”²⁵ sözü, zâhidliğin, yavaş yavaş anlamsal değişime uğradığının göstergesi sayılabilir. Aynı şekilde, dünya nimetinin tehlikeli boyutu İbrahim Edhem’de de bir korku sebebidir ve bu anlamda zühd kurtuluşun başat reçetelerinden biridir: “Yiyeceğin helal olsun da, gece namazı kılmasan ya da nafile oruç tutmasan da olur.”²⁶ Dünyaya karşı bu temkinli hal, onunla ilgili herhangi bir şeyin kalpte yer bulmaması, bütünüyle ondan uzaklaşmak ve onunla ilgili menfi durumların, esasen kişinin lehine olması anlamına da geliyordu. Ethem’e, dünyada hiç sevinip sevinmediği sorulduğunda, “İki defa sevindim. İlkinde, bir gün oturuyordum; bir adam geldi, üzerime işedi. İkincisinde de, oturuyordum; bir kişi geldi, bana bir şaplak yaptırdı.” demiştir.²⁷

Zühdün, soyut anlama dönüşüm izleri, onda da görülür. “Allah’ım! Biliyorsun ki gözümde cennetin bir sineğin kanadı kadar değeri yoktur.”²⁸ derken, sonraki dönemde oluşacak, Allah dışındaki her şeye karşı zâhidliğin boyutunu ilk elden işaret etmiştir. Yine de henüz ondaki zühd, dünya meta ile ilgili bir tutumu sergilemektedir ve ilk dönemdeki zühdün en yoğun halini gösterir.

İbrahim b. Ethem’in çağdaşı başka bir isim olan Fudayl b. İyâd da (ö. 187/802) zühdü, yekûn bir dinî tutumun temel kıstası olarak belirlemiştir: “Allah, şerrin hepsini bir evde topladı, dünyaya rağbeti de onun anahtarı yaptı; hayrın hepsini bir evde topladı, dünyaya karşı zühdü de onun anahtarı yaptı.”²⁹ Tasavvufun ilk tanımını yapan Ma’rûf Kerhî de, tıpkı diğerleri gibi, aynı vurguyla zühdde bakıyordu. Ona, taate güç yetirenlerin bunu nasıl yaptıkları sorulunca, “kalplerinden dünyayı çıkararak” diye cevap vermiştir.³⁰ Şam dolaylarında ise Süleyman Dârânî (ö. 215/830) zühdü, açlık, gözyaşı ve gece ibadeti ile bütünleştiriyordu. O, İslâm’ın teşvik ettiği ve Hz. Peygamberin sünneti olan evliliği dahi, dünyalık ve ahiretten alıkoyan bir iş olarak görmüştür. Ona göre, “dünya bir kalbe yerleşirse, ahiret o kalbi terk” etmektedir.³¹ Bu sebeple Dârânî, ağlamayı, gece ibadetini ve dünyadan -içindeki her şeyle beraber- yüz çevirmeyi, ihlâsın temeli saymıştır. Çünkü insanın Allah ile sıhhatli bağına sağlayacak olan temiz kalp, kişinin karnı doyunca körelir ve paslanır. Acıkınca ve susayınca ise

²⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü’l-evliyâ* (Kahire: Dâru’l-fikr, 1996), 8: 37/38.

²⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 44.

²⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 412.

²⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 35.

²⁹ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 8: 91.

³⁰ Sülemî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, 85.

³¹ Sülemî, *Tabakâtu’s-süfîyye*, 76.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 301 temizlenir.³² Farklı coğrafyalarda olsa da, birbirlerine yakın zamanda yaşayan bu sūfî önderlerinin tavrı birbirine çok benzer: İnsanlara, genellikle normal gelen, hemen her türlü dünyaya ait eylemi kerih görmek. Örneğin, Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) kırk yıldır canı çektiği halde kebab yemez,³³ Serî Sakatî (ö. 251/865) karnı doyuracak kadar ekmek, susuzluğu giderecek kadar su, örtecek kadar giysi ve konaklayacak kadar bir ev dışında her şeyi fazlalık görür;³⁴ Şakîk Belhî, Kasas sûresinin altmışıncı âyetini okuduktan sonra artık dünya ile ahireti tamamen birbirinden ayırır;³⁵ Hâtim el-Asamm (ö. 237/851) beyaz ölümü (açlık), siyah ölümü (ezaya tahammül), kırmızı ölümü (nefse muhalefet), yeşil ölümü (her yeri yamalı hırka giymek) bu yolun temel şiarı olarak ilan eder.³⁶ Örnekler uzayıp gitmektedir. Zühd artık, normal hayatın akışındaki bir tutumdan daha ötede bir kavram haline gelmiştir. Bundan dolayı olmalı ki İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Hz. Peygamber ve arkadaşlarının da dünyaya karşı zâhid olmalarına rağmen, bulduklarında yemek yediklerini ve dünyadan faydalandıklarını, fakat zâhidler zümresinin, mübah ve helâl olana karşı da zâhidlik ettiklerini, bunun da bir hata olduğunu söylemiştir. Öyle ki zâhidler, açlıktan kaynaklanan fesat hayallerin de "Hak aşkı" olduğunu iddia ediyorlardı.³⁷ Fakat sūfîler zühdü bir hata ya da fesat bir hayal değil, daha iyi bir kul olmanın gereği sayıyorlardı. Erken dönemde Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), sıhhatli bir vera'nın şartlarından birinin, harama düşmek korkusuyla Allah'ın helal kıldıklarından da uzaklaşmak olduğunu teorik bir zeminde izah etmiştir.³⁸

Zühdün gittikçe daha zor anlaşılan soyut anlamına asıl geçiş ise bize göre Rabiâtü'l-Adeviyye ve Bâyezîd Bistâmî ile olmuştur. A. Schimmel, Rabiâtü'l-Adeviyye'yi, mutlak aşk anlayışıyla tasavvufa gerçek bânî rengini veren kişi olarak görür.³⁹ Bizim iddiamız da tam bu noktada, R. Adeviyye'nin aşkının, bir önceki dönemden miras aldığı zühdün bir açılımı olduğu yönündedir. Çünkü ona göre ilâhî aşk, mutlak olarak Allah'a idi ve bu da O'ndan gayrı ne varsa yüz çevirmek demektir. Bu tavır, R. Adeviyye'den önce dünyaya karşı bir tutum iken onunla birlikte, Allah dışındaki her şeye karşı zâhid olmaya dönüşmüştür. Onun, bir elinde ibrik

³² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 77, 79.

³³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 49.

³⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 54.

³⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8: 65.

³⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 87.

³⁷ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telbîsu iblîs* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 146, 158.

³⁸ Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), *Mekâsıb*, thk. Suad Kerîm (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.), 36.

³⁹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 77.

bir elinde meşaleyle dolaşarak, meşaleyle cenneti yakmak, ibrikle de cehennemi söndürmek istediği, böylece Allah ile arada hiçbir engelin kalmamasını arzuladığına dair anlatılan menkıbe, zâhidliğin, aşka dönüşümünün en çarpıcı örneği olarak zikredilebilir.⁴⁰ Fakat unutmamak gerekir ki, R. Adeviyye'nin aşkı, bir önceki dönemin zühd anlayışı üzerinde yükselir; zühd, kulun Allah'a aşk ile yönelmesini belirleyen etkidir. Ve bu zühdün bir ayağı daima ibadettir. Onun, her gece sabaha kadar ibadetle meşgul olduğu ve her gün bin rek'at namaz kıldığı söylenir.⁴¹ Bu tavır, onun dünyaya karşı belirlediği esasta, Allah'la olan aşk bağının mahiyetini gösterir. Bunların hiçbiri, Allah'ın dışında bir isteğe dayanmaz. Bir rivayete göre Adeviyye'ye bir dostu, istediği takdirde akrabalarının kendisine bir hizmetçi tutabileceklerini söyleyince o, "dünyanın sahibinden bir şey istemeye utanırken, onun sahibi olmayandan nasıl isterim"⁴² diye cevap vermiştir. Ondan yüz elli yıl sonra Şiblî'nin (ö. 334/946) gerçek anlamda zühdün mümkün olamayacağını, çünkü bir şeyin elde bulunması durumunda zühdün var olmadığını, elde bulunmayana karşı da zâhidlik yapılamayacağını, bir şekilde Allah'tan başkasını düşünmüş ve istemiş olmanın zühdü yok edeceğini söyleyerek paradoksal bir söylem geliştirmesi, Adeviyye'nin görüşlerinin artarak devam ettiğini gösterir. Yine Bağdatlı bir sûfî olan Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907) Adeviyye'nin ilâhî aşkını benimsemiş, Allah'tan gayrı ne varsa ondan ayrılmayı "cem", O'ndan gayrisıyla bir olmayı ise "tefrika" olarak nitelemiştir.⁴³ Onun Allah aşkından cezbeye kapılarak, kesilmiş bir kamışlığa koştığı için yaralanarak öldüğü rivayet edilir.⁴⁴ Adeviyye'nin aşkında, Allah'tan, herhangi bir şey istememek, O'ndan başka ne varsa istek alanının dışında bırakmak, düstur haline gelmiştir. Bu aşka ulaşmak da ancak nefsi terk ederek olabilir, zira Allah, cemâlini, sadece kendisini böylesi seven kuluna gösterecektir.⁴⁵

Bistâmî'de ise zühdün açılımı "sekr" ve "fenâ" kavramlarında aranabilir. Kişinin kendinden geçmesi ile Allah'a ulaşması, onda kaybolma düşüncesi, sonraki dönemlerde tasavvufun mihenk taşı haline gelmiştir. Bize göre bu kavramların, Bistâmî'deki zeminini Hint düşüncesinde

⁴⁰ Smith, *Rabia*, 138.

⁴¹ Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, thk. Sâlih Himdân (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 1: 200.

⁴² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255//869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânî, 1998), 3: 126.

⁴³ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 139.

⁴⁴ Schimmel, *İslamın Metafizik Boyutları*, 100.

⁴⁵ Smith, *Rabia*, 147.

aramaktansa,⁴⁶ onun miras aldığı zühhd geleneğinde aramak çok daha makul görünmektedir. Çünkü Allah aşkı ile sarhoş olmak ve Allah'ta kaybolmak, Bistâmî'de sırf mistik bir hâle, bir mistiğin ruhunda belirginleşen bir olguya denk gelmez. Ona göre, öncelikle, tıpkı önceki zâhidlerin yaptıkları gibi, dünyadan yüz çevirmek, kalpte yer eden dünyalık ne varsa ondan kurtulmak gerekir. Ona arifin alameti sorulunca, “zikre ara vermez, ibadetten sıkılmaz ve Allah'tan gayrisıyla ünsiyet kurmaz” demiştir.⁴⁷ Elbette Bistâmî'nin kendi anlam çepri olan bir sekr ve fenâ anlayışı vardır; fakat bu kavramların bi'l-fiil vuku bulabilmesi, ancak R. Adeviyye'deki gibi anlamı derinleşmiş bir zühhd ile olabilir. Çünkü ona göre zühhdün tek bir istikameti yoktur ve bir üst boyutta açılımı vardır. Bistâmî şöyle demiştir: “Zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünyaya ve ondaki şeylere karşı zâhid oldum. İkinci gün ahirete ve orda bulunan şeylere karşı zâhid oldum. Üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün bana Allah'tan başka bir şey kalmadı.”⁴⁸ Bu mertebe de Allah'ta fani olmak ve marifete ermektir. O, marifetine sebep olarak, “aç karın ve çıplak beden”ini göstermiştir.⁴⁹

Sekrin karşısına sahvı koyan, temkini tercih eden Cüneyd-i Bağdâdî bu hususta Bistâmî'den ayrılır. Fakat onların ayrıldıkları husus, sekrin mi sahvın mı üstün olduğu hususundadır. Oysa üst boyuttaki rûhî aşamalara kişiyi ulaştıran temel saik, her ikisinde de aynıdır: Kalbin dünyadan arındırılması. Nitekim Cüneyd, “Biz tasavvufu kıl u kâl ile elde etmedik; fakat açıklık, terk-i dünya, güzel şeyleri ve alışkanlıkları terk ederek kazandık.”⁵⁰ demek suretiyle, bütün mertebelere ulaştıran yegâne yolu da belirlemiştir.

Zünnûn Mısırî'nin marifet hakkındaki sözleri ile bir bakıma zâhidlikten ârifliğe geçişin de yolu açılmıştır. Onunla birlikte, Allah'ı, akli bilgidен bağımsız, sezgiyle bilmek, tasavvufî bilginin temel kıstaslarından biri haline gelmiştir. Bu da “aşk”, “fenâ” gibi yeni bir açılımdır ve ilk dönem zâhidlerinde görülmeyen bir husustur. Problem, bu açılımın sebebi ya da marifetin saiklerinde yatmaktadır. Bir görüşe göre, Mısırî'nin marifeti, tıpkı

⁴⁶ Bk. Yaman, “Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar”, 21.

⁴⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 72.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 64. Bistâmî'nin, zühdden çıktığı dördüncü gün metaforu, bize göre Allah'ta fenâ bulmak anlamına gelmektedir. Bu açıdan Bistâmî bize “fenâ” kavramının ortaya çıkışına dair iyi bir iz bırakmıştır. Kavramın, Hint kültüründen alınarak İslâm'a bir aktarım yapıldığını söylemekten, Hz. peygamberden itibaren var olan zühhdün, ruhî bir terakkiye dönüşüm hattını takip etmek, çok daha gerçekçi durmaktadır.

⁴⁹ Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, 1: 446.

⁵⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 131.

Bistâmî'nin fenâsı gibi İslâm dışı kültürlerden devşirmedir. A. Schimmel, Mısırî'nin zâhidliğe vahdet-i vücudçu bir yaklaşım getiren ilk kişi olduğu ya da Nicholson'ın belirttiği gibi onun görüşlerini Yunan felsefesinden aldığı iddialarına katılmaz.⁵¹ Bize göre de, Mısırî'nin, miras aldığı İslâmî düşünceden ve önceki sûfilerden bağımsız, yeni bir kavramı tasavvufa adapte etmiş olması gerçeği yansıtmaz. Aksine, Mısırî'den rivayet edilen sözleri takip ettiğimizde, önceki zâhidlerden gelen düşünce ve davranış geleneğinden ne hâsıl oluyor ise, marifeti onun üzerine bina etmiştir. Mısırî, Allah'a yakınlaşmanın tek yolunu, O'ndan başka her şeyle alakayı kesmekte görmüştür.⁵² Onun şu sözü, marifet düşüncesinin temel sâikinin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Bütün sûfî sözleri şu dört cümle etrafında döner durur: Allah'ı sevmek, azdan (dünyadan) nefret etmek, Kur'ân'a uymak, durum kötüye gidecek diye endişe etmek."⁵³ Rabbi Rab ile bilmek O'ndan gayrısına karşı, tabir caizse epistemolojik anlamda bir zâhidlik gerektirir. Çünkü insanın her türlü dünyalıktan temizlenmesi gerekir ki, muhabbet, marifet orda kendine yer bulabilsin. Mısırî'nin, "yemekle dolmuş midede hikmet durmaz"⁵⁴ vecizesi, sanıyoruz bu ilkeyi işaret etmektedir. Bu sözün çok benzerini Bistâmî de söylemiştir: "Açlık bir buluttur. Kul acıkınca kalbe rahmet yağar."⁵⁵

Zühd kavramındaki bu anlamsal açılım, zâhid tipolojisinin de değişimine sebep olmuştur. Nasıl ki kavram, daha sade olan eski anlamını aşan, rûhî ve zihnî bir açılımla geliştirse, zâhid de bu yeni kavramlarla bezenmiş bir karakter haline gelmiştir. Kavramsal açılım, kalbî ve rûhî açılımı da beraberinde getirmiştir. Artık, Allah'a âşık olan, cezbeye kapılan, Allah'ı bilmekle ilgili fikirleri olan, bilindik zâhiden farklı bir tipoloji kendini göstermiştir. Bir nevi, sûfinin psikolojik yapısı ve bu yapıyı oluşturan etmenler de değişime uğramıştır. Dolayısıyla bu sûfî karakterini tanımlamak için salt zühdden bahsetmek yeterli olmayacaktır; zühdü benimsemiş olmakla beraber, zühdüden dolayı cezbeye kapılabilen, fenâyâ ulaşan, Allah'ı bilen, yalnız dünyaya karşı zâhid değil, Allah dışındaki her şeye karşı zâhid olabilen, çok daha komplike bir karakteri tanımak gerekecektir. Bu sebepten, sonraki dönemlerde, "zâhid", "ârif" ve "sûfî"ler arasında kıyaslamalar yapılmıştır. Serî Sakatî'nin "zâhid nefsi ile uğraşmazsa hayatı hoş olmaz, ârif ise tersine nefsi ile meşgul olunca hayatı

⁵¹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 82.

⁵² Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 29.

⁵³ Kuşeyrî, *Risâle*, 45.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 46.

⁵⁵ Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye*, 1: 448.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 305 hoş olmaz.”⁵⁶ ayırımı bu değişimi iyi bir şekilde özetler. Ârif artık zâhidden farklı olarak, zühd niyetiyle, nefsi ile meşgul de olsa, bu onu Allah’tan alıkoyan bir şeydir. Esasen, ârif de zâhidin mertebesini kapsayan bir zühd içindedir; fakat yüz çevirmek, vazgeçmek eyleminin yöneldiği saha, eşyayı aşarak, Allah dışında ne varsa içine alacak bir mecraya kaymıştır. Terk, terki de terk etmeye dönmüştür.

Bu terakkî hattında, saf zühd çizgisinde kalmak, yeni ruhî inkişâfı barındırmadığı gerekçesiyle bir mertebe düşüklüğü olarak ifade edilebilir. Örneğin Bistâmî, zâhidin dünyada kerâmeti, ahirette ise makamı; ârifin ise dünyada imanın bekâsını ve ahirette de affı istediğini söyler.⁵⁷ Bistâmî’ye göre bu, zâhidin himmetinin yediğine yöneldiğini, ârifin ise emeline (yani Hakk’a) yöneldiğini gösterir.⁵⁸ Câmî’ye göre, zâhidlerin, nefslerinin hazzı sebebiyle -onlar cenneti ister ve cenneti istemek nefsin hazzıdır- Hak ile aralarında perde vardır. Sûfiler ise yalnız Allah’ı isterler. Bundan dolayı sûfiler zühdde, zâhidlerden yüksek mertebededir.⁵⁹

Zühdün yeni kavramlarla gelişen anlam havzası, sûfî düşüncede, daha üst noktada varılacak hedefleri içermektedir; ilk dönemde görülen zühd, bu anlamları ihtiva etmediğinden, zâhidin rûhî tekâmülü de sûfî ya da ârif derecesinde olamamaktadır. Bu süreçte, ilk dönemin zühdü, edinilmesi zorunlu ve fakat aşılması gereken bir merhale, makam olarak görülür. Kuşeyrî, üç türlü zühdden söz eder: Avamın, havasın ve âriflerin zühdü. Avam yalnız haramı, havas haramla beraber helali, ârif ise Allah’tan gayrısını terk eder.⁶⁰ Pek tabii ki buradaki nükte, bir sonraki merhalenin daima bir öncekini kapsıyor olmasının zorunluluğudur. Bundan dolayı, sûfî teorisyenler zühdü daima merkezi bir noktada tutmuşlar, fakat bu özü muhafaza edecek, her kavrama bu özün sirayet etmesiyle oluşacak ruhî terakkiyi de hedeflerine koymuşlardır. Serrâc, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi müelliflerde, ilerlemenin bu esası, pek çok kavrama tatbik edilerek takip edilebilir. Nihayet Gazzâlî (ö. 550/1111) ise zühdün, sâliki marifete ulaştıran ana unsur olarak tasavvufun esasını teşkil edecek şekilde genel kabul gören tanımını vermiştir.⁶¹ Gazzâlî İhyâ’da, zühdün bu anlamsal açılımını gerek

⁵⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 220.

⁵⁷ Münâvî, *Kevâkibu’-d-dürriyye*, 1: 451.

⁵⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 10: 37

⁵⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefahatü’l-üns min hadarâti’l-kuds* (Kahire: y.y., 1989), 18.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 211.

⁶¹ Semih Ceyhan, “Tasavvufun Doğu Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd’ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı”, 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (07/09 Ekim 2011)* (İstanbul: 2012), 461.

somut düzeydeki anlamı ve gerekse kavramın tamamen metafizik bir düzleme taşınan anlamsal çerçevesini belirlemiştir. Gazzâlî, beş tipoloji üzerinden bu ilerleyişi belirler: 1. Yiyecek ekmeği, giyecek giysisi olmayan kişi; bu muhtaçtır. 2. Mal mülk bulamayan ama buna karşı rağbeti olan kişi; bu harîstir. 3. Elindekiyle yetinip fazlasına talebi terk eden kişi; bu kânîdir. 3. Malın olup olmamasına, verilip verilmemesine aldırmayan kişi; bu râzıdır. 5. Malı olsa da onu kerih gören, ondan kaçan kişi; bu zâhiddir. En muteber olanı, malın olup olmamasının kalbinde eşit olması, artık onunla ilgili kalbî bir tasarrufun bulunmamasıdır. Kişi, ne bulunca sevinir, ne de kaybedince üzülür.⁶² Onda da zühd, ilk anlamından itibaren zâhirden bâtına bir yol takip ederek, Allah'tan gayrısından yüz çevirip marifete ulaşmaya odaklıdır. Gazzâlî'nin Munkız'da zikrettiği, madde-mana arasındaki çatışmadan kaynaklı bunalım, onun tasavvuf yolunu seçerek, dünyaya karşı takınacağı tavırla bir kurtuluş yolunu bulmasına sebep olmuştur. Onun bireysel tecrübesi, zühd ile başlayan sürecin, hem rûhî ve hem epistemolojik anlamda marifete dönüşümünün de hikâyesidir. Tasavvuf yolu, kalbi dünyadan tasfiye ederek başlayan ve Allah'ta fenâ bulmaya varan bir terakkî yoludur.⁶³ Gazzâlî, bir bakıma, zühdün bu anlamsal çizgisini, zâhir-bâtın dengesinde net bir şekilde ortaya koyarak, kavramın, bundan sonra nasıl anlaşılması gerektiğine dair orta yolu temsil eden algıyı şekillendirmiştir.⁶⁴

Gazzâlî'nin bu zâhir-bâtın dengesine karşın, İbn Arabî (ö. 638/1240), R. Adeviyye, Bistâmî gibi isimlerle başlayan süreci en uç noktaya taşımıştır. Zikrettiğimiz isimlerde, zühdün soyut anlamı, nihai noktada, onun somut anlamına bağlı olarak oluşur. Fakat İbn Arabî'de zühd, tamamen metafizik bir noktadan başlar ve daha ileri seviyelere gider. Müslümanın zühdü, dünyaya karşıdır ve (hakikate göre) en uzak perdedir. Mü'minin zühdü,

⁶² Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Bedevi Tabâne (Kahire: Dâru'l-Kalem, ts.), 4: 186.

⁶³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmuatü Resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 597.

⁶⁴ Gazzâlî, zühdün marifete varan çizgisini verirken bir yandan da, kazancın nitelik ve niceliğine de değinmiş, zühdün ilk dönemde yoğun olarak görülen anlamsal vurgusunu da açıklamıştır. Böylece, o, hem zorunlu olarak dünya ile olan irtibatı mutedil bir seviyede tutmaya çalışmış, hem de zühdün bir üst seviyede yaşanacağı marifete geçiş yapmıştır. Gazzâlî'nin zâhir ve bâtına dair birleştirici karakteri zühd bahsinde de kendini gösterir. Bu minvalde onun, "Kazancın ve mâişetin âdâbı", "Yemenin âdâbı", "Dünyanın zemmi" başlıklarında zikrettiği, dünyaya karşı tutum ve kazancın miktarına dair görüşleri son derece önemlidir. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 2-19, 62-84; 3: 196-225.

Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 307
nefsine karşıdır ve bu da (hakikate göre) daha yakındaki bir perdedir. İhsan sahibinin zühdü ise Allah dışındaki her şeye karşıdır ve burada perdeler kalkar. Şayet kuldun perdeler kalkmamış, ona keşf gelmemiş ise ancak zühd var olabilir. Keşf geldikten sonra kul zâhid olamaz; zira kişi, Allah'ın eşyayı kulları için yarattığını anlar. Kendisi için yaratılan bir şeye karşı zâhid olmak ise muhaldir. Hakk'ı gördükten sonra da O'nun yarattıklarına karşı zâhid davranmadığını görür ve hakikatin, zühd ile değil, Hakk'ı bilmekle ilgili olduğunu anlar. Bu, daha önceden Şiblî'nin, hakikatte zühdün olamayacağı, çünkü rağbet etmemenin eldeki bir şeye karşı olduğu, oysa elde olana rağbet edilmiş olduğu, elde olmayana ise rağbet edilmeyeceğinden dolayı zühdün de mümkün olamayacağına dair görüşünün daha üst bir seviyesidir. Çünkü Arabî, keşften sonra, zâhid olunacak bir şeyin kalmayacağını, dolayısıyla ona sahip olup olmamanın bir öneminin de kalmayacağını belirtir. Çünkü Şiblî'nin görüşünde dahi, dünyaya rağbet ile ilgili fikir beyan edilirken, hâlâ bir dünya malı hesabı -olumsuz yönden de olsa- görülür. Dünya malı ahiretten azdır, o halde zühd aza karşı yapılır. Oysa, az olanda zühd yapılmaz. Bu ise İbn Arabî'ye göre, keşfin gelmemesi ile alakalı bir makamdan başka bir şey değildir. Kaldı ki, zühddeki ahiret talebi de talebin ta kendisidir. Hangi sebeple olursa olsun zühd fikri, içinde bir istek barındırır ki bu kulu her türlü istekten soyutlayacak keşfin yokluğundan kaynaklı bir cehaletin ürünüdür: Zühd bir cahilliktir. Böylece İbn Arabî ile terk demek olan zühd, terki de terk etmeye, zühde karşı zühd uygulayıp adeta onu unutup yok saymaya varan bir derinlik kazanmıştır.⁶⁵

Buraya kadar kısaca dönüşüm ve gelişim çizgisini vermeye çalıştığımız zühd, sûfînin rûhî ilerleyişinde zaruri olarak bulunması ama aynı zamanda aşılması gereken bir makam olarak yerini almıştır. Böylece zühd, oluşumunda önemli bir etken olduğu daha büyük bir yapı olan tasavvufun bir unsuru haline gelmiştir. Örneğin, Serrâc, Mekkî, Kelâbâzî, Sühreverî gibi isimler kavramı makamlar, Kuşeyrî haller ve makamlar kısmında ele almışlardır. Bu tasnif sistemi daha sonra "Usûl-ı Aşere" olarak genel bir kabule dönüşecek ve zühd bir makam olarak bu cetveldeki yerini alacaktır. Bu tasnifte en büyük pay, Necmüddin-i Kübrâ'ya (ö. 618/1121) aittir. Kübrâ'nın tasnifi şöyledir: 1. Tevbe, 2. Zühd, 3. Tevekkül, 4. Kanaat, 5. Uzlet, 6. Zikir, 7. Teveccüh, 8. Sabır, 9. Murâkabe, 10. Rızâ.⁶⁶

⁶⁵ Ebû Bekr Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3: 266-268.

⁶⁶ Necmüddîn Kübrâ, *Usûlü'l-aşere* (Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l Celâl içinde), haz. Yusuf Zeydan (Kahire: Dâr-u Saâdi's-Sabâh, 1993), 91-95.

Görüldüğü gibi, anlamsal derinlik kazanma sonucunda zühd, yekûn ilerlemenin bir ögesi olarak konumlanmış, kendisinde kalınmaması, özüksenmesi ve aşılması gereken bir makama dönüşmüştür. Öyle ki bu durum, sonraki dönemde yazılan tasavvuf lügatlerinde, adeta karara bağlanmıştır. Buna göre zühd, genel anlamıyla haramdan sonra şüphelilerden de uzak durmanın yanında, Allah'tan başka her şeyi kalpten silmeye ve nihayet zühdde de zühdü bir ilke olarak benimsemiş irâde ehline has bir karaktere varan anlamsal seyahatini tamamlamış olur.⁶⁷

Buraya kadar, takip etmeye çalıştığımız, zühdün anlamsal seyrini, şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Kavramın somut anlam dönemi: Bu dönem bize göre, Hz. Peygamberden Hasan-ı Basrî'ye kadar süren dönemi kapsar. Daha çok örnekliğini Hz. Peygamberde bulan ve Kur'ân-ı Kerîm'de tavsiye edilen, dünyaya karşı bir tavır alışın söz konusu olduğu ve temelini eşya-insan münasebetinin oluşturduğu bir dönemdir. Bu tavrın değişken etkenleri olmakla birlikte, özünde bir tepkinin olduğu da muhakkaktır. İlk zâhidler, ya dünyaya çokça rağbet eden Müslümanlara, ya oyun ve eğlenceden ibaret olan dünyaya ya da bizzat kendi nefslerine tepki gösteriyorlardı. Kavram daha çok davranışlarda yansımaları bulmuştur. Bundan dolayı bu dönemin öne çıkan özelliği davranışlardaki zühddür.

b. Kavramın soyut anlam dönemi: Hasan-ı Basrî'nin korkuya vurgu yapması, ahiretin ancak zühd ile elde edileceği düşüncesi, zühdün, hassaten tutulacak bir yol olmasının da önünü açmıştır. Bu dönemin öncü şahsiyetleri, zühdü, daha iyi bir Müslüman olmanın da şartı saymışlardır. R. Adeviyye, Bistâmî ve Zünnûn, Cüneyd gibi isimlerle kavram, "aşk", "fenâ" ve "marifet" türü tamamen metafizik sahada açıklanabilen kavramların anlam sahasına taşınmıştır. Ve bu isimlerden sonra zühdün süreci, zühdden de zâhid olmaya kadar varmıştır. Artık bir önceki anlamda zühd, tek başına, yeni sûfî karakterine yeterli olmayacaktır. Zühdün, ya aşka, ya fenâyâ ya da marifete sebep olacak niteliği önem kazanmıştır. Bu açılım, zühd hakkında çokça konuşmayı, onu tanımlamayı ve onun sebep olduğu terakkiyi de ifade etmeyi zorunlu kılmıştır. Bilhassa Basrî'den sonra sûfîlerin zühd hakkında pek çok söz söylemiş olmaları, bu anlamda tesadüfle açıklanamaz diye düşünüyoruz.

c. Teorik dönem: Her iki dönemin özelliklerini miras alan ilk sûfî teorisyenler, kavramı, anlam seyrine göre teorik bir zeminde tanımlamışlardır. Somut anlamını esas alarak, zikrettiğimiz isimlerin

⁶⁷ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Miras-ı Mektûb, 1421), 310, 311.

görüşlerini ortaya koymak suretiyle, onlar, bir bakıma başından sonuna kadar, zühdün kapsadığı manaları derli toplu ortaya koyarak, kavramın tasavvuf literatüründeki yerini belirlemişlerdir. Burada bilhassa İmam Gazzâlî ve İbn Arabî'yi zikretmekte fayda görüyoruz. Onlar, hem ilk zâhidlerin zühdünü, hem de sonrakilerin anlamsal açılımını da hesaba katarak, zâhir ve bâtin uyumu gözeterek kavramı şekillendirmişlerdir.

Sonuç

Zühd kavramı, kalbî ilerleyiş kapısını açan anahtar olarak, tasavvufun en girift, anlaşılması en güç kavramlarının esasını oluşturur. Tasavvuf tarihinin bir dönemini adlandırırken kullanılan kavram, zamanla anlamsal bir değişim geçirmiştir. Bu değişimi takip etmek ise birkaç açıdan son derece önem teşkil eder: Bunlardan ilki, kavramın bizzat kendisinin gösterdiği her türlü anlamsal karakterin tanınmasıdır. Böylece kavramın diğer kavramlarla olan ontolojik bağı, diğer kavramların ortaya çıkmasındaki etki derecesi de tespit edilebilir. Tam bu noktada, örneğin bir “fenâ” kavramının tasavvufa nereden geldiği sorusunun cevabı, zühdün dönüşüm sürecinde bulunabilir. İkinci olarak, kavramın değişimi ile zâhid karakteri arasındaki ilişkinin mahiyeti de bu iz sürme ile tespit edilebilir. Çünkü kavramın açılımı, yeni anlamları içinde barındıracak bir karakteri de çağırıştır. Yani, sûfinin düşünsel gelişim tarihi, onun psikolojik yapısını daha iyi anlamakta da mühim ipuçları verebilir. Diğer bir husus, tasavvufun dönemleri arasındaki farkı belirleyen bir unsurun da bu anlamsal dönüşüm olduğudur. Elbette ki bazı öncü şahsiyetlerle birlikte dönemler arası geçiş yaşanmıştır; fakat bu isimler üzerinden yapılacak kavramsal analizler, hem bu isimlerin, hem de kavramların dönemlere olan etkilerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bu anlamda “zühd” kavramının, somut olarak nitelediğimiz anlam dairesini aşarak, metafizik bir mahiyet kazandığını, bu mahiyetin de tasavvufî düşüncenin gelişimini anlamaya yardımcı olacak ipuçları barındırdığı söylenebilir. Öyle ki zühdün temel karakteri, tasavvufun diğer pek çok kavramının oluşmasına ya da anlamsal olarak genişlemesine etki etmiştir. Tasavvufun gerek pratik ve gerekse teorik yönüne ait hemen her alanda, zühdün izlerini sürmek, pek çok kavramın esasında zühdün bir açılımı olduğunu görmek mümkündür.

Son olarak şunu belirtmek istiyoruz: Tasavvufun başlangıç döneminden, kurumsallaştığı döneme kadar teşekkül etmiş teorik yapısında, kavramların anlamsal değişimler geçirdiği görülür. Biz bu değişimi, ilk olarak zühd üzerinden takip etmeyi denedik. Fakat “tevekkül”, “sefer”, “sabır” gibi kavramların da anlamsal değişim izlerini takip etmek, tasavvufun ve sûfinin terakkî tarihini anlamak için iyi bir yöntem olacaktır.

Kaynakça

- A. J. Arberry. *An introduction To The History Of Şūfism*. London: Longsmans, Green and Co, Ltd., ts.
- Affîfî, Ebu'l Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. Trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö. 255/869). *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. Kahire: y.y., 1989.
- Ceyhan, Semih. "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Züh'd'ün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı". 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (07/09 Ekim 2011)*. İstanbul: 2012, 457-471.
- E. Henry Palmer. *Oriental Mysticism*. Londra: Luzac&Co, 1938.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Thk. Bedevi Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kalem, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Munkız mine'd-dalâl*. (Mecmuatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde). Thk. İbrahim Emîn Muhammed. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 470/1077). *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn (ö. 638/1240). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrikî el-Mısri. "Zhd". *Lisânü'l Arab*. 4: 180-181. Mısır: y.y., 1301.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (ö. 597/1201). *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-kalem, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym (ö. 430-1038). *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikr, 1988.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. Thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Miras-ı Mektûb, 1421.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Dâru'ş-şâ'b, 1989.
- Kübrâ, Necmüddîn (618/1221). *Usûlü'l-aşere*. (Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l Celâl içinde). Haz. Yusuf Zeydan. Kahire: Dâr-u Saâdi's-Sabâh, 1993.
- Münâvî, Abdurraûf. *el-Kevâkibu'd-dürriyye*. Thk. Sâlih Himdân. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

- Zühd Örneği İzinde Tasavvufta Kavramların Somuttan Soyuta Dönüşümü | 311
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of İslam*, London: G. Bell and Sons Ltd., 1914.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Sunuş Yazısı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. XIII-XXXI. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005.
- Schimmel, Annamarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Trc. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.
- Smith, Margareth. *Bir Kadın Sufi: Rabia*. Trc. Özlem Eraydın. İstanbul: İnsan Yayınevi, 1991.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer (ö. 632/1234). *Kitabu avâri'î'l-ma'ârif*. Beyrut: y.y., 1966.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (ö. 412/1021). *Tabakâtu's-sûfiyye*. Thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb (ö. 973/1565). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Abdürrahim es-Sâyih. 2 Cilt. Kâhire: Dârü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Ğuneymî. "Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci 'Râbatü'l-Adeviyye Örneği". Trc. Ahmet Öğke. *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 107-114.
- Yaman, Hikmet. "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İlme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Akademi Dergisi* 1 (2016): 15-48.