



ilahiyat

SAYI: 11 ARALIK 2023



ilahiyyat Dergisi	Yayın Kurulu:
Yıl: 2023 Sayı: 11	Prof. Dr. Bekir KUZUDİŐLİ
Sahibi/Owner:	Prof. Dr. Yasin YILMAZ
Dr. Muhammet Sacit KURT	Prof. Dr. Sinan YILMAZ
Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:	Prof. Dr. Ayhan AK
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN	Prof. Dr. Hamdi KIZILER
e-ISSN:	Prof. Dr. Halim GÜL
2667-5153	Prof. Dr. Dosay KENJETAY
Editör/Editor:	Doç. Dr. Harun ABACI
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN	Doç. Dr. Harun SAVUT
Editör Yardımcısı/Editor Assistant:	Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN
Dr. Muhammet Sacit KURT	Doç. Dr. Hasan YÜCEL
Danışma Kurulu:	Doç. Dr. Timur KOZUKULOV
Prof Dr. Mehmet OKUYAN	Doç. Dr. Zaynalabidin ACİMAMATOV
Prof. Dr. Mehmet TIRAŐCI	Doç. Dr. Uktambek SULTANOV
Prof. Dr. Fahrettin ATAR	Doç. Dr. Ahmed NİYAZOV
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER	Dr. Muhammet Sacit KURT
Doç. Dr. Faruk SANCAR	Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU
Doç. Dr. Mustafa KARA	Dr. Aitmatat KARİEV
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN	
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI	

İlahiyat Dergisi
EBSCO Host
Central & Eastern European Academic Source
Database Coverage List
tarafından taranan uluslararası hakemli bir dergidir.



İÇİNDEKİLER

MAKALELER/ARTICLES

ŞEYMA DEMİREL

ŞEYHU'L KURRA HAFİZ RAMAZAN PAKDİL VE KIRAAT İLMİNE
KATKILARI

81 - 93

SHEIKH AL-QURRA HAFİZ RAMAZAN PAKDİL AND HIS CONTRIBUTIONS
TO THE SCIENCE OF QIRAAT

MEHMET UYAR

SÛFÎ TANIM VE İBARELERİ BAĞLAMINDA ZÜHD KAVRAMI

95 - 120

THE ZUHD CONCEPT IN THE CONTEXT OF DEFINITIONS AND
PASSAGES OF SUFIS



ŞEYHU'L KURRA HAFİZ RAMAZAN PAKDİL VE KIRAAT İLMİNE KATKILARI SHEIKH AL-QURRA HAFİZ RAMAZAN PAKDİL AND HIS CONTRIBUTIONS TO THE SCIENCE OF QIRAAT

ŞEYMA DEMİREL

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
seyma.erdogan@outlook.com



Öz:

Kıraat ilminin en temel hedefi, teknik tarifi ile, harflerin mahreçlerine riayet edilerek Kur'an'ın en güzel şekilde okunmasını sağlamaktır. Her asırda kıraat ilmi ile uğraşan ilim adamları olmuştur. Tarih, ömrünü ilme, öğrenci yetiştirmeye ve yaşadığı topluma faydalı olmaya adanmış kişilere şahittir. Bahsettiğimiz bu önemli şahsiyetlerden biri de Şeyhu'l Kurra Hafiz Ramazan Pakdil'dir.

Kur'an-ı Kerim eğitimine yıllarını vermiş Ramazan Pakdil'in hayatı, ilmi şahsiyeti, almış olduğu eğitimleri, hocaları ve güncel çalışmalarına yer verdiğimiz araştırmada kendisinin kıraat ilmi eğitiminde bulunduğu konumu ve katkılarını inceleyeceğiz. Ramazan Pakdil'in Kıraat alanında yapmış olduğu çalışma ve hizmetlerin yanı sıra, Kur'an-ı Kerim eğitimindeki tavsiyeleri, tecvid ilmindeki kayımlı görüşleri ve Talim, Tecvid ve Kıraat isimli eserinin içeriği, nasıl yazıldığı araştırmamızın ana eksenini oluşturmaktadır. Talim, Tecvid ve Kıraat isimli eseri Türkiye ölçeğinde Kur'an-ı Kerim, tecvid ve kıraat eğitimine dair çok önemli bir kaynak değeri taşımaktadır. Diğer taraftan birtakım zorluklar içinde kendi çabası ile hocalardan Kur'an-ı Kerim eğitimi almış olan Ramazan Pakdil birçok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrenmeyi ve öğretmeyi vazife edinmiş olan Ramazan Pakdil sağlık sebeplerinden dolayı emekli olmasına rağmen bu alanda hizmet vermeyi bırakmamıştır. Araştırmamızda aynı zamanda Ramazan Pakdil'in yetiştirmiş olduğu öğrencilerinden kendisi ile ilgili anılarına yer vererek, ders işleyiş usulü, talim-tecvid ve kıraat ilmi eğitim ve öğretimindeki yeri ele alınmıştır.

Bu makalemizin temel gayesi, ülkemizde kıraat alanında iz bırakmış bir kıraat aliminin, kıraat ilmi eğitimindeki yeri ve önemini ortaya koymak ve bu alanda daha detaylı çalışma yapacak olanlara da bir katkıda bulunmaktır.

Anahtar kelimeler: Ramazan Pakdil, Tecvid, Kıraat, Kıraat İlminin Eğitimi, Şeyhu'l Kurra.

Abstract:

The most basic goal of the science of recitation is to ensure that the Qur'an is read in the best way, with its technical description, respecting the origins of the letters. In every century, there have been scholars dealing with the science of recitation. History bears witness to people who dedicate their lives to science, to raising students and to be beneficial to the society they live in. One of these important personalities we are talking about is Sheikhul Kurra Hafiz Ramazan Pakdil.

We will examine the position and contributions of Ramazan Pakdil, who has spent years studying the Qur'an, in the study of the life, scientific personality, trainings, teachers and current studies of Ramazan Pakdil. In addition to the studies and services that Ramazan Pakdil has done in the field of Recitation, his recommendations in the education of the Qur'an, his valuable views on the science of tajvid, and the content of his work called Talim, Tajvid and Recitation form the main axis of our research. His work, Talim, Tajvid and Recitation, has a very important resource value on the Qur'an, tajvid and recitation education in Turkey. On the other hand, Ramazan Pakdil, who received Quran education from the teachers with his own efforts in some difficulties, trained many students. Ramazan Pakdil, who has taken the task of learning and teaching, has not stopped serving in this field despite his retirement due to health reasons. In our research, Ramadan Pakdil's place in the teaching method, training-tecvid and recitation science education and training was discussed by giving place to the memories of his students from his students.

The main purpose of this article is to reveal the place and importance of a recitation scholar who has left a mark in the field of recitation in our country and to contribute to those who will do more detailed studies in this field.

Keywords: Ramazan Pakdil, Tajweed, Qiraat, Education of the Science of Qiraat, Sheikh al-Qurra.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	04.07.2023	03.08.2023	31.12.2023	0009-0003-5882-6040
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Demirel, Şeyma. "Şeyhu'l Kurra Hafiz Ramazan Pakdil ve Kıraat İlmine Katkıları / Sheikh al-Qurra Hafiz Ramazan Pakdil and His Contributions to the Science of Qiraat". <i>ilahiyat II</i> (Aralık/December 2023): 81-93.				



GİRİŞ

Kırâat ilmi Kur'an-ı Kerim'in hâmilîğini konu edinen bir ilimdir.¹ Diğer İslam bilim dalları içerisinde ise en üstüdür. Çünkü kırâat ilmi diğer ilimlere kaynaklık eder. Kur'an etrafında oluşan bütün ilimler bir şekilde kırâatten istifade eder ve onun vecihlerini referans gösterir. Bir diğer ifade ile kırâat ilmi, tefsirden fıkha, kelamdan tarihe kadar tüm diğer İslami disiplinlerin ele aldığı konularda yeri geldiği zaman kaynaklık etmekte ve alana ait konularda zenginlik katabilmektedir.

Sözlükte kırâat (القراءة) kelimesi masdar olarak “okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek” anlamında kullanılır.² İsim olarak ise “Okumalar/okuyuşlar” demektir.³ Bir diğer ifade ile “sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilavet etme” anlamındadır.⁴ Lügat kavramı olarak kırâat “Herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve irab bakımından meydana gelen değişikliklerdir” şeklinde tanımlanmıştır.⁵

Kırâat ilminin tarifini yaparken kurrâ çok sayıda ve birbirinden farklı tarifler vermiştir. Ulema tarafından ittifak edilen tanımlardan birisi İbnü'l Cezerî (ö.1429) 'ye aittir. Bu imamın tanımı şöyledir: “Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ve bu kelimelerdeki ihtilafı, râvîlerine nispet ederek bildiren bir ilimdir.” şeklinde tanımlar.⁶ Çağdaş alimlerden Salim Muhaysın 'ın tanımı ise “Kur'ân kelimelerindeki edâ keyfiyetini tahfif, teşdit gibi ihtilaf yönleriyle; kırâat vecihlerinde bulunan vahiy lafızlarında, nakledene naklettiği şeyi dayandırarak oluşan ihtilaf yönlerini konu alan ilim” şeklindedir.⁷

Kırâat ilmi, konumu dolayısı ile Kur'an-ı Kerim ile ilgilenen ilim dallarının başında yer alır. Önceki satırlarda ifade ettiğimiz gibi başta tefsir ilmi olmak üzere birçok ilme kaynaklık edecek bir genişliğe sahiptir. Son derece önemli bir yeri olan kırâat ilminin konusu; Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed (s.a.v)'e talim buyrulan farklı okunmuş şekilleridir. Bu kutlu ilmin gayesi ise kişilere mütevatir ve meşhur kırâatleri öğrenme, muhafaza etme ve okuyabilme melekesini kazandırmaktır.⁸

Genel anlamda ifade etmiş olduğumuz kıraat ilmi, doğuşu Kur'an-ın nâzil edildiği döneme dayanan bir ilimdir. Peygamberimiz (s.a.v)'in Mekke'nin Kureyş kabilesine mensup olmasına mukâbil Kur'an ayetleri başlangıçta Efendimiz (s.a.v)'e Kureyş lehçesi üzerine iniyordu. Ancak kabileler arasında Arapça ortak bir dil olsa da kültür, dil ve ifade tarzı, lehçe ve şive yönünden farklılıklar bulunmaktaydı. Bu farklılıklardan dolayı Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in Kureyş lehçesi üzerine indirilen Kur'an ayetlerini, bütün insanların anlayıp uygulayabileceğine dair endişesi bulunmaktaydı. Nakledilen hadisi şerifler ile Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in endişesi daha da iyi anlaşılmalıdır. Bu konuda meşhur hadislerden birisi şu şekilde bizlere ulaşmıştır:

¹ Kudat, Aydın. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Ders Notları*, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2021.

² İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Lübnan, ts., I.130; er-Rağîb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafael-Bâbî el-Halebî, Mısır,1961/1381, s. 401-402; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşere*, (tahk. Şaban Muhammed İsmail), Mektebu'l- Külliyyâti'l-Ezheriyye, Beyrut, 1987/1407, (I-II), 1.67 vd.; ez-Zürkânî, Muhammed Abdî'l-Azîm, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1995/1415. s.336; Yüksel, Ali Osman, *İbnu'l-Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 29; Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, 73.

³ Yüksel, Ali Osman. *Kırâat-ı Aşere*, Ş.İ.A, III. 356.

⁴ Pakdîl, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kırâat*, İFAV, İstanbul 2020, 450

⁵ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 2005, I,

s. 362-364; Birişik, Abdülhamit. *Kırâat Tarihi*, 21. Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, 73.

⁶ İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürsidü't-Tâlibîn*, tah. Abdulhayy Feremâvî, Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, Kahire, 1398/1977, 61; ez-Zürkânî, *Menâhil*, I.336; Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, Nedve Yayınları, Konya, 1981, 73.

⁷ Muhaysın, Muhammed Salim. *Fî Rihâbi'l-Kur'ân*, Kahire,1980/1400, I.208.

⁸ Pakdîl, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kırâat*, İFAV, İstanbul 2020, 450.



Ubey b. Ka'b (r.a)'dan rivayet ile; "Rasulullah (s.a.v) Cebrail'e: 'Ey Cibril! Ben ümmi bir kavme gönderildim. Bunların arasında yaşlı kadınlar, ihtiyar erkekler, çocuklar, hiç kitap okumayan adamlar var' dedi ve bu durumu çeşitli zamanlarda Cebrail (a.s)'a tekrarladığı bilinmektedir. Aynı konu üzerine bir başka hadisi şerif de İbn Abbas (r.)'dan rivayet ile sahih hadis kaynaklarında geçen hadisi şeriftir. Rasulullah (s.a.v) buyurdu ki: 'Cibril bana (Kur'an'ı) bir harf üzere okuttu. Ben yedi harfe varıncaya kadar arttırılmasında ısrar ettim.'⁹

Kırâat literatüründe yer alan "Ahrufu's-Seb'a" yani yedi harfle Kur'an-ı Kerim'i okuma müsaadesi, Peygamber (sav)'e Allah-u Teala tarafından verildiği bilinmektedir.¹⁰ "Ahruf", harfin çoğuludur. Lügatte bir şeyin ucu, kenarı, hece harflerinin her biri manalarının yanı sıra vech, mana, kırâat gibi anlamlara da gelmektedir. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere "Ahrufu's-Seb'a" Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu yedi harf demektir.¹¹

Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere okunmasına izin verilmesi, Kur'an'ı Kerim'i isteyen istediği şekilde hiçbir kaynağa bağlı olmaksızın okuyabileceği anlamına gelmemektedir. Öncelikle kırâatin Hz. Peygamber (s.a.v)'den sadır olması gerekir. Kureyş lehçesi dışındaki bir okuyuşun Arap dili gramerinin dışına çıkmaması, manayı değiştirmemesi gerekmekte ve bütün bunların da Hz. Peygamber (s.a.v)'den sahih bir isnadla rivayet edilmiş olması gerekmektedir.

Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmiş olması Allah'ın kullarına sunmuş olduğu bir çeşitlilik, kolaylık ve rahmettir. Konu ile ilgili birçok hadis bulunmakta ve yaygın olarak kırka yakın görüş bulunduğu bilinenler arasındadır.¹² Bu hadislerin içeriği incelendiğinde, yedi harf üzere okumanın asli bir hüküm olmadığı ancak bir ruhsat olduğu görülmektedir. Ruhsatın sadece okuma ile ilgili olduğunu anlamak mümkündür. Buna binaen ortaya çıkan farklı vecihlerin mana ve hüküm açısından önemli bir değişikliğe yol açmadığı, oluşturduğu çeşitlilik ile anlamda zenginlik ve insanlara kolaylık sağladığı bir gerçektir.

Kırâat ilminin Hz. Muhammed (s.a.v) döneminden başlayarak devam etmiş olmasından dolayı yedi harf kavramı da o dönemden itibaren sahih olarak günümüze ulaşmıştır. Nazil olan ayetler Hz. Muhammed (s.a.v)'in himayesinde farklı biçimlerde okunmuştur. İslami ilimlerin içerisinde yer alan kırâat ilmi Kur'an-ı Kerim'in inmesi ile başlamıştır. Peygamber Efendimiz (s.a.v)'e nazil olan ayetleri kendisi büyük bir özen ve özveri ile ashabına öğretmiştir. Ashabı ise O'nun okumasına şahit olarak ya da ondan bizzat aldığı şekli ile bu okuma şekillerini nakletmişlerdir.

İslamiyet'in yayılması ile birlikte Peygamber (sav)'den öğrenilen Kur'an ayetleri sahabe tarafından farklı coğrafyalara ulaşmıştır. Medine, Mekke, Basra, Kûfe gibi şehirlerde yoğunlaşmış olan kırâat ilmi fetihler sonucu Endülüs, Kuzey Afrika, Mısır, Anadolu ve Orta Asya'ya kadar yayılma göstermiştir.¹³ İlk zamanlar hafız olanlar ve kırâat imamı tarafından sözlü olarak aktarılan kırâatler, zaman içerisinde eserlerde yer almış ve ortaya çıkacak disiplinsizliğin ve muhtemele karışıklığın önüne geçilmiştir.

Kırâat ilmi doğuşundan itibaren hız kesmeden gelişmeye ve bu alanda alimler vermeye devam eden bir ilimdir. Doğuşu ile gelişmeye ve farklı coğrafyalara yayılmaya başlayan kırâat ilminin gelişim dönemi eserlerde; Hicri I. Asır yani Hz. Peygamber (s.a.v) dönemi, Hz. Ebu Bekir (r.a) dönemi, Hz. Osman (s.a.v) Dönemi ve sonrası olarak incelenmiştir.¹⁴ Devamında ise Tabiin

⁹ Buhârî. *El-Câmiu's-Sahih*, Fezâilü'l Kur'an, 5.

¹⁰ "Bu Kur'an yedi harf üzere indirildi. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyunuz." Zerkeşi, el-Bürhân, I.

¹¹ Bkz. İtr, Hüseyin Ziyauddîn. *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati minhâ*, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1988/1409, s.117v.d; Şahin, Abdusabur, *el-Ahrufu's-Seb'a*, (çev. Tayyar Altıkulaç) Diyanet Dergisi, Cilt, XII. Sayı: 1-2-3 1973 s.11 vd./ 67 vd./131 vd. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, 38-39; Çetin Abdurrahman, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf*, İslami Araştırmalar, Sayı:3, Ocak-1987, 73.

¹² Aydın, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Ders Notları, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara 2021.

¹³ Birışık, Abdülhamit. *Kıraat*, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt: 25, (Ankara: 2022), 425-432.

¹⁴ Bkz. Pakdil. *Ta'lim Tecvid Kıraat*, 460; Ünal Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 38.



döneminde kıraat ilmi eğitiminde ashabın izinden giden kâriilerin sayısı daha da çoğalarak devam etmiştir.¹⁵

Oluşan gelişmeler neticesinde fem-i muhsin¹⁶ ile şifahi olarak nakledilen kırâat ilmi eserlerde de kayıt altına tutulmaya başlanması ile İslam coğrafyası üzerinde hızla yayılmaya başlamıştır. Osmanlı Döneminde Türkler arasında kırâat ilminin devamlı olarak okutulduğu bilinmekte ise de İbnu'l-Cezeri'nin 798 Hicri (1395 M.) senesinde Yıldırım Bayezid (805/1402) yıllarında Bursa'ya gelişi ile resmi olarak kırâat ilminde büyük bir adım olmuştur.¹⁷ Orada bulunduğu önemlerde yazmış olduğu "en-Neşr", "Tayyibe" ve "et-Tahbir" isimli eserler bu kutlu ilmin en kıymetli eserlerindedir.

Tarihe baktığımızda Türkler Müslümanlığı kabulünden itibaren Kur'an hizmetini bir şeref bilmişler ve hep bu şuur ile yaşamışlardır. Şartlar ne olursa olsun Kur'an ve kıraat hizmetinden geri durmamış ve bu silsilenin sağlam şekilde günümüze ulaşmasını sağlamışlardır. Bu halkanın devamını sağlayan birçok alim yetişmiş ve ilmin devamlılığı süregelmiştir. Yapmış olduğumuz çalışmanın konusu da ülkemizde önde gelen kıraat alimlerinden olan Şeyhü'l Kurra Hafız Ramazan Pakdil Hoca Efendidir.

1. RAMAZAN PAKDİL'İN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Şeyhü'l Kurrâ Hafız Ramazan Pakdil 1948 yılında Uşak'ın merkez Bağbaşı köyünde dünyaya gözleri açmıştır. Çiraklar sülalesine mensup olan büyük kırâat alimi Ramazan Pakdil Hoca Efendi'nin babasının ismi Osman, annesinin ismi Sultan'dır. Dünyaya gözlerini açtığı köyün aslı Yörük olmakla birlikte kendisi de bir Yörük çocuğudur. İki erkek ve bir kız olmak üzere üç kardeşidir.

İlmî eğitimlerine daha çok küçük yaşta başlayan Ramazan Pakdil Hoca Efendi, 1973 yılında 25 yaşında iken Rabia Hanım ile izdivacı gerçekleşmiştir. Kur'an ilimleri ile meşgul olan ve mesleği de bu yönde olan Ramazan Hoca Efendi'nin evliliğin gerçekleştiği dönemde, eşi Rabia Hanım da kendisi ile aynı görevi ifa etmekte ve Erenköy Kız Kur'an Kursu'nda eğitim vermektedir. Şeyhü'l Kurrâ Ramazan Pakdil'in eşi Rabia Hanım'da hafizedir. Bu evlilikten üç kız, bir erkek olmak üzere dört evladı olmuştur.

İlk tahsilini ve ilk hatmini 1960 yılının ihtilal günlerinde köyünde tamamlamıştır. 1961-1965 yılları arasında Uşak Kur'an Kursunda 4 yılda hafızlığını bitirmiş ve has dönemini tamamlamıştır. Hafızlık yaptığı bu dört sene esnasında yaz ayları köy işlerinde ailesine yardımcı olmuş, kış döneminde ise Uşak'ta bulunmuştur.

1965-1966 yıllarında İmam Hatip eğitimi almak için İzmir'e gitmiş, orada Kestane Pazarı imtihanlarına girmiş ve kazanmıştır. 1970 yılına kadar orada bir sene hazırlık eğitimi alan Ramazan Pakdil İmam-Hatip orta kısım imtihanlarını dışarıdan vermiştir. Böylelikle 1970-1971 yıllarında İzmir İ.H. L'de 5. Sınıftan devam etmiştir. Bu arada imamlık imtihanına girerek sınavda başarılı olmuş ve 23 yaşında ilk görev yeri olan İzmir Karşıyaka İstasyon Mescidinde imam olarak görevini ifa etmiştir.

1970-1973 ders yılında kırâat okuma merakı için kaplamıştır. Daha küçük yaşta ilim aşkı ile yanan büyük alim 24 yaşında iken bu merak ve gaye ile okulunu ve görevini İstanbul'a naklettirmiş ve yeni bir ilim yolculuğuna kapıları aralamıştır. Takvim yaprakları 15 Aralık 1972'yi gösterirken kendisi İstanbul'a gelmiştir. O dönemler İstanbul'da tek olarak bulunan Çarşamba-Draman İ.H.L okulunun son sınıfından eğitim hayatına kaldığı yerden devam etmiştir. Eğitim hayatının bu

¹⁵ Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Çelik Yayınevi, İstanbul-2019, 55.

¹⁶ Fem-i Muhsin; 'iyi bir Kur'an-ı Kerim eğitimi almış, Kur'an okuma yönünden ağız düzgün, yanlış okumayan, usulüne uygun doğru ve güzel okuyan kimseye' denir.

¹⁷ Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 553.





yılında kendisi ile aynı dönem ve farklı şubede, Türkiye Cumhuriyeti Devleti Başkanı Sayın Recep Tayyip Erdoğan Bey'de ilim tahsili almaktadır.

Kırâat okuma isteği üzerine çıkmış olduğu bu yolculukta İzmir'de yapmakta olduğu görevine, İstanbul Kadıköy Müftülüğü'ne bağlı Kireçhane Camii'nde devam etmiştir. Görev ile okulunu beraber yürüten Ramazan Pakdil Hoca Efendi, 1973 yılında Bayezid Camii baş imamı Reisül Kurrâ Abdurrahman Gürses Hoca ile tanışmıştır. Eğitimlerini tamamlamasının ardından icazetini alması ile, kırk sene boyunca ilm-i kırâat okuttuğu ve yöresinde kırâat okutan en kıdemli kurrâ hafız olduğu için kendisine Şeyhül Kurrâ unvanı verilmiştir.¹⁸

Ülkemizin kıymetli kurrâlarından olan Ramazan Pakdil Hoca Efendi'nin ilim hayatı oldukça yoğun ve zor şartlarda geçmesine rağmen O, azim ve disiplin ile bu zorlukları aşmış bir alimdir. O dönemin zorluğunu ve her şeye rağmen dilinden düşmeyen şükürünü kendi sözleri ile ifadesi şöyledir:

“Eğitim aldığım zamanın şartları zordu. Kendi yağımızla kavrulmaya çalıştık. Uşak'ta ilk olarak sekiz ay kadar rahmetli Emine halamın yanında kaldım. Yaz tatili dönüşü Uşak'ta Torlak Camii'nde altmış lira ücretle fahri müezzinlik yaptım. Bu ücretin kuruşunu harcamadan babama verirdim beni okutsun diye. Kendim ufak-tefek zuhuratla idare ederdim. Açlık susuzluk üst baş bakımından da köyden ailemizden destek alırdım. Çevreden de desteklerlerdi. Üçüncü etap yaz tatili dönüşü hıfız takviyesinde önce bir müddet Kur'an Kursunun yatılı kısmında kaldım. Sonra Çakaloz Camii müezzinliği açıldı ve bir müddet de o camide fahri müezzin olarak Sadık hocamla birlikte vazife yaptım. Ondan sonra 1965 yılında Kestane pazarına girdim. Allah razı olsun Kestane pazarının büyük destek ve himayesini gördüm. Onun için Kestane pazarına ikinci aile ocağım olarak bakarım. 1970'ten itibaren de resmen imam oldum. Biraz daha elimiz genişledi. Allah devletimize ve milletimize zeval vermesin.”¹⁹

1.1. KIRÂAT ALANINDA ALDIĞI EĞİTİMLER, HOCALARI VE ÇALIŞMA HAYATI

Ramazan Pakdil'in, Reisül Kurrâ Abdurrahman Gürses Hoca ile tanışmasıyla birlikte merak ettiği ve büyük ilgi duyduğu kırâat alanında ilmi eğitimleri başlamıştır. Bir müddet talim ve tashih-i huruf dersi almıştır. 1973 yılı ağustos ayında Abdurrahman Gürses Hoca Efendi'den kırâat-ı aşere dersleri almaya başlamıştır. 1973-1977 yılları arasında Yüksek İslam Enstitüsü'nün yanında aşere ilmini hocası Abdurrahman Gürses ile okumuş ve 1977 yılında ikisini beraber bitirerek ilim hayatında güzel başarılarla imza atmıştır.

Hocasının tavsiyesi ve tezkiyesi ile aşere bitirme imtihanları için Haseki Eğitim Merkezi Kırâat Kursu'na müracaat eden Ramazan Pakdil belirli şartlar sonucunda kabul edilmiş ve oradaki ilim hayatına başlamıştır. İmtihanlarını kazanarak takrib ilmini Haseki'nin ilk kırâat bölümü öğrencileri ile 1979 senesi temmuz ayında bitirerek hocası tarafında kırâat icazeti, Diyanet İşleri Başkanı'ndan da kursu bitirdiğine dair sertifikası almıştır.²⁰

Eğitim hayatı boyunca dönemin büyük hocalarından eğitim alan ve başarısı, azmi ile güzel yerlere gelen ülkemizin Şeyhül Kurrâ hafızlarından birisi olan muhterem Ramazan Pakdil Hoca Efendi, 1980 yılında Haseki'nin ikinci devriyesinde mezkûr ilmi şerifi okutmak üzere görevlendirilmiştir. Kendileri 1992 yılına kadar çift vazife yapmıştır. Bazı camilerde ve Erenköy Kursunda kadrolu hocalık ve imamlık yaparken görevlendirme ile de Haseki'de kırâat hocalığı görevini yerine getirmiştir. Bu esnada 44 yaşlarında olan Ramazan Pakdil, çift görevin sorumluluğu ve meşguliyeti yordduğu için 1992-2002 yılları arasında imamlık görevini bırakmış ve sadece Haseki'de kırâat hocası olarak devam etmiştir. 2002 yılında, 54 yaşlarında iken bazı rahatsızlıklarından dolayı resmi olarak emekli olmuştur. Çok sevdiği ve bu yolda emek verdiği kırâat ilmini emekli olmasına

¹⁸ Pakdil, Ramazan. Kişisel Görüşme, (15 Mar 2021)

¹⁹ Pakdil. Kişisel Görüşme, (15 Mar 2021)

²⁰ Pakdil. Kişisel Görüşme, (15 Mar 2021)





rağmen tamamen bırakmamıştır. Gerek Diyanet İşleri Başkanlığının hoca efendiye bırakmak istememesi, gerek de kendisinin tamamen bırakmayı düşünmemesinden dolayıdır ki; bir taraftan tedavi olmuş, bir taraftan da haftada bir-iki gün Haseki Eğitim Merkezi'ndeki derslerine devam etmiştir.

Böylesine donanımlı ve başarılı bir eğitim hayatı olan ve kendisinden eğitim alabilmek için kapısı aşındırılan Ramazan Pakdil Hoca Efendi'ye bu esnada bazı kurslardan ve okullardan talim ve kırâat dersleri verilmesi hususunda teklifler gelmiştir. Gücü nispetinde hiçbir Kur'an eğitimi isteğini geri çevirmemiş ve bu tekliflere icabet etmiştir. Resmi olarak emekli olduktan sonra da eğitim vermeye devam eden Şeyhü'l Kurrâ Hafız Ramazan Pakdil Hoca Efendi 2017 senesinde vermiş olduğu bir röportajda mesleğine büyük bir sevgi ve emek ile devam ettiğini şu sözleri ile ifade etmiştir:

*"Haziran-Ekim arası tatile gireriz. Kış aylarında Pazar hariç her gün bir veya iki yerde dersim olur. Elhamdülillah haza min fadli Rabbi. Zor ve sıkıntılı bir hayattır. Ama ben alıştım zorluğundan bile haz alıyorum. Rabbim bu yolda öldürsün, şehiden huzuruna kabul etsin. Hesapsız 'geç kulum' dediklerinden etsin diye dua ediyorum. Okurlarımdan ve sevenlerimden de bu duaya 'Âmin' demelerini, bu fakire böyle dua etmelerini diliyorum."*²¹

Bir kişinin eğitim ve öğretiminde, hocalarının ilmî ve irfânî yapısı büyük bir önem arz etmektedir. Zira hoca denildiğinde kişiyi ilim, fikir ve inanç yönüyle şekillendirerek öğrenciyi rehber ve önder olan büyük bir şahsiyet akla gelmektedir. Talebenin kabiliyeti, zekâsı ve yeteneği noktasında onu belirli bir istikamet üzere teşvik edip yönlendirmede hocaların çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Ramazan Pakdil'de çocukluk döneminden itibaren Kur'an ilimleri başta olmak üzere eğitimleri için kıymetli hocalardan ders almış ve bu yolda azimli ve kararlı bir şekilde ilerlemiştir.

İlk eğitimini Uşak ilinin Bağbaşı köyünde köy hocaları olan Osman Hoca ve Ramazan Hoca'dan almıştır. Daha sonra Uşak Kur'an Kursunda H. Sadık Selçuk Şentürk ve Merhum Halil Bayram, Merhum Bekir Karancak hocalardan hafızlık, talim ve tecvid ilimleri üzerine eğitime devam etmiştir. Kurrâlık eğitimi üzerine çıkmış olduğu yolculuk sonrasında İzmir Kestane Pazarında Hisar Camii İmamı Keçeci Hafızdan ve Kestane pazarı imamı İbrahim Kılıç hocalardan hıfız takviyesi, Vehbi Çuhacı Hocadan da talim dersleri almıştır. İzmir İmam Hatip Lisesi'nde Dr. Mehmet Akif Sarı hocadan Kur'an-ı Kerim dersleri alan Şeyhü'l Kurrâ Ramazan Pakdil Hoca Efendi, İstanbul İmam Hatip Lisesinde ise Müzekka Gürbüz Hocadan dersler almıştır. Makalemizin temelini oluşturan ve kendisinin Şeyhü'l Kurrâ unvanı ile anılmasında eğitim hayatının baş mimarı olan Abdurrahman Gürses Hoca efendiden ise, 1973 yılında kırâat eğitimine başlamış ve bu eğitimi 1977 yılında tamamlamıştır.

1960 yıllarının ihtilal dönemlerinde ilk ilim tahsiline başlayıp en güzel şekilde tamamlamanın ardından yılların geçmesi ile emekli olsa bile hiç durmadan ve yorulmadan çalışmıştır. 2021 yılında tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgınına rağmen çalışma hayatı yoğun bir şekilde etmiştir. Pandemi döneminde İstanbul Müftülüğünün Beyazıt Daru'l Kurrâ'sında başlattığı kırâat çalışmasında haftada iki gün bulunması esnasında muhterem hocamız ve bazı kıymetli arkadaşlarının Covid-19 salgınına yakalanmasıyla orada bulunan görevini sağlık sebebi dolayısı ile pandemi sorası uygun bir vakitte yapmak üzere ertelenmiştir.

Salgın döneminde dünya üzerinde her sahada sıkıntılar, aksamalar ve iptaller olmasıyla birlikte, eğitim-öğretim alanında bu durum fazlasıyla göze çarpmaktadır. Ramazan Pakdil Hoca Efendi çalışma hayatının bir bölümüne çağımızın yeni eğitim sistemi olan online eğitim ile devam etmektedir. Çalışmam esnasında kendisinden edindiğim bilgiler doğrultusunda, yaşamış olduğu

²¹ Pakdil. Kişisel Görüşme, (15 Mart 2021)



sağlık sıkıntılarına rağmen çalışma hayatı oldukça yoğun olan Hoca Efendi, ilim yolunda bir ömür geçirmekten oldukça mes'ud olduğunu ifade etmektedir.

Şeyhü'l Kurrâ Hafız Ramazan Pakdil Hoca yoğun bir ilim tahsilinin ardından yoğun bir öğretim ile günümüz Pandemi döneminde de çalışmasına devam etmektedir. Güncel olarak çalışma planı kendi ifadesi ile şu şekildedir:

*"Pandemi dolayısıyla yüz yüze dersler kalkmıştır. Bazı talim derslerini online sürdürmeye devam ediyorum. Eğitim verdiğim Haseki Eğitim Araştırma uzak olduğu için ve umumi vesaitlere binemediğim için oradaki görevime devam etmiyorum. Ayrıca Pendik Haseki Eğitim Merkezi bir süreliğine online eğitim kabul etti. Ancak orada haftada bir gün yüz yüze eğitim devam ediyor. Sancaktepe Kur'an Kursunda bir gün yüz yüze kırâat dersi veriyorum. Bunun yanı sıra iki günde bir bayan ve erkeklere olmak üzere online nazariyat eğitimim devam etmektedir. Salı günleri öğlene kadar Haseki'de eğitim verirken öğleden sonra da Sancaktepe Kur'an Kursunda bulunmaktayım. Çarşamba günü bir eğitim programım yoktur. Perşembe günü bayanlara yönelik Talim-Tashih-i Huruf dersim vardır. Cuma günü ise online olarak baylara Talim-Tashih-i Huruf dersim bulunmaktadır. Çalışma programımda cumartesi günü de öğleden önce baylara tashih eğitimi verirken öğleden sonra da bayanların Nazariyat-Kırâat dersini yapıyorum. Haftanın iki günü şu anlık boş bulunmaktadır. Salgın dönemi bittikten sonra Beyazıt Daru'l Kurrâsının açılması ile de o iki gün orada derslerim tekrar başlayacaktır."*²²

2. ŞEYHU'L KURRÂ RAMAZAN PAKDİL'İN KIRÂAT İLMİNDEKİ YERİ VE KATKILARI

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması, korunması, öğrenilmesi için ilk andan itibaren hak yolda binlerce alim yetişmiştir. Bu başlık altında çalışmamda yer vermiş olduğum Şeyhü'l Kurrâ Ramazan Pakdil Hoca Efendinin Kur'an eğitimi ile ilgili düşünce ve metotlarına yer vereceğiz.

2.1. KUR'AN-I KERİM EĞİTİMİ VE TECVİD İLMİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim indirildiği günden itibaren akıllarda ve sadırlarda muhafaza edilmeye başlamıştır. Kur'an Allah tarafından, Cebrail vasıtasıyla Peygamber Efendimiz (sav)'e 23 sene içerisinde parça parça indirilen, bizlere tevatür yolu ile ulaşan, insanların benzerini yazmaktan aciz kaldığı, tilaveti ile ibadet edilen, mushaflarda yazılan olan mucize kelimedir. Kur'an en son ve mükemmel din olan İslâm'ın ana kaynağıdır. Bir Müslümanın mutlaka bilmesi, hazmetmesi, özümsemesi, amel ve hayata geçirmesi elzem olan bir kitaptır. Şunu kesin bir şekilde söylemek mümkündür ki, Müslüman Kur'an 'sız düşünülemez.

Bu maksatla yapılan çalışmaların bidâyeti asr-ı saadete kadar dayanmaktadır. Bu asırda, henüz lahn ve ucm denilen hatanın fazla yaygınlık kazanmadığı, hiçbir şekilde hata ve tahrifatın bulaşmadığı sahil ve fasih olan Arapça şifahî hatta kitabî kayıt olarak ellerinin altında mevcut idi. Dolayısıyla dilliler bu saf ve arı (fushâ) birikiminden çokça istifade ettiler.²³

Kur'ân-ı Kerîm'in öğrenim ve öğretilmesiyle bu derece meşgul olmalarının iki temel saiki, kırâat vücûhatı dahil olmak üzere ilahî emaneti bütün benliğiyle muhafaza etmek ve onu tağyir ve tahriften korumak olmuştur. Gerek cem-i Kur'ân işleminde, gerek istinsâh-ı Kur'ân işleminde ve gerekse i'câm-ı Kur'ân işleminde olsun bidayette ortaya konulan çekingelerin temelinde de söz konusu kırâat birikimi gibi bir kısım muhtevaların zayi 'olabileceği veya çerçevesinin daralabileceği endişe ve hassasiyeti yer aldığı kanaatindeyiz.²⁴

²² Pakdil. Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

²³ Detaylı bilgi için bkz. Kudat, Aydın. *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, Ankara, 2020, 127.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Kudat, Aydın. *Kıraatları Hüccetlendirmede Dilbilim Olgusu*, Ankara, 2020, 124



Kur'ân-ı Kerîm, nâzil olduğu günden bugüne insanların dikkatini çekmiş ve inanan, inanmayan pek çok kişi onunla meşgul olmuştur. Gerek Kur'ân-ın kendisi gerekse Hz. Peygamber, inananları Kur'ân-ı okuma ve dinleme noktasında teşvik etmiştir.²⁵ Peygamber Efendimiz (sav)'in “Size iki emanet bırakıyorum. Bunlara sımsıkı yapıştığınız takdirde yolunuzu şaşırırmazsınız. Bunlar Kur'an ve sünnettir.”²⁶ hadisi şerifi bu hususta bir örnektir.

Zikretmiş olduğumuz hadisi şerif ile anlatılmak istenen Kur'an'a yapışmak sözünü kıymetli üstat şu cümleleri ile açıklamaktadır:

“Kur'an'a yapışmak eline Mushaf'ı sık sık alıp bırakmamak veya güzel bohçalar içerisinde evlerde muhafaza etmek değildir. Kur'an'a yapışmak öncelikle Kur'an'ın elfazını okunuş kurallarına, tecvid kurallarına göre okumayı bilmektir. Kur'an, tilavetiyle ibadet olunan ilahi bir kitaptır. Bu ibadetin sahîh olabilmesi için de onun okunuşunun düzgün ve kurallarına uygun olması gerekir. Ancak Kur'an yalnız okunup ibadet edilsin için gönderilmemiştir. Kur'an'ın bir manası ve muhteviyatı vardır. Herkes müfessir olamayabilir ama alâ kader-il imkân Kur'an'ın manası ile hemhal olunmalıdır. Cenâb-ı Hak bizden ne istemektedir, murâd-ı ilahi nedir diye düzenli olarak meal ve tefsir karıştırılmalıdır. Anlamak da kâfi değildir; hayata yansıtmaya çalışmak, amel safhasına dökmeye çalışmak lâzımdır. Bunlardan başka elfazın ezberlenmesi de daha iyi bir sarılmadır. Okuyorsunuz, ilgileniyorsunuz ama elfazı aklınızda tutmak için bir çaba göstermiyorsunuz. Bu da bir sarılmadır ama bizim nazarımızda tam değildir. Bir teşbihte bulunayım. Bir şair vardır; şiirini okur geçersiniz. Bir şair de vardır; şiirini ezberlersiniz, özümser, şiirin duygusunun içine girersiniz, okuduğunuzda da irticalen okursunuz. Hangisi daha etkilidir? Tabii ki ikinci daha etkilidir. Kaldı ki Kur'an Allah kelâmıdır. Kul kelâmına ve şiire teşbihi ve kıyası kabil değildir. Ezberlenmesi ve özümlenmesi daha elzemdir. Bu yüzden Kur'an'ın elfazını okuduğumuz gibi ezberlememiz, mümkünse hafız olmamız gerekmektedir.”²⁷

Kur'an-ı Kerim Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in en büyük mucizesidir. Ona iman etmek İslamiyet'in şartı iken onu okumak ve anlamaya çalışmak ise mümin kullar için çok önemli bir ibadettir. İnsanlığa rahmet olarak inen Kur'an-ı Kerim, manevi olarak ruhun şifası, gönüllerin sürurudur. Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'i okumanın insan üzerindeki etkileri üzerine Ramazan Pakdil Hoca Efendi kıymetli görüşlerine yer vereceğiz:

“Kur'an-ı Kerim her bir yönü ile değil her yönüyle mucize bir kelimedir. Dolayısıyla usulüne uygun, anlayarak tertil ile okunursa okuyanı da dinleyeni de etkiler. Gözlerini yaşartır, hatta ağlatır. Peygamberimiz (s.a.v): ‘Kur'an hüznle nazil oldu. Onu hüznle okuyun. Onu okurken ağlayın, ağlayamazsanız ağlar gibi okuyun.’²⁸ Buyurdular. Kendileri Kur'an okurken de zaman zaman gözyaşlarını tutamaz ağlardı. Sahabeler de öyleydi. Bir gün Abdullah b. Mes'ud Hazretlerine Efendimiz (s.a.v): “Ya Abdullah bana biraz Kur'an oku!” buyurdular. İbn Mes'ud Hazretleri: “Ya Resûlallah, Kur'an sana nazil olmuşken sana nasıl Kur'an okurum” dedi. Bunun üzerine de Resûlullah (s.a.v) Efendimiz: ‘Ben onu başkasından dinlemeyi de severim’ buyurdular. İbn Mes'ud Hazretleri Nisa Suresinin başından itibaren birkaç sayfa okudu. ‘Fe keyfe izâ cî'na...’ ayetine gelince baktılar ki Efendimiz hüngür hüngür ağlıyorlar. Efendimiz (s.a.v): ‘Yeter kâfi ya İbn Mes'ud’ buyurdular.²⁹ Zaman zaman meslek hayatımızda bizde aynı şeyleri yaşadığımız oldu. Kur'an'ı aşkla şevkle anlayarak okuduğunuz zaman Kur'an sizi etkiliyor, duygulandırıyor. Dinleyen cemaati de

²⁵ Tâhâ 20/2.; “خيركم من تعلم القرآن و علمه/Sizin en hayırlınız, Kur'an'ı öğrenen ve öğrendir.” Ebû Abdillâh Muhammed b.

İsmail el-Buhârî, el-Câmiu's-sahîh, thk. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-necât,1422/2001), Fedâilü'l-Kur'ân, 21.

²⁶ Muvatta, Kader 3.

²⁷ Pakdil, Ramazan. “Hafızlığa Darbe Vuruldu”, Altınoluk Dergisi 140, (Ekim 1997), 6.

²⁸ İbn Mâce. İkâmetu's-Salah, 176

²⁹ Buhârî. Tefsiru sûre (4), 9, Fezâilü'l- Kur'ân 33, 34; Müslim, Müsâfirîn 247.



duygulandırıyor. Manasını bilsin bilmesin onlardan da ağlayanlar, cezbeyle gelenler oluyor. İşte bu Kur'an'ın lafzının mucizesidir.”³⁰

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'in harflerinin ve kelimelerinin seslendirilişi tecvid ilminin konusunu oluşturur. Kırâat ilminin bir parçası olan tecvid ilminin gayesi ise, Kur'an'ı okurken dilin hatadan korunması, okuyanın da sorumluluktan kurtarılmasıdır.³¹ Tecvid konusunda ilk müstakil eserler Hicri 2. Asrın sonlarına doğru telif edilmeye başlanmış, günümüze kadar gelişerek ve çoğalarak gelmiştir. Şeyhül Kurrâ Ramazan Pakdil de gerek yazmış olduğu eserinde gerek ise vermiş olduğu eğitimlerde tecvid ilminin önemini çok defa vurgulamıştır. Bu ilmin önemine hakkında kendisini kıymetli görüşleri şu şekildedir:

“Tecvid, Kur'an'ın nazil olduğu gibi orijinal okuma kurallarının toplamıdır ve çok önemlidir. Hükmü; farz-ı kifayedir. Hatta kısmen farz-ı ayn'dır. Terki hata (lahn)dır. Hükmü mekruh veya tahrimen mekruhtur. Sonucu; Kur'an-ı lafzen tahriftir. Orijinal okunuşunu bozmadır. Ve sahibini günahkâr yapar. İmam Cezeri'nin ifadesiyle; ‘men lem yücevidi’l-Kurâne âsımın – Kur'an-ı Kerim'in tecvidine riayet etmeyen kimse günahkâr olur.’ Önemine ait bu söz yeterlidir.”³²

2.2. KİRÂAT İLMİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ VE KİRÂAT İLMİNE KATKILARI

Kırâat lügat olarak ‘okumak’ demektir. Terim olarak; kırâat imamlarından birinin rivayet ve tariklerinin ittifakıyla, diğer imamlardan farklı okunuşuna denilmektedir. Kârî kelimesi lügatta ‘okuyan, okuyucu’ anlamına gelirken, sıkça duymuş olduğumuz ‘kurrâ’ kelimesi ise kari kelimesinin çoğuludur.

Kırâat ve tecvid ilimlerinde kurrâ kavramı, hafızlığı bitiren kişilerin daha sonra kırâat ilmi alanında eğitimi okuyup tamamlamaları için kullanılmaktadır. Diğer bir ifade ile kurrâ kavramı; Kur'an'ı tam olarak ezberleyip hafız olan kimselerin, tecvid ve tashih-i huruf'a göre Kur'an'ı hatim ettikten sonra icazet sahibi bir hoca karşısında kırâat ilmini esaslarına uygun şekilde almasıdır.³³

Kırâat ilminin en temel hedefi, teknik tarifi ile, harflerin mahreçlerine riayet edilerek Kur'an'ın en güzel şekilde okunmasını sağlamaktır. Bütün ilimlerde öğrenip öğreten ilim adamları olduğu gibi kırâat ilmi ile de aynı şekilde uğraşan ilim adamları her asırda olmuştur. Bu sayede, Kur'an-ı Kerim, Cebraîl (as)'dan Hz. Peygamber (s.a.v)'e indiği ilk hali ile tevatüren günümüze kadar ulaşmıştır.

Her ilmin kendisine has bir öğrenme metodu bulunmaktadır. Bu kişiden kişiye değişiklik gösterse de yıllar içerisinde en doğru ve disiplinli sistem çoğunluk tarafından uygulanmaktadır. Bazı ilimler, alana ait eserlerin bireysel olarak okunması neticesinde hocasız da olsa öğrenimi sağlanabilir. Ancak kırâat ilmi ve onun bir parçası olan tecvid ilmi için durum böyle değildir. İlimle ilgilenen kişi birçok kitaptan okuyup, ibare ve tanımları anlayacak dahi olsa, bir hocadan (fem-i muhsin) bizzat duyup öğrenmeden bu ilimleri hakkıyla öğrenmiş sayılmazlar.

Kırâat ilminin iki sac ayağı vardır. Bunlar kavramlar ve kaidelerdir. Kavramlar başlığı altında kırâat ilminin teorik boyutları ele alınırken, kaideler başlığında pratik boyuttan bahsedilmektedir. Pratik, teori üzerine olur. Teori bilmeden yol almak mümkün değildir. İlimin teorik bilgileri elde edildikten sonra ise tıpkı tecvid ilmindeki gibi bir hocadan eğitim almak gerekir. Bu da ilmin pratik boyutudur ki, eksiliğinde ilim tamamlanmış olmamaktadır.

Verilen bu bilgiler doğrultusunda çok sayıda kurrâ yetişmiş ve kırâat ilmi alanında çok sayıda eserler te'lif edilmiştir. Günümüz kurrâlarından Ramazan Pakdil Hoca Efendi'nin, yazmış olduğu

³⁰ Pakdil. Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

³¹ Pakdil. Ta'lim Tecvid ve Kiraat, 450.

³² Pakdil. Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

³³ Dinç, Mehmet. Cumhuriyet Döneminde Reisül Kurrâlık Gönenli Mehmet Efendi'nin Kırâat İlimine Katkıları, (YL Tez) İstanbul 2018, s. 80.





eseri, tecvid ve kırâat ilimleri alanında büyük önem arz etmektedir. Kur'an eğitimi ve tecvid ilmi alanlarında vermiş olduğu kıymetli bilgilere istinaden kırâat eğitiminin metodu hakkında da kendisinden istifade etmek niyeti ile, Şeyhu'l Kurrâ Ramazan Pakdil Hoca Efendi'nin bu hususta sözlerini nakledeceğiz:

“Manasını ister bil ister bilme hafızlıkta hedef Kur'an'ın lafzını ezberlemektir. Kırâat eğitiminde ise böyle değildir. Yine zaman zaman ezbere dayanırsa da yalnızca ezber değildir. Kırâat bilgisi + ezberdir. Kurrâ olacak kimsenin kırâat ilmini okumaya elverişli alt yapısının olması lazımdır. Bu alt yapıda şu özelliklerin olması lazımdır:

1. Kurrâ adayının hafız olması lazımdır. Çünkü bu ilim hafızlık üzerine bina edilir. Hem de çürük hâfız olmamalı, vasat, iyi veya pekiyi seviyesinde hafız olmalıdır.
2. Kurrâ adayının tecvid nazariyatını ve uygulamasını bilmesi lazımdır.
3. Kurrâ adayının ağız asgari vasat seviyede düzgün olması lazımdır. Yani en azından bir miktar talim okumuş olmalı, ağız düzgün olmalıdır.
4. Kırâat kaynakları Arapça olduğu için o kaynakları anlayacak seviyede Arapça bilgisi olması lazımdır.
5. Yaşının da ileri seviyelerde olmaması lazımdır. Mesela; 40 yaşının üstünde olmamalıdır. İleri yaşlarda bu ilmi kavramak ve sürdürmek zordur.

Yukarıdaki şartları haiz olan adaylar tespit edilir. Kırâat kaynakları tanıtılır. Kitap, defter aldırılır. Kırâat imamları yazdırılır, kitaplardaki onların isimlerinin yerine kullanılan remizleri yazdırılır ve ezberletilir.

Kırâat kitaplarından kırâat vücuhâtının nasıl çıkarıldığı âyeti yazarak, bu vücuhâtın âyette nasıl gösterildiği bir şema şeklinde çizgiler halinde nasıl gösterildiği, nasıl yazılacağı anlatılır. Kırâat imamlarının kırâat özellikleri, umûmî kavâid anlatılır, kitaptan okunur. Evvela 'İnfirâd Tarîki' üzere bir imâm, İbn Kesîr iki râvisi ile birlikte kitaptan vücuhâtı okunarak beş sahife okunur. Çünkü H.5. Asra kadar böyle infirâd okunmuştur. Teberrüken o usul gösterilmiş, okutulmuş olur. Sonra yine başa Fâtiha'ya dönülür. Bu sefer 7 imâm ve ikişer râvisi nazar-ı itibara alınarak vücuhâtı kitaptan çıkarılarak, âyet yazılıp şemalarla gösterilerek yazılır, çizilir, okunur. Buna 'Kırâat-ı Seb'a (yedi kırâat)' denir. On sayfa da bu usülle yazdırılır ve okutulur. Sonra geri dönülmeden 10. sayfadan itibaren 10 imam ve ikişer râvisinin kırâat farklılıkları kitaplardan çıkarılır. Âyet yazılarak, âyetin altında çizgiler halinde o vücuhât gösterilerek şema şeklinde yazılır ve okunur. Buna ayetin kırâat sureti denir. Bu usulle Kur'an'ın sonuna kadar ayetler yazılır, çizilir, okunur. Bitince buna 'Aşere hatmi' denir. Sonra tekrar başa Fatiha'ya dönülür. Bu on imam ikişer râvisi ve râvilerin de râvileri-onlara 'tarik' denir- de nazar-ı itibara alınarak bir de bu usulle ayetler yazılır, çizilir, okunur. Buna da 'Takrîb ilmi' denir. Bu usülle de Kur'an'ın başından sonuna yazılıp, okunup bitirilince buna 'Takrîb hatmi' denir. Bu böylece bitirilince Selâtin Camilerden birinde cemaat huzurunda kurrâ hafız tarafından Kur'an'ın son üç suresi, Fatiha ve Bakara suresinin ilk beş ayeti takrîb vücuhâtına göre okunur. Okutan hoca icazetini cemaate okur ve kendisine takdim eder. Hatim duası yapılır. Böylece o kimse icazetli kurrâ hâfız olur.”³⁴

Şeyhü'l Kurrâ Ramazan Pakdil, zikretmiş olduğumuz gibi kırâat alanında birçok yerde vermiş olduğu eğitimler ile bu kutlu ilmin korunmasında ve sahîh bir şekilde gelecek nesillere aktarılmasında büyük rolü olan bir alimdir. Kur'an aşığı bir insan olduğundan, Kur'an kırâat ve tilavetine her manada önem vermiştir. Bu husustaki özveri ve disiplini ile aynı doğrultuda olacak şekilde talebelerini de özenle yetiştirmiştir. Yetiştirmiş olduğu öğrencilerine icazetnamelerini verdikten sonra, bu öğrencilerden başka şehirlere giderek ilm-i kırâat konusunda eğitim verenler

³⁴ Pakdil. Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.



olmuştur. Ülkemizin önde gelen kurrâlarından olan Hoca Efendi'nin, öğretim hayatının yoğunluğuna rağmen öğrencilerinin ısrarı üzerine çok kıymetli bir eseri de bulunmaktadır.

“Bimennihî Teâlâ, Rabbimizin lütuf ve ihsanıyla 1980 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi'nde kırâat hocalığından itibaren gerek Haseki'de gerekse İstanbul'daki başka kurslarda ve mahfellerde ta'lim ve tecvid okuttum. Tecvidi okuturken bir kitap takip etmezdim. Eski ve yeni kaynakları okur, onların özetini talebeye sunardım. Ta'lim ve tecvid okuttuğum mahfellerin birisinde hoca talebelerimden Müslim Kaban ve Ali Güven hocalar da bana derslerde yardımcı olmak üzere bulundular. Tecvid dersini ilgi ile dinlediler, not aldılar. Daha sonra bana: “Hocam, siz bu bilgi ve birikiminizi bir kitaba dökseniz, bir tecvid kitabı yazsanız...” diye müracaatta bulundular. Ben de eslâfın her şeyi yazdığını, benim yazacak bir şeyim olmadığını, hocamın da bir tecvid yazmadığını, yazılan eserlerle iktifa ettiğini, benim de öyle yapmak istediğimi ifade ettimse de arkadaşlarım: “Hocam herkes bu eserlere ulaşamaz, ulaşsa bile sizin gibi okuyup, anlayıp özetleyemez. Meselâ biz, sizin anlattığınız tecvid notlarından yararlanıyoruz, talebelerimize okutuyoruz. Şayet siz bir kitap yazmayacaksanız biz o notlarımızı kitaplaştırsak, siz de bir tashih etseniz, biraz daha derli toplu olsa, talebelere de dağıtsak...” gibi bir teklif sundular. Ben de makul buldum, kabul ettim. Kendi gayretleri, bazı hoca arkadaşlarımın ve seçkin becerikli talebelerinin yardımı, Kadıköy İmam Hatip Lisesi okul idaresinin, okul aile birliğinin ve bazı hayırsever velilerin desteği ile bizim tecvid anlatımlarımız “Tecvid Notları” adı altında Kadıköy Anadolu İmam Hatip Lisesi'nin bir kültür hizmeti olarak kitaplaştırıldı. Ben de tashihini yaptım, sonunda gerekli gördüğüm bir iki konuyu ilâve ettim. Birinci baskısı Ocak 2001'de, ikinci baskısı Şubat 2005'te yapıldı. İlk iki baskı bu hâliyle basıldı, dağıtıldı ve bitti.”³⁵

Ta'lim, tecvid ve kırâat alanında yazmış olduğu kıymetli eseri 2020 yılında 17. Baskısı ile son halini almıştır. Toplamda 502 sayfa olan eser on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler: Tecvid, harfler, harf ve dudak talimi, medler, tenvin ve sakin nun, idğam ve elif lam takısının okunuşu, tecvid ile ilgili müteferrik konular, Kur'an-ı Kerim'de vakıf, ibtidâ ve vasıl, İstiaze ve besmele, kırâatler başlıklarıdır. Her bir başlık altında detaylı bilgilendirme ve kişisel görüşleri ile konu izah edilmiş olup, örnekler ile zenginleştirilmiş detaylı bir eserdir. Yazmış olduğu eseri ile öğrencilerine ve gelecek nesillere tecvid ve kırâat alanında güzel bir kaynak bırakmıştır. Bu kıymetli eseri yazarken ulaşmak istediği gayeyi şu şekilde izah etmiştir:

“İnsan senelerce ta'lim, tecvid ve kırâat okutunca bir bilgi birikimi oluşuyor. Bir de doğru yapıldığı zannedilen yanlışlara veya yanlışlıklara şahit oluyorsunuz. “Her şeyin bir zekâtı vardır.”³⁶ Hadisi mucibince hem ta'lim, tecvid ve kırâat ilmi bilgi ve birikimimizin zekâtını vermek, hem de bazı yanlışlıkları ilmi ve kitabî olarak tashih etmek, hem de “amel defteri kapanmayacak olan bir grubun da kendisinden faydalanılan bir ilim bırakmalı”³⁷ hadis-i şerifine istinaden, bildiklerimizin bir kısmını kitaba döküp milletimizin ve gelecek nesillerin istifadesine sunup onların duasını almak istedik. İnşallah kitap o hedef ve gayeye ulaşmıştır veya ulaşma yolundadır.”³⁸

Ramazan Pakdil'in yapmış olduğu hizmetler ve vermiş olduğu eğitimler ile birlikte özellikle kırâat ilmi alanında eğitimi ülke çapında yayılmıştır. Bunun yanı sıra vermiş olduğu eğitimler dolaylı yoldan başkalarına da ulaşmıştır. Yetiştirmiş olduğu talebelerinden birçoğu şu anda kendisi gibi eğitim vererek kutlu kırâat ilminin devamını sağlayan zincir halkasına dahil olmuşlardır.

³⁵ Pakdil. Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.

³⁶ İbn Mâce. Sıyat, 44. “Her şeyin bir zekâtı vardır. Bedenin zekâtı da oruçtur.”

³⁷ Müslim. Vasiyyet, 14. Ayrıca bkz., Ebû Dâvûd, Vasâyâ, 14; Tirmizî, Ahkâm, 36; Nesâî, Vasâyâ, 8

³⁸ Pakdil. Kişisel Görüşme, 15 Mart 2021.





SONUÇ

İslamiyet'in doğuşu ile birlikte nazil olan Kur'an-ı Kerim o günden bugüne kadar Müslümanların meşgul oldukları bir alandır. İlahiyat alanı başta olmak üzere birçok farklı alanda Kur'an-ın nurlu yolundan faydalanmaktadır. Eşrefu'l ulûm olan kıraat ilmindeki farklı vecihler diğer bütün ilimlere yeni bir kapı aralamıştır.

Kur'an ilmini (Ulumu'l Kur'an) diğer ilimlerden ayıran en büyük fark kitâbiyatın yanında şifahi bir metot ile en doğru şekilde öğrenilecek olmasıdır. Zira Arapça olarak indirilen Kur'an-ı Kerim'in lafızlarını oluşturan her bir harfin kendine mahsus mahreci (çıkış yeri) ve buna ek olarak sıfatları bulunmaktadır. Kur'an okurken bu hususlara dikkat etmek lazım gelmektedir.

Kur'an ile iç içe olan kırâat ilmi ancak ve ancak ehil bir Kur'an ve kırâat üstadından öğrenilebilmektedir. Kitâbî ve şifâhî olarak bir bütün olan bu kutlu ilimde şifahi eğitim anında bu kimseler teselsülen fem-i muhsin üstatlardan almış olduğu okuyuş inceliklerini aynı hassasiyet ile kendilerine gelen ilim talebelerine öğretmişlerdir. Ülkemizde bu önemli rolü üstlenerek öncülük eden üstatlardan birisinin Abdurrahman Gürses (ö. 1909/1999) olduğu malumdur.

Abdurrahman Gürses'in yakın dönemde yetiştirdiği talebelerinden olan Ramazan Pakdil, Osmanlı Dönemi ile Cumhuriyet Dönemi arasında köprü görevi yaparak ilmin muhafazasında günümüz döneminde önder olan büyük şahsiyetlerden biridir. Kıraat eğitiminde fem-i muhsin eğitimin yanı sıra bırakmış olduğu kıymetli eser ile Kur'an ilmi öğrenmek isteyen ve bu ilimde ilerlemek isteyen her kesime hitap etmiş büyük bir değerdir. Ömrünü Kur'an yolunda geçiren ve kendisini bu ilme adayan Ramazan Pakdil, vazife aldığı kurumlarda kıraat alanında birçok talebe yetiştirmiş ve yaptığı çalışmalarla kıraat ilmine büyük katkılar sağlamıştır. Böyle bir şahsiyeti incelemek Kur'an ve Kıraat ilminin sürekliliğini görmek ve yaşadığımız dönemi tahlil etmek açısından önem arz etmektedir.



KAYNAKÇA

- Birişik, Abdulhamit, Kiraat Tarihi, İSAM, 2010.
- Çetin Abdurrahman, *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf*, İslami Araştırmalar, Sayı:3, Ocak-1987 s. 73.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Arbe'ate Aşere*, (tahk. Şaban Muhammed İsmail), Mektebu'l- Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Beyrut, 1987/1407, (I-II).
- Dinç Mehmet. *Cumhuriyet Döneminde Reisül Kurrâlık: Gönenli Mehmet Efendi'nin Kırâat İlmine Katkıları*, Eskişehir-2018.
- Er-Rağîb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafael-Bâbî el-Halebî, Mısır,1961/1381.
- Ez-Zürkânî, Muhammed Abdi'l-Azîm, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut, 1995/1415.
- Feyizli, Tahsin Hasan. *Kırâat-i Aşere*, DİB Yayınları, Ankara-2016.
- Itr, Hüseyin Ziyauddîn, *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kırâati minhâ*, Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1988/1409, s.117.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukri'în ve Mürşidü't-Tâlibîn*, tah. Abdulhayy Feremâvî, Mektebetü Cumhuriyeti Mısır, Kahire, 1398/1977.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Lübnan, ts.
- Karaçam, İsmail. *Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul-2018.
- Karaçam, İsmail, *Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâatı*, Nedve Yayınları, Konya, 1981, s.73.
- Kudat, Aydın. *Kırâat İlminde Vücuhat Ders Notları*, Ankara-2021.
- Muhaysin, Muhammed Salim, *Fî Rihâbi'l-Kur'ân*, Kahire,1980/1400, I.208.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kırâat*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Baskı, 2020.
- Pakdil, Ramazan. *Kişisel Görüşme*, 15 Mart 2021.
- Sarı, Hatice Nur. *Şeyhu'l Kurrâ Hafız Ramazan Pakdil ve İlmi Şahsiyeti*, Çanakkale-2017.
- Şahin, Abdusabur, *el-Ahrufu's-Seb'a*, (çev. Tayyar Altıkulaç) Diyanet Dergisi, Cilt, XII. Sayı: 1-2-3 1973 s.11 vd./ 67 vd./131.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Çelik Yayınevi, İstanbul-2019.
- Yüksel, Ali Osman, *İbnu'l-Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1996.



SÛFÎ TANIM VE İBARELERİ BAĞLAMINDA ZÛHD KAVRAMI

THE ZUHD CONCEPT IN THE CONTEXT OF DEFINITIONS AND PASSAGES OF SUFIS

MEHMET UYAR

DOÇ. DR.

OMDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
mehmet.uyar@omu.edu.tr



Öz:

Zühd tasavvuf düşüncesinin en mühim kavramlarından biridir. Tasavvufun doğuşundan itibaren hemen her safhada kavram merkezi ağırlığını korumuştur. Bununla birlikte kavram, zamanla ve değişen coğrafyalara göre anlamsal bir dönüşüm ve gelişim göstermiştir. Bu makalede, sûfiler tarafından yapılan tanımlardan hareketle zühd kavramının anlamsal gelişim ve değişimi ele alınmıştır. Bu bağlamda makale giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde zühdün genel kavramsal çerçevesi, makalenin sınırları ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. İlk bölüm, sûfiler tarafından yapılan tanımlara ayrılmıştır. Tanımlar kronolojik sıra ile verilmiş, tanımın yapıldığı coğrafya ayrıca belirtilmiştir. Buradaki amaç, zühdün kronolojik ve coğrafi düzlemde anlamsal gelişim ve değişimlerinin takip edilebilmesidir. İkinci bölümde, daha önce verilen tanımlar ve bu tanımları yapan sûfilerden hareketle zühdün anlamsal seyrine dair bir değerlendirme girişiminde bulunulmuştur. Değerlendirmede şu iki soru önem arz etmektedir: 1. Kronolojik bir takip yapıldığında kavramda anlamsal değişimler oluyor mu? 2. Sûfilerin coğrafi aidiyetleri ile zühd tanımları arasında bir bağlantı var mı ve farklı coğrafyalarda zühd algısı değişiyor mu? Verilen tanımlar, zaman ve mekân merkezli incelendiğinde, sûfilerin zühde dair düşünce ve tutumlarında belirgin değişim ve dönüşümler yaşandığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Sûfi, Zühd, Zâhid, Tanım.

Abstract:

Zuhd is one of the most important concepts of sufi thought. The concept has maintained its central importance in every phase since the emergence of sufism. However, the concept has shown a line of semantic transformation and development in different times and regions. In this article, the semantic development and change of the zuhd concept has been examined, taking into account the definitions made by sufis. In this context, the article consists of an introduction and two parts. The introduction includes brief explanations about the general conceptual framework of asceticism, the boundaries of the article and its method. The first part has been devoted to the definitions made by sufis. The definitions have been given in chronological order, and the region to which the definition belongs has been also indicated. The purpose of giving these definitions is to enable the understanding of the semantic development and changes of zuhd in chronological and geographical context. In the second chapter, the semantic development and transformation of zuhd has been tried to be studied by taking into account the given definitions and the sufis who own the definition. At this point, these two questions are very important: 1. Are there semantic changes and transformations in the concept when following a chronological list of definitions? Is there a connection between the regions where sufis lived and the definitions of asceticism and does the perception of zuhd change in different geographies? By studying the definitions according to time and region, it has been determined that there have been evident changes and transformations in the sufis' thoughts and attitudes towards zuhd.

Keywords: Sufism, Sufi, Zuhd (Asceticism), Zahid (Ascetic), Definition.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	13.11.2023	27.12.2023	31.12.2023	0000-0003-1596-9458
İNTİHAL/PLAGIARISM	DOI NUMARASI/DOI NUMBER			
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.				
ATIF/CITE AS				
Uyar, Mehmet. "Sûfi Tanım ve İbareleri Bağlamında Zühd Kavramı / The Zuhd Concept in the Context of Definitions and Passages of Sufis". <i>ilahiyat II</i> (Aralık/December 2023): 95-120.				



GİRİŞ

Zühd sözlükte “bir şeyden yüz çevirmek, ona soğuk davranmak, bir şeye rağbet etmenin zıddı, bir şeyin yokluğundan râzı olmak” gibi anlamlara gelir.¹ Tasavvufî bir terim olarak da benzer anlamlar içerir. “Allah’ın rızâsını isteyenlerin her şeyden kesilip O’na yönelmesi,”² “bir şeye karşı arzunun tamamen kaybedilmesi,”³ “dünyaya buğz etmek ve ondan yüz çevirmek,”⁴ “eşyaya dair isteklerin bütünüyle düşmesi”⁵ gibi insanın dünya/eşya ile olan münasebetindeki isteksizlik zühdün temel karakteri olarak düşünülebilir. Tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde zühd bu anlamıyla karşılık bulmuş, zâhid ise yolunu bu tavır üzerine inşa eden bir karakter olarak ortaya çıkmıştır. Genel olarak hüznün, korku; açlık, susuzluk, uykusuzluk türü bedensel ağır riyazetlerle nefsi terbiye, seyahatler, dünyadan elini çekmek ve ondan bir şey almamak, almayı zühde aykırı bulmak, yalnızlık ve insanlardan firar, sürekli fakr, cehennem korkusu ve cennet arzusu,⁶ ibadetlerde devamlılık gibi tavırlar klasik zühd anlayışının ana unsurları olarak özetlenebilir. Klasik anlamda bir zâhid de bahsi geçen eylemleri hayatının merkezine koyan, bu yolu usûl olarak benimseyen ve ekseriyetle bu konu dışında derinlemesine kanaatler belirtmeyen, çoğunca teoriden uzak bir eylem insanı olarak tanımlanabilir.⁷ Aşağıda görüleceği gibi erken dönem zâhidleri için zühd dışında –örneğin vecd, sekr, melâmet, marifet türünden- ana bir konu yoktur yahut kavramlar ve ibareler bir fikir elde etmeye yetecek derecede belirgin değildir. Onlar zâhid dışında ârif, sūfî gibi bir karakterden söz etmezler, *cem*, *fenâ*, *bekâ*, *sekr*, *gaybet*, *nûr-ı muhammedî* gibi ağırlıklı olarak sonraki dönemde görülen kavramları kullanmazlar yahut *rızâ*, *recâ*, *ızdırâb*, *emn*, *marifet billah*, *sıdk* gibi sınırlı bir terminoloji ile konuşurlar.⁸ Terminolojik dilleri sadedir ve tanımlarda derinlemesine bir bakış açısı görülmez. Allah’a ulaşmak, onunla bütünleşmek, tevhîdin incelikleri, cennet-cehennem dâhil Allah dışında her şeye karşı zâhid olmak gibi girift meseleler henüz zâhidin gündeminde değildir. Dolayısıyla tasavvufun erken döneminde zühd görece tanımlaması daha kolay, çerçevesi daha net bir yol; zâhid, olabildiğince sade bir karakter görünümündedir. Bizim amacımız, işte bu zühdün klasik çerçevesinde bir değişim/dönüşüm olup olmadığını varsa bunun nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışmaktır. Aşağıda *klasik zühd/zâhid* ifadeleri ile kısaca belirlediğimiz bu temel çerçevede kalan isim ve yaklaşımları kastediyor olacağız. Değişim ve dönüşümleri ise bu çerçevenin dışına çıkılması noktasında değerlendireceğiz.

Bilindiği gibi zühd, yalnız tasavvufun değil büyük ölçekte İslâm düşüncesinin en temel kavramlarından biridir. Zühd, en genel ifadeyle bir Müslümanın dünya ile olan münasebetini belirleyen anahtar bir kavram olma hüviyetindedir. Bununla birlikte zâhidâne tutum, Hz. Peygamberden sonraki ilk yüzyıldan itibaren, belirli bir zümrenin özel yaşam şekli haline gelmiştir. Böylece tasavvufî bir kavram olarak zühd ve tasavvuf tarihinde yer bulan bir karakter olarak zâhid, genel ifade ve tanımlardan bazı yönleriyle ayrışmaya başlamıştır. Bu bağlamda sūfîlerin zühde yükledikleri anlamların kendine has bir mecrası olduğu gibi *zâhid* ismi tasavvuf yolunu tutanlar için husûsî bir niteleme halini almıştır. Örneğin, zâhidlik her ne kadar bir hadis yahut kelâm âliminin unvanı olarak kullanılsa bile bu âlim karakteri ile tasavvuf tarihindeki zâhidler pek çok yönden birbirinden farklı özellikler sergiler. Aynı şekilde kavramsal olarak zühd,

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-kalem, 2009), “Zühd”, 384; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab* (Kum: Neşru Edebi’l-Havze, 1984), “Zühd”, 3/196-197.

² Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma’*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîs, 1960), 72.

³ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 87.

⁴ Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemû’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fazîle, ts.), “Zühd”, 99.

⁵ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 282.

⁶ Erken dönemde Hasan-ı Basrî şöyle demiştir: “Dünyaya karşı zahid ve isteksiz olmam ahirete karşı rağip ve istekli olmamdan başka bir şey değildir. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 152.

⁷ Bu konuda genel çerçeveyi görmek için krş. Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 78-82; Semih Ceyhan, “Zühd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁸ Krş. Mehmet Uyar, *Sülemî’nin Tabakât’ında Süfî Çevreler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 524-535.





dünyaya mesafeli durma tavrının çok ötesine geçerek, dinî hayatı tanzim noktasında –bazen uç örnekleri görülecek şekilde- bir metot olarak benimsenmiştir.⁹

Biz çalışmamızda zühdü tasavvufî anlam muhtevâsı üzerinden ele alıyoruz. Temel olarak yapacağımız şey, İbrâhîm b. Edhem'den itibaren Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilhâlık ed-Dîneverî'ye kadar iki yüz yılı aşkın bir zaman diliminde sûfiler tarafından yapılan zühd tanımlarını ve kavrama dair ibareleri, kavramın “zâhid”, “mütezehhid”, “zühhâd” gibi türevlerini de dikkate alarak kronolojik ve coğrafi tespitleriyle bir araya getirmeye çalışmak ve ortaya çıkan tabloyu birkaç başlık altında bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Biz bir makale ebadını gözeterek ve örneklerin nispeten bir veri sunacağı düşüncesiyle Sülemî'nin *Tabakātu's-sûfiyye* adlı eserinde zikrettiği isimler üzerinden zühd hakkındaki tanım ve ibarelerin yalnız bir kısmını aldık. Hiç şüphesiz Hz. Peygamberde, ashâbında ve devam eden nesillerde zühd hayatı belirgindi veya Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728), “Zühd dünyadan ve ona meyledenlerden nefret etmendir.”¹⁰ tanımında olduğu gibi kavram hususî bir mecrağa yönelmişti. Yine erken bir evrede, Amir b. Abdillâh (ö. 60/680), Alkame b. Kays (60 veya 70 sonrası/680/689), Ebu Müslim el-Havlanî (ö. 62/682), Sabit el-Bünânî (ö. 120/737), sonraki dönemlerde Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801) gibi isimlerde; Ahmed b. Harb (ö. 234/848), Muhammed b. Kerrâm'la (ö. 255/869) bir zühd hareketi olarak ortaya çıkan Kerrâmiyye'de¹¹ zühde dair ciddi bir birikim mevcuttur.¹² Elinizdeki çalışma sınırlı bir aranı taradığından giriş mahiyetindedir. Kanaatimize göre ulaşılabilen en erken dönemden itibaren zühd kavramına dair tanım ve ibarelerin kronolojik ve coğrafi olarak toplanıp tasnif edilmesine yönelik bir çalışma, hem kavramın gelişim seyrini ve hem tasavvuf düşüncesinin geçirdiği aşamaları anlamak açısından hayli faydalı olacaktır. Örneğin Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde Hz. Peygamber zamanından itibaren tasavvuf tarihinde yer edinmiş pek çok ismin gözden geçirilmesi, Ebû Tâlib el-Mekki'nin *Kûtu'l-kulûb*'unda zühde ayrılmış bölümün bu gözle okunması veya sûfi tabakât kitaplarının karşılaştırmalı taranması gibi kavramsal takip mekanizmaları kullanılabilir ve böyle bir okuma yöntemiyle yeni veriler elde edilebilir. Bunun yanı sıra bu taramada *dünya, fakr, fakîr, fukarâ, ehli'l-hakîka, gıma, vera', tevekkül, ârif, sûfiyye, tasavvuf* gibi kavramları eş zamanlı olarak gözetmek ayrıca büyük fayda sağlayacaktır. Böylece zühdün anlamsal zemini daha net anlaşılacak, tasavvufî düşüncede yaşanan çeşitlenme ve değişim daha açık bir şekilde izlenebilecektir.

Bu noktada kısa bir izahı gerekli görüyoruz: Aşağıda zühde dair sûfiler tarafından yapılan tanımlar kronolojik bir sıra ile ve coğrafi bölgeler belirtilerek verilecektir. Bu şemaya bakınca okuyucuda, sadece alt alta tanımlar verilmiş intibai uyanabilir ve bu bir bakıma doğrudur da. Fakat bu tanımları herhangi bir eserde bir arada bulmak mümkün değildir. Konu, bir sûfinin zühde dair bir sözünü bulmak olunca, o ismin yer aldığı hemen bütün hâl tercümelerine bakmak, dolayısıyla geniş bir alanı taramak gerekmektedir. Tasavvufun temel eserlerinde yer alan zühd başlıkları bu tanımların az bir kısmını içermekte, geri kalan tanımlar isimlerin hâl tercümelerinin yer aldığı oldukça geniş bir eser kataloğunda saklı bir şekilde durmaktadır. Sadece tasavvuf alanında kaleme alınan eserler değil örneğin İbn Asâkir'in *Târihu Dimaşk*'ı, Zehebî'nin *Siyer*'ini vd. incelemeyen bu tanımları derlemek, salt tasavvuf metinlerinden böyle bir tanımlar listesi oluşturmak mümkün değildir. Bu sebeple alt alta duran tanımlar listesi, aynı zamanda bu makale için bir amaçtır. Bir kavrama dair yapılan tanımları isimler bazında ve mümkün merteye geniş bir eser havzasından bularak bir araya getirmek ameliyesi, bize kavrama dair yeni yorumlar imkânı vereceğinden - kanaatimize göre- böyle bir listeye ulaşmak elzemdir. Netice itibarıyla aşağıdaki tanımlar, mevcut bir listenin makaleye nakledilmesi değil, belirli sınırlar gözetilerek yapılan taramalardan sonra

⁹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Ceyhan, “Zühd”, 44/533-535.

¹⁰ Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.), 221.

¹¹ Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 439-462.

¹² Erken dönem zühd hareketleri ve dönemin isimlerini bir arada görmek için krş. Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 92-115; Cengiz Gündoğdu, “Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.





oluşturulmuş bir listedir. Makale sınırlarında oluşturulmuş olan bu liste bir kıtası ifade etmektedir. Tespit edilen, kronolojik ve coğrafi bir nizamla listelenen tanımlar sadece okunarak bile kavramın anlamsal seyrine dair ipuçları barındırmaktadır. Takdir edilecektir ki, bu yorumlara bir alan açabilmek için öncelikle böyle bir listeyi tertip etmek gerekirdi.

Tekrar edelim ki giriş mahiyetinde olan çalışmamız tasavvuf tarihi araştırmalarında bir yöntem teklifi olarak düşünülebilir. Kısıtlı bir zaman dilimi ve belirli sayıda isimle sınırlı olan bu çalışmadan çıkan sonuçların yapılacak kapsamlı bir çalışma ile değişebileceğini şimdiden belirtelim.

1. ZÜHDE DAİR TANIM VE İBARELER

Bilindiği üzere zühd hakkında çok sayıda makale yazılmış, yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır. Bununla birlikte, bizzat sûfîler tarafından yapılan tanımlar bir araya getirilerek kavramın anlamsal gelişimi üzerine bir çalışma bulunmamaktadır. Biz, sûfîlerin zühd/zâhid tanım ve ibarelerini bir araya getirmek suretiyle iki başlıkta kavramın tasavvuf tarihi açısından yeri ve önemine değinmek istiyoruz: 1. Kronolojik bir takip yapıldığında kavramda anlamsal değişimler oluyor mu? 2. Sûfîlerin coğrafi aidiyetleri ile zühd tanımları arasında bir bağlantı var mı ve farklı coğrafyalarda zühd algısı değişiyor mu?

1. İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778), Horasan, Belh.

(Cühenî İbrâhîm b. Edhem'e sordu.) "Seni bu dünyadan çıkararak (zühd sevk eden) şey nedir? Edhem dedi ki: Onda (dünyada) zühd ve Allah'ın sevabını ummaktır."¹³

"Vallahi, benim ailemden ayrılışım ve malı mülkü terk edişim, Allah sevgisinden başka bir şey için değildi. Ama dünyaya karşı zühd, Allah'a olan rağbetim ileydi."¹⁴

"Zühd üç türdür: Farz olan, fazilet olan ve selâmet olan zühd. Farz olan zühd haramlara, fazilet olan helallere ve selâmet olan ise şüpheli olanlara karşı olur."¹⁵

2. Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Horasan, Ebîverd, Semerkand.

"Allah şerrin hepsini bir evde topladı ve dünyaya rağbeti bu evin anahtarı kıldı. Hayrın hepsini bir evde topladı ve zühdü bu evin anahtarı kıldı."¹⁶

"Kulun Allah'tan korkusu ilmi, dünyaya karşı zühdü ise ahirete rağbeti kadardır."¹⁷

"Bişr el-Hâfî şöyle demiştir. Bir gün Fudayl b. İyâz bana şöyle dedi: Ey Bişr! Allah'tan razı olmak dünyaya karşı zâhid olmaktan daha üstündür. Ey Ebû Ali! Bu nasıl olur? dedim. Dedi ki: (Rızâ ile) Allah'ın sana verdikleri ya da senden menettikleri kalbinde aynı olur."¹⁸

3. Şakîk el-Belhî (ö. 194/810), Horasan, Belh.

"Zühd yolunu Abbâd (Ubbâd) b. Kesîr'den aldım. Ondan kitâbü'z-zühd (?) istedim. Bana "Nerelisin?" diye sordu. "Horasan." dedim. Dedi ki: "Allah seni bu dünyada zâhidlerden eylesin." (İçimden) bu duanın bereketini diledim. Bir gün onun evine gitmiştim. Bir tencerede ekşi tatlı bir şeyler kaynadığını görünce, onu inkâr ettim (dediğiyle yaptığıının tutmadığını görünce sözüne

¹³ Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk. Nûreddîn Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986), 32.

¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, 33.

¹⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Umevî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995), 1/296; Hüseyin b. Nasr İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebra' ve mehâsinü'l-ahyâr*, thk. Muhammed Edîb (Dâru'l-Bârûdî: Devletü'l-İmârâti'l-Arabiyye, 2006), 1/37.

¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, 13; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 48/393,413-414.

¹⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 1/413.

¹⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 48/413.





inanmadım). (Bunun üzerine) hizmetçisi bana dedi ki: “Ey Horâsânî! O yedi yıldız et yememiştir. Her gün bu tencereyi miskin, hasta ve yardıma muhtaçlar için kaynatmaktadır.”¹⁹

“Fakîr, zenginlikten korktuğunda zühdü tamam olur.”²⁰

“Zühdün on kapısı vardır. Biri bunları yaptığında zâhid, aksini yaptığında ise mütezehhid olarak isimlendirilir.”²¹

“Kalbdeki zühdün ve havfın nûru parıldayan bir yıldıza benzer; nasıl [zühd ve havfa benzeyen] yıldıza bakıldığında [şevke benzeyen] ay doğduğu vakit ay o yıldızın nûrunu giderirse –hâlbuki yıldız bulunduğu yerden başka bir yere gitmemiş ve nûrundan bir şey eksilmemiştir– tıpkı bunun gibi [aya benzeyen] şevkin nûru da [yıldıza benzeyen] zühd ve havfın nûruna galib gelir –yine bu ikisinin nûrundan bir şey eksilmemiştir.”²²

“Zühd ve havf iki kardeştir. Biri olmadan diğeri tamamlanmaz. O ikisi ruh ve beden gibi birbirine yapışıktır.”²³

4. Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) Dımaşk.

“Zâhidînin ayağının sonu, mütevekkilin ayağının başlangıcıdır.”²⁴

“Zühd konusunda, Irak'ta bizimle farklı görüş beyan ettiler. Onlardan bir kısmı, “Zühd insanlarla bir araya gelmeyi terk etmektir.”, bir kısmı, “Zühd şehevâtı (dünya zevklerini) terk etmektir.”, bir kısmı da “Zühd tokluğu terk etmektir.” dediler. Bunların sözlerinin bazıları birbirine yakındır. Ben ise zühdde şöyle bir yol tutuyorum: Zühd seni Allah'tan alıkoyan her şeyi terk etmendir.”²⁵

5. Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840), Horasan, Merv.

“Hikmet, âriflerin kalbinde tasdik, zâhidlerin kalbinde tafdîl, ubbâdın kalbinde tevfiik, mürîdlerin kalbinde tefekkür, ulemânın kalbinde tezekkür lisânı ile konuşur.”²⁶

“Âriflerin kalbini zikre, dünyevîlerin kalbini tamaha, zâhidlerin kalbini tevekküle, fukarânın kalbini kanâate, mütevekkilerin kalbini rızâyâ bir kap kılan (bu kalpleri bunlarla dolduran) Allah ne yücedir!”²⁷

6. Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), Horasan, Merv.

“Sen eğer dünyadan uzaklaşmak suretiyle zühdde mütehakkık isen, halkın elindekileri onların gözündeki şöhretini silmek için al. Sana verdiklerini fukaraya dağıt. Tevekkül üzere ol. Kuvvetini gaybdan al.”²⁸

“Zühd, sadece (dünyadan) temizlenmiş bir kalpte ikâmet eden bir meliktir (ya da melektir).”²⁹

7. Bâyezîd el-Bistâmî (ö. 234/848) Horasan, Bistâm.

¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 23/138.

²⁰ Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, thk. Abdülhamîd Hamdân (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezher, ts.), 1/222.

²¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1996), 8/66-67.

²² Şakîk el-Belhî, “Âdâbu'l-ibâdât”, (*Nusûs sûfiyye gayru menşûre, içinde*), thk. Paul Nywia (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 21; Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı”, *MÜİF Dergisi* 45 (2013), 185.

²³ Şakîk el-Belhî, “Âdâbu'l-ibâdât”, 18.

²⁴ Sülemî, *Tabakât*, 80.

²⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/258.

²⁶ Sülemî, *Tabakât*, 135; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebâr*, 1/330; Mustafa el-Arûsî, *Netâicu'l-efkârî'l-kudsiyye (Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Kuşeyrî şerhinin hâşiyesi)*, thk. Abduvâris Muhammed Ali (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/207.

²⁷ Sülemî, *Tabakât*, 135.

²⁸ Sülemî, *Tabakât*, 47.

²⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 222.





“Ârifin himmeti emeline, zâhidin himmeti yediğinedir.”³⁰

“Allah’ı bilen kişi, onu Allah’tan alıkoyacak her şeye karşı zâhid olur.”³¹

“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.”³²

“Allah ile aralarında perde olması husûsunda şu üçü en ileridedir: İlmi ile âlim, ibâdeti ile âbid, zühdü ile zâhid. Zâhid, Allah’ın dünyayı “az, önemsiz” olarak isimlendirdiğini, dünyadan bir şeye sahip olanın az bir şeye sahip olduğunu ve kim dünyaya karşı zâhidlik yapıyorsa (aslında) ondan bir şeye sahip olduğunu, (sonra bununla da) iftihârın gereksiz bir şey olduğunu bildiği halde nefsi için zâhiddir.”³³

“Gerçek zühd, ilahî kudretin kulda zuhûruyla ortaya çıkar. Aciz kimsenin zühdü gerçek değildir. Bu şöyle olur: Allahu Teâlâ sevdiği kulunu eşyaya “Ol!” emrini verme yetkisine sahip kılar; onu ilahî isimlerin tecellisine vakıf eyler ve kendisine eşya üzerinde tasarruf etme kuvveti verir. Bütün bu nimetler karşısında utanan kul, Rabbinden hayâ ettiği için onlardan gönlünü çeker. Yüce Allah’ı sevdiği için bu tür işleri terk eder.”³⁴

8. Hâtım el-Esam (ö. 237/851), Horasan, Belh.

“Aba giymek, zühdün alametlerinden biridir. Aba sahibine, kalbinde beş dirhemlik aba giymenin arzusu varken, üç buçuk dirhemlik aba giymek yakışmaz.”³⁵

“Zâhid, nefsinden önce kesesini eritir. Mütezehhid ise kesesinden önce nefsinin eritir.”³⁶

9. Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Horasan.

“Ahmed b. Hadraveyh bir adamdan bin dirhem borç istedi. Adam ona dedi ki: Sizler bu dünyada zühhâd değilsiniz? Bu dirhemleri ne yapacaksınız?”³⁷

“Ahmed b. Hadraveyh dedi ki: Bana gelen bir habere göre, zengin bir zühhâdın birinden (yanına girmek için) izin istemiş, o da ona izin vermiş. Zengin, bu zâhidi -ramazan ayı imiş- sütle kuru ekmek yerken görmüş. Evine dönünce ona bin dinar göndermiş ama o reddetmiş. İşte bu, sırrını kendi gibi birine fâş etmenin cezasıdır.”³⁸

10. Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Basra, Bağdat.

“Zühd, malın yokluğu değildir. Çünkü malı olmayan veya çok az olan ve fakat dünya malına aşın düşkün insanlar olduğu gibi, malı çok olup da ona rağbet etmeyenler de mevcuttur.”³⁹

“İlim Allah korkusuna, zühd rahatlığa, marifet ise inâbeye sebep olur.”⁴⁰

³⁰ Sülemî, *Tabakât*, 74.

³¹ Sülemî, *Tabakât*, 79.

³² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 64.

³³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: Dâru l-hyâi'l-Küttübî'l-Arabiyye, 1945), 96-97.

³⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, thk. Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 2001), 1/844.

³⁵ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, “Hikemün müntehabetün min akvâli'l-ulemâ”, (*Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahmân Sülemî İçinde*), ed. Nasrullah Pürcevâdî, nşr. Kennedy Lee Honerkamp (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969), 3/158.

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 223.

³⁷ Sülemî, *Tabakât*, 104.

³⁸ Sülemî, *Tabakât*, 106.

³⁹ Çeviri Ali Bolat'a aittir. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd ve gayrihi* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Cârullah, 1101), 2b.; Ali Bolat, “Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 189.

⁴⁰ Sülemî, *Tabakât*, 58.





“Dünyayı hatırdâ tutarak onu terk etmek zâhidin, onu tamamen unutarak terk etmek ise ârifin sıfatıdır.”⁴¹

“(Dini korumak amacıyla edinilen) dünyalık zararlı değildir ve zühdde bir noksanlık oluşturmaz. Allah bu (maksatla davranılan) dünyayı değil onun gereksiz olanını zemmetmiştir.”⁴²

11. Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), Mısır.

“Sen ancak marifetle müddei, zühd ile muhterif, ibadet ile müteallık olursun.”⁴³

“Ahiret erbâbının amellerine göre yedi derecesi vardır: Tevbe, havf, zühd, şevk, rızâ, hubb, marifet. Onlar tevbe ile günahlarından temizlenir, havf ile cehennemden, zühd ile dünya ve onun meşakkatinden kurtulur, şevk ile lütuflara nâil olurlar, rızâ ile rahata kavuşur, hubb ile Allah'ın nimetlerini düşünür ve marifet ile emellerine ulaşırlar.”⁴⁴

Biri Zünnûn'a sordu: “Ne zamana kadar dünyaya karşı zühde devam edeceğim?” Zünnûn dedi ki: “Nefsine karşı zâhid olana kadar.”⁴⁵

12. Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö. 246/860), Şam.

“Kim dünyaya irade ve sevgi ile bakarsa (dünyaya gıpta eder ve oradan bir şey almak isterse) Allah onun kalbinden yakîn nûrunu ve zühdü çıkarır.”⁴⁶

“Eğer kalbin dünya sevgisi ve günahlarının çokluğu yüzünden hastalandıysa onu dünyaya karşı zühd ve günahları terk etmek suretiyle tedavi et.”⁴⁷

“Dünyayı bilen, ona karşı zâhid olur. Ahireti bilen, ona râğbet eder. Allah'ı bilen ise O'nun rızasını seçer.”⁴⁸

13. Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Bağdat.

“Zâhid nefsiyle (ondan uzaklaşmak çabasıyla) meşgul olmadığı, ârif ise nefsiyle meşgul olduğu sürece hayatı hoş olmaz.”⁴⁹

14. Yahya b. Muâz (ö. 258/872), Horasan, Nîşâbur.

“Vera' sahibi olmayan nasıl zâhid olur. Sende olmayana karşı vera' sahibi, olana karşı zâhid ol.”⁵⁰

“Zühd üç şey üzeredir. Killet, halvet, cût.”⁵¹

“Zühd, lüzumlu olanı terk etmektir.”⁵²

“Dünya bir gelindir. Onu isteyen, onu süsler. Zâhid ona suratını asar, saçlarını yolar, elbiselerini yırtar. Ârifbillah ise Allah ile meşguldür. Dünyaya iltifat etmez.”⁵³

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 9/107; Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/111.

⁴² Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “el-Kasd ve'r-rücû' ilallah”, (*el-Vesâyâ içinde*), thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 249.

⁴³ Sülemî, *Tabakât*, 18.

⁴⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 17/416.

⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221.

⁴⁶ Sülemî, *Tabakât*, 100.

⁴⁷ Sülemî, *Tabakât*, 102.

⁴⁸ Sülemî, *Tabakât*, 101.

⁴⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221.

⁵⁰ Sülemî, *Tabakât*, 110.

⁵¹ Sülemî, *Tabakât*, 113.

⁵² Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *Kitâbu't-ta'arruf limeszhebi ehl-i't-tasavvuf*, nşr. A. J. Arbery (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 65.

⁵³ Serrâc, *el-Lüma'*, 73.





“Zâhidin dış görünüşü saf, bîatını karışık. Ârifin ise içi saf, dış görünüşü karışık.”⁵⁴

Marifet ehli, Allah'ın yeryüzündeki vahşileridir. Hiç kimse ile ünsiyet kurmazlar. Zâhidler, bu dünyada gurabâdır. Ârifler ise ahirette gurabâdır.”⁵⁵

“Dünya bir telef denizidir. Ondan kurtuluş ise ona karşı zühd ile.”⁵⁶

“(Hâller ve makâmlarda yükselme konusunda) Zâhid seyyâr, ârif tayyârdır.”⁵⁷

“Zenginlikle birlikte olan zühd, fakirlikle olandan daha faziletlidir.”⁵⁸

“Ârifin zâhiden kaçışı, zâhidin dünyaya düşkün birinden kaçışından daha şiddetlidir.”⁵⁹

15. Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), Horasan, Nîşâbur.

“Hamdûn el-Kassâr'a zühdden soruldu. Dedi ki: “Elindekinin kalbine yerleşmemesidir.”⁶⁰

16. Şâh el-Kirmânî (ö. 276/889), Horasan, Merv.

“Takvânın alameti vera', vera'ın alameti şüpheli şeylerden uzak durmak, havfın alameti hüzn, recânın alameti itaatte güzellik, zühdün alameti ise emeli azaltmaktır (kasru'l-emel).”⁶¹

17. Ebû Bekr el-Verrâk (ö. 280/893), Horasan, Belh.

“Kim zühd ve fıkıh olmadan kelâm ile yetinirse zındık; fıkıh ve kelâm olmadan zühd ile yetinirse bid'atçı; fıkıh olmadan zühd ve kelâm ile yetinirse fâsık olur.”⁶²

“Şayet zâhidlerin yolundan bir tat almak istersen riyâset sevgisine ve insanların nazarında yükselmeye karşı zâhid ol.”⁶³

18. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), İran, Tüster.

“Hayat dört şey üzerinedir: Meleklerin hayatı tâattedir. Enbiyânın hayatı ilim ve vahyi beklemek üzerinedir. Sıddîklerin hayatı iktidâ üzerinedir. Geri kalan insanların hayatı, âlim ya da cahil, zâhid ya da âbid olsun yemek ve içmek üzerinedir.”⁶⁴

“Kırk gün boyunca samimiyet ve ihlasla zühde devam eden kişide Allah tarafından kerâmetler zuhûr eder. Kimde (bu kerâmetler) zuhûr etmezse bu onun sadakat ve ihlâsındaki noksanlıktan kaynaklanır.”⁶⁵

19. Ebû Hamza el-Bağdâdî el-Bezzâz (ö. 289/901-902), Bağdat.

“Ferahlık, kalbinden dünya sevgisini çıkararak içindir. Kim kalbini dünya mahabbetinden boşaltırsa oraya zühd girer ve tevekkülü miras bırakır.”⁶⁶

⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, 112.

⁵⁵ Sülemî, *Tabakât*, 112.

⁵⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/56.

⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 442.

⁵⁸ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/785.

⁵⁹ Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/826.

⁶⁰ Sülemî, *Tabakât*, 128.

⁶¹ Sülemî, *Tabakât*, 193.

⁶² Sülemî, *Tabakât*, 224.

⁶³ Sülemî, *Tabakât*, 227.

⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, 211.

⁶⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 390.

⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, 296.





“Kim üç şeyle birlikte şu üç şeyle rızıklandırılırsa afetlerden kurtulur: Kâni bir kalp ile aç bir karın; zühd ile birlikte devamlı fakr; kâmil bir sabırla devamlı zikir.”⁶⁷

20. Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Bağdat.

“Ârifin ve Allah'ın saadetini dilediği kulun kalbinde evvela bir nûr belirir. Sonra bu nûr bir ziyâya, sonra şuâya, sonra aya ve en sonunda güneşe dönüşür. Bu nûr zuhûr edince ârifin kalbinde dünya ve içindikiler soğur (çirkinleşir). Bu nûr aya dönünce, ârif dünya ve ahirete karşı zühd yolunu tutar. Sonra güneşe dönünce, ne dünya ne ahiret ve bunların içindikileri görür. Rabbinden başkasını bilmez. Onun cesedi nûr, kalbi nûr, kelâmı nûrdur.”⁶⁸

21. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Bağdat.

“Zühdün biri zâhir biri bâtn olmak üzere iki manası vardır. Zâhirî zühd eldeki mal ve mülke buğz etmen ve kaybetme korkusunu terk etmektir. Batınî zühd ise kalpte dünya arzularının yok olması ve bunları hatıra bile getirmemektir.”⁶⁹

“Zühd, imanın hakikatinden doğar. Ahireti müşahede edebilmek zühdden sonra olur. (Böylece) kulun gözünde eşyanın varlığı ve yokluğu aynı olur.”⁷⁰

22. Amr b. Osmân el-Mekkî (ö. 297/910), Bağdat, Mekke.

“Bil ki kalpte zühdün başı ve aslı dünyayı hakir görmek ve küçümsemek, ona değer vermeyen bir nazarla bakmaktır. Bu zühdün hakikatinin gerçekleştiği asıldır.”⁷¹

23. Ebû Osmân el-Hîri (ö. 298/910), Horasan, Nîşâbur.

“Haramda zühd farz, mübahta zühd fazîlet, helalde zühd ise kurbdur.”⁷²

24. Ebu'l-Abbâs b. Mesrûk et-Tûsî (ö. 299/910-11), Bağdat.

“Zâhid, kendisine Allah ile beraber bir sebebin mâlik olamadığı kişidir.”⁷³

25. Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16), Bağdat.

“(Zühd) dünyada bulunanların tamamından nefse ait hazları terk etmektir. Bu tahkîk erbâbının zühdüdür. Çünkü rahatlık, övgü, halkın nazarında şöhret kazanma gibi dünyaya karşı zühdde de bazı hazlar vardır. Kim kalbindeki bu hazlara karşı da zâhid olursa işte o zühdünde tahkîk ehlidir.”⁷⁴

26. Yûsuf b. el-Hüseyn er-Râzî (ö. 304/916), Rey.

“Edeple ilmi anlarsın ve (bu) ilimle amelin sahih olur. Bu amalle hikmete nail olursun. Ve bu hikmetle zühdü anlar, zühdünde muvaffak olursun. Ve bu zühd ile dünyayı terk edersin. Dünyanın terki ile ahirete rağbet edersin. Ahirete rağbetle Allah'ın rızâsına nail olursun.”⁷⁵

⁶⁷ Sülemî, *Tabakât*, 297.

⁶⁸ Ahmet Subhi Furat, “Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adli Risâlesi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 349.

⁶⁹ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/845.

⁷⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/845.

⁷¹ Sülemî, *Tabakât*, 203.

⁷² Sülemî, *Tabakât*, 174.

⁷³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 65; Sülemî, *Tabakât*, 239.

⁷⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 73.

⁷⁵ Sülemî, *Tabakât*, 189.





Dünyada iki türlü tuğyân vardır: Tuğyân-ı ilm ve tuğyân-ı mâl. Seni ilim tuğyanından ibadet, mâl tuğyanından ise dünyaya karşı zühd kurtarır.”⁷⁶

27. İbnü'l-Cellâ (ö. 306/918), Bağdat, Mekke, Remle.

“Kimin nazarında övgü ve yergi eşit olursa (medh ve zem) o zâhid, kim farzları hemen vaktinde yerine getirmeyi muhafaza ederse o âbid, kim bütün fiillerin Allah'tan geldiğini görmüş ise o da muvahhidir.”⁷⁷

“Zühd, gözünde küçük görünsün ve ondan yüz çevirmek kolaylaşsın diye dünyaya zevâl nazarıyla bakmandır.”⁷⁸

28. Alî b. Sehl el-İsfahânî (ö. 307/919), İsfahan.

“Zenginliği aradım, ilimde buldum. Şeref aradım, fakrda buldum. Afiyet aradım, zühdde buldum.”⁷⁹

29. Abdullah b. Muhammed el-Harrâz er-Râzî (ö. 310/922), Rey.

“Açlık (Cû) zâhidlerin, zikir âriflerin gıdasıdır.”⁸⁰

30. Muhammed b. el-Fazl el-Belhî (ö. 319/931), Horasan, Semerkand.

“Dünya senin karnındır. Dünyadaki zühdün, karnına karşı zühdünün kudreti kadardır.”⁸¹

“Ağlama iki türüdür. Zâhidin ağlaması gözü ile ârifin ağlaması kalbi ile dir.”⁸²

“Zühhdânın îsârı istiğnâ halinde, fütüvvet ehlinin îsârı ise hâcet halinde olur.”⁸³

31. Ebu'l-Hüseyin el-Verrâk (ö. 320/932'den önce), Nîşâbur.

“Kul, üzerinde vera' ve zühdden eserler kaldığı müddetçe takvâya ulaşamaz. Çünkü takvâ rahatlık ile birliktedir.”⁸⁴

“Allah'tan uzaklaşma korkusu, muhiblerin nefislerini eritir, âriflerin ciğerlerini yakar, âbidlerin gecelerini uykusuz bırakır, zâhidlerin gündüzlerini karartır, tâbîlerin gözyaşlarını artırır, korkanların (hâifûn) hayatlarını kasvetlendirir.”⁸⁵

32. Muhammed b. Ali et-Tirmizî (Hakîm) (ö. 320/932), Tirmiz.

“Bu dünya meliklerin gelini, zâhidlerin ise aynasıdır. Melikler dünya ile güzelleşirler, zühhdân ise onun afetine bakarlar ve onu terk ederler.”⁸⁶

33. Ebû Bekr el-Vâsitî (ö. 320/932'den sonra), Horasan, Merv.

“Esirler çeşit çeşittir. Nefsinin ve şehvetinin, şeytanının ve hevâsının, lafzında ve manasında bir şey olmayan malayanî işlerinin esiri ki bunlar fâsıklardır. Şevâhidin esrârda eseri, arazların kalpte tehlikesi bulunduğu sürece kişi mahcûbdur, hakîkatin menbandan uzaktır. Zâhidlerin

⁷⁶ Sülemî, *Tabakât*, 189; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/239; Abdülvehhâb eş-Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 1/165. Bu söz oldukça benzer bir şekilde Ebû Bekr el-Vâsitî'ye de atfedilir. Fakat Vâsitî'de “zühd” kavramı geçmez. Bk. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dârul'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 2/38.

⁷⁷ Sülemî, “Hikemün müntehabetün”, 3/178.

⁷⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 219.

⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, 236.

⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, 289.

⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, 214.

⁸² Sülemî, *Tabakât*, 215.

⁸³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221.

⁸⁴ Sülemî, *Tabakât*, 301.

⁸⁵ Sülemî, *Tabakât*, 300.

⁸⁶ Sülemî, *Tabakât*, 220.





zühdü, vera' sahiplerinin vera'ı ancak sırlarındaki arazların büyüklüğünden ileri gelir. Kim bunlardan edebiyatla yüz çevirirse, zarif bir şekilde sakınırsa, o vera'ında sadıktır, edebinde hakîmdir.”⁸⁷

“Şu dört şeyle marifete ulaşamazsın: Zühd, sabır, tevekkül, rızâ. Çünkü bunların hepsi cesetlerin sıfatlarıdır.”⁸⁸

34. Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Bağdat.

“Recâ zühhâdın, havf ise tembellerin yoludur.”⁸⁹

35. Ebû Bekr el-Kettânî (ö. 322/934), Bağdat, Mekke.

“Kûfe, Medîne, Irak ve Şamlılar dünyaya karşı zühd, cömertlik konusunda ihtilaf etmezler. Yani onlar bu konuda övgü dışında bir şey demezler.”⁹⁰

36. Ebû Bekr b. Tâhir el-Ebherî (ö. 330/941), İsfahan.

“Himmat çeşit çeşittir: Tevbe edenlerin himmeti hatalarını düzeltmek, müridlerin himmeti amacına ihlâs ile ulaşmak, korkanların himmeti selâmete ulaşmak, vera' ehlinin himmeti şüpheli şeyleri nefyetmek, zâhidlerin himmeti hevâya muhalefet...”⁹¹

37. Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/946), Bağdat.

Şiblî, kendisine zühd sorulduğunda şöyle demiştir: “Gaflettir. Çünkü dünya hiçbir şeydir. Hiçbir şeyde zühd gaflettir.”⁹²

“Yazıklar olsun size! Dünyada sineğin kanadından daha değerli ne var ki onda zühd söz konusu olsun.”⁹³

“Hakikatte zühd yoktur. İnsan ya kendinde olmayan bir şeye karşı karşı zâhid olur (zühd yolunu tutar), ki bu zühd değildir; ya da kendinde olana karşı zâhid olur ki, o şeye sahipse nasıl zühd yolunu tutmuş olsun.”⁹⁴

“Zühd cimriliktir, vera' küfürdür.”⁹⁵

38. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952), Basra, Bağdat.

“Zühdün tamamı alınması zorunlu olanı almak ve kalanını elden çıkarmaktır.”⁹⁶

39. Cafer b. Muhammed el-Huldî (ö. 348/959), Bağdat.

“Kim zühd istiyorsa önce riyâsete sonra nefsinin arzu ve isteklerine karşı zâhid olsun.”⁹⁷

40. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Bûşencî (ö. 348/959-960), Horasan, Herat.

“Allah ârifleri hâllerine, zâhidleri de fiillerine göre hesaba çeker.”⁹⁸

⁸⁷ Sülemî, *Tabakât*, 303.

⁸⁸ Sülemî, *Tabakât*, 306.

⁸⁹ Sülemî, *Tabakât*, 264.

⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 221.

⁹¹ İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebâr*, 2/744; Münâvî, *Kevâkib*, 1/573.

⁹² Serrâc, *el-Lüma'*, 73.

⁹³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 65.

⁹⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 65.

⁹⁵ Rûzbihân Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, thk. Henry Corbin (Tahran: İntişârât-ı Tehûrî, 2010), 216.

⁹⁶ Sülemî, *Tabakât*, 428; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebâr*, 2/780-781.

⁹⁷ Sülemî, *Tabakât*, 438.

⁹⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/84.





41. Ebû Abdillâh et-Turûğbezî (ö. 352/961-962), İnan.

“Zâhid nefsi ile ârif Rabbi iledir.”⁹⁹

42. İbrâhîm b. Muhammed en-Nasrâbâdî (ö. 367/978), Horasan, Nîşâbur.

“Zâhid dünyada gariptir, ârif ahirette de gariptir.”¹⁰⁰

“Zühhd, zâhidlerin kanlarının akmaması, âriflerin ise kanlarının akmasıdır.”¹⁰¹

43. Muhammed b. Hafîf (ö. 371/982), Şiraz.

“Zühhdün alameti, maldan mülkten kurtulunca rahat etmektir.”¹⁰²

“Zühhd, sebepleri kalpten çıkarıp atmak ve elleri mal mülkten silkelemektir.”¹⁰³

44. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilhâlık ed-Dîneverî (ö. ?)¹⁰⁴ Dînever, Medine.

“Zühhdün meşakkati bedene, marifetin meşakkati kalbedir.”

2. KRONOLOJİK VE COĞRAFİ DEĞERLENDİRME

Yukarıda kırk dört isimden zühde dair tanım ve ibarelere yer verdik. Tekrar edelim ki sadece bu isimlerde dahi verdiğimizden daha fazla tanım ve ibare bulunmaktadır. Sülemî'nin *Tabakât*'ında yer almayan isimler de hesaba katıldığında liste çok daha uzayacak ve veriler güçlenecektir.

Bahsi geçen isimlerden İbrâhîm b. Edhem, Fudayl b. İyâz ve Şakîk el-Belhî 2/8. yüzyılda yaşamışlardır. Dolayısıyla bu isimlerin kanaatlerini bu yüzyıla hasredebiliriz. Ebû Süleymân ed-Dârânî, Mansûr b. Ammâr, Bişr el-Hâfî, Bâyezîd el-Bistâmî, Hâtim el-Esam, Ahmed b. Hadraveyh, Muhâsibî, Zünnûn el-Mısırî, Ahmed b. Ebi'l-Havârî, Serî es-Sakatî'nin hayatları 2/8. ve 3/9. yüzyıllarda hemen hemen eşit derecede geçmiştir. Örneğin Zünnûn el-Mısırî ve Serî es-Sakatî'nin doğum tarihleri 155/772'dir. Böylece buraya kadar ikili bir ayırım yapabiliriz. İlk önce verdiğimiz üç ismi ve 3/9. yüzyılın ilk yarısına kadar yaşamış olan isimleri kronolojik bir taksimle ayrı ele almak yerinde olacaktır diye düşünüyoruz. Çünkü Sakatî'den sonra gelen isim Yahyâ b. Muâz'ın ömrünün çoğu 3/9. yüzyılda geçmiştir. Dolayısıyla Yahyâ b. Muâz'dan itibaren yüz yirmi yıl kadar bir sürede yaşayan isimleri ayrı bir tasnifle ele alacağız. Esasen görüldüğü gibi zamansal bir iç içe geçmişlik vardır. Fakat zamansal değişim/dönüşümleri takip etme imkânı edebilmek için böyle bir tasnif yolunu seçiyoruz.

Belirtelim ki değerlendirme girişiminde bulunurken yalnız tanımları değil, tanımları yapan isimlerin düşünce ve davranışlarını da mümkün mertebe göz önünde bulundurduk. Zira yalnız zühhd tanımlarını sıralamak tek başına kavramın seyrini takip etmeye yeterli olmayacaktır. Bu sebeple tanımlamayı yapan isimlerin düşünce ve davranış kodları tanımlar kadar önem arz etmektedir.

2.1. 2/8. YÜZYILA AİT İSİMLER

İbrâhîm b. Edhem, Fudayl b. İyâz ve Şakîk el-Belhî'de zühhdün ilk anlamını, yani dünyaya karşı mesafeli olma, ondan yüz çevirme ve hatta nefret etme eğilimini bariz bir şekilde görmek mümkündür. Edhem'in hayat hikâyesi bütünüyle düşünüldüğünde, diğer sözlerine göz atıldığında dahi onun dünyadan kaçan, insanlardan uzak duran ve çileli bir hayatı benimseyen karakteri

⁹⁹ Sülemî, *Tabakât*, 495; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 2/869.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 220; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 2/855; Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/221.

¹⁰¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 223.

¹⁰² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 220.

¹⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 220.

¹⁰⁴ Sülemî, *Tabakât*, 516.





derhal göze çarpar. Sülemî'nin *Tabakât*'ında Edhem'in hayat hikâyesini anlattığı pasajlar, İbn Asâkir'in Edhem'e ayırdığı uzunca bir bölüm, onun zâhid karakterini ilk elden görmemizi sağlamaktadır.¹⁰⁵ Nitekim yaşadığı şatafatlı hayata ilahî bir ikazla veda ederken ilk önce elinde ne varsa bir çobana vermiş, ardından yalnız onun yünden yapılma abasını alarak dağ başlarında konakladığı, aç ve susuz günler geçirdiği, soğuklarda sabahladığı çileli bir yolculuğa çıkmıştır. Şakîk el-Belhî, ona neden insanlardan böyle kaçtığını sorunca şöyle demiştir: "Dinime sarılıp o şehirden bu şehre, o dağ başından bu dağ başına firar etmekteyim. Beni görenler hamal ya da vesveseye düşmüş (pirelenmiş) biri sanıyorlar."¹⁰⁶ Sanıyoruz, nimet kapısını kapatıp şiddet, izzet kapısını kapatıp zillet, rahat kapısını kapatıp cühd, uyku kapısını kapatıp sabahlama, zenginlik kapısını kapatıp fakr, emel kapısını kapatıp ölüm kapısını açmaya dair ortaya koyduğu altı ilke onun zâhid karakterini özetler niteliktedir.¹⁰⁷ Son tahlilde Edhem'de zühd bir bakıma yegâne metottur ve onun yolunun aslını belirleyen şey dünya ile kurduğu bu münasebet biçimidir. Onun hayatının her aşamasında maddî olanla çetin bir kavga derhal dikkati çeker.

Fudayl b. İyâz'ın zühd vurgusu dünyadan uzaklaşma, cehennem korkusu, hüznün, ağır riyâzetler gibi unsurlar üzerinedir.¹⁰⁸ Sürekli hüznünlü oluşu, "dünya pisliğinden" ve cehennemden korunma çabası, dünyalık bir olay olduğu için sadece oğlu öldüğünde gülmesi,¹⁰⁹ Fudayl'ın karakteri kadar klasik zühd anlayışının kodlarını da ortaya koymaktadır. Onun zühd anlayışını Edhem'deki gibi dünya vurgusu belirler. Öyle ki bütün kötülüklerin kaynağı bu dünyaya karşı istekli olmaktır. Gerçi H. Bayram Başer, Fudayl'ın "marifet billah" kavramını kullandığını, böylece tasavvufun maksadı ile süreç arasında epistemolojik bir birliktelik kurduğunu, dolayısıyla Fudayl'ı zâhid olarak nitelemenin ne kadar doğru olduğunu veya onun teosofik tasavvufun kurucusu olarak görülen ve sûfî nisbesiyle anılan Zünnûn'dan neye göre ayrıştığını sorgular.¹¹⁰ Esasında aynı durum *ahyâr*, *aklî'l-kâmil*, *ebrâr*, *hubb/hubbullah* kavramlarını kullanan İbrâhîm b. Edhem için de geçerlidir. Dolayısıyla bu isimlerde tasavvufî söyleme dair öncü izler bulmak pekâlâ mümkündür. Hatta bu kavramlar, onları klasik zühd anlayışının ötesine de taşıyabilir. Fakat son tahlilde bu isimlerin kimliğini belirleyen yapı, zühdde ve dünya ile olan olumsuz münasebette ortaya çıkmaktadır. Az sayıda olan bu tarz kavramlarda içerik oldukça kısıtlı iken, onların zâhidâne hayat ve söylemleri son derece açıktır.

Şakîk el-Belhî, Edhem ve Fudayl gibi aynı şekilde zühd merkezli bir tavır ve düşünce geliştirmiştir. Nedim Tan, Şakîk'in tasavvufî tavrını anlamak için zühd merkezli bir okuma yapmak, ancak bu okumanın "ahlâkî-hamâsî bir mefhum olarak zühd üzerinden değil de sonraki asırlarda tasavvufla süreklilik kazanmış bir kapsayıcı kavram olarak zühd üzerinden yapmak"¹¹¹ gerektiğini söyler. Bize göre de onun Horasan'da ahvâl ilmi hakkında konuşanları ilki olma,¹¹² marifet hakkında konuşma¹¹³ gibi klasik zühd öğretisini aşan yönleri vardır ancak yukarıda değindiğimiz zühdün temel vasıfları onda hayli belirginidir. Onun yolunun esasını zühd, tevekkül, fakr ve cehennem korkusu belirler. Bu kavramlar onda en yalın halleriyle bulunabilir. Örneğin tevekkül çalışmayı terk etmek ve sadece Allah'tan istemek, zühd dünyadan firar etmek, fakr zenginlikten ve zenginlerden uzak durmak, malı mülkü külliye bırakmaktır. Bütün bunlardan amaç cehennemden kurtulup cennete ulaşmaktır. Sonraki dönemde görülen Allah'ın dışındaki her şeye karşı zâhid olma eğilimi Şakîk'te görülmez. Tabii bu arada onun İbrâhîm b. Edhem ile olan yakınlığını ve hatta Edhem'in mürîdi olduğuna dair görüşleri hesaba katarsak, klasik öğretiyeye

¹⁰⁵ Sülemî, *Tabakât*, 29-35; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 6/277-350.

¹⁰⁶ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Hâlid Mustafa Tartûsî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 779; Feridüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kâbalcı Yayınevi, 2007), 13; Zehebî, *Siyer*, 7/390; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin (Dâru Hicr, 1997), 13/500.

¹⁰⁷ Sülemî, *Tabakât*, 38.

¹⁰⁸ Bk. Sülemî, *Tabakât*, 13; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 48/413-414; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 20/90.

¹⁰⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 48/383.

¹¹⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Dönemi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 35-36.

¹¹¹ Tan, "Âdâbü'l-İbâdât", 169.

¹¹² Sülemî, *Tabakât*, 61.

¹¹³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/60-61.





bağlılığı daha net anlaşılabilir.¹¹⁴ Dolayısıyla bu üç isimde, zühd denilince dünya ile münasebet, somut olan bir şeye karşı mesafeli olma, ondan kaçma vurgusu hâkimdir.

Acaba 2/8. yüzyıla ait bu isimler bahsi geçen zaman diliminin genel yapısını temsil edebilirler mi? Şüphesiz bunun için daha çok veriye ihtiyaç vardır ama her bir ismin ciddi bir etki alanı olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Genel bilgilerimiz çerçevesinde ve yukarıda birkaçını zikrettiğimiz isimlere bakılırsa bu dönem, bu üç isimde açığa çıkan zühd anlayışını yansıtıyordu.¹¹⁵ Şu halde erken bir evrede, tasavvuf tarihî açısından zühdün ana damarını dünya ile olan münasebetin oluşturduğu görülmektedir. Üç öncü ismi temel aldığımızda, zühde dair bu vurgunun Horasan çıkışlı olduğu anlaşılmalıdır.

2.2. 2/8 VE 3/9. YÜZYILLARA AİT İSİMLER

Ebû Süleymân ed-Dârânî'den itibaren Serî es-Sakatî'ye kadar zikrettiğimiz isimlerin hepsi, tam olarak Edhem, Fudayl ve Şakîk'in -Dârânî ve Mansûr b. Ammâr akran sayılırlar- çizgisinde değildirler. Horasan'dan uzak bir bölgede Dârânî, Bişr el-Hâfî, Şakîk'in müridi Hâtim el-Esam, Ahmed b. Hadraveyh ve Dârânî'nin müridi Ahmed b. Ebi'l-Havârî 2/8. yüzyıl geleneğini büyük oranda devam ettirirler. Dârânî'de açlık, sabaha kadar soğukta beklemek gibi şiddetli riyâzetlerin, cehennem korkusunun ve dünyayı terkin hâkim olduğu bir zühd anlayışı vardır. Bu yüzden ona Bûndârü'l-câifîn denmiştir. Bu haliyle o önceki yüzyılın geleneğine tabidir.¹¹⁶ Fakat onun bazı söylemleriyle bir zâhid karakteri aştığını söyleyebiliriz. *Sûfî, tasavvuf, ârif* kavramlarını kullandığı rivâyet edilen¹¹⁷ Dârânî, bu karakteri cennet ve içindekilerin dahi Allah'tan alıkoyamadığını söyler. Ona göre müçtehidler Basra, fukahâ Irak, zâhidler Horasan ve Abdâl Şam'dadır. Buna göre o, Şam ehlini Horasan'dan, *abdâh* da *zâhid*den ayırmıştır.¹¹⁸ Buna rağmen biz Dârânî'nin son tahlilde bir zâhid olduğunu düşünüyoruz. Buradaki esas mesele, Horasan'da görülen klasik zühd anlayışında kırılmaların/dönüşümlerin başlaması olmalıdır. Nitekim ondaki bu haslet müridi Ahmed b. Ebi'l-Havârî'de de görülüyor. O da nefse muhalefet, dünyadan uzaklaşmak, cenneti arzulamak ve cehennemden korkmak gibi klasik zühde sıkı sıkıya bağlıdır. Hatta ona göre dünya, köpeklerin toplandığı bir mezbeledir.¹¹⁹ Ama tevbeden havfa kadar yaptığı bir nevi makâm tasnifi olabilecek görüşü, üstadı gibi onu da klasik bir zâhidin ötesine taşıyabilir.¹²⁰

Bişr el-Hâfî'de zühd, dünyadan uzaklaşmak için ölümü sıkça anmak, insanlardan kaçmak, fakra övgü, dünya talebini terk, çetin riyâzetler ve cennet arzusu üzerine kuruludur.¹²¹ Bişr'in İbrâhîm b. Edhem ve Fudayl b. İyâz ile görüştüğü ve hatta insanlardan uzak durmaya dayanan bir sırrı Edhem'den aldığı ve Serî es-Sakatî'ye devrettiği rivâyet edilir.¹²² Yolunun esasını açlık olan beyaz ölüm, eziyetlere katlanmak olan siyah ölüm, nefse muhalefet olan kırmızı ölüm, yamalı hırka giymek olan yeşil ölüm düsturu üzerine inşa eden Hâtim el-Esam, Şakîk'in müridi ve fikrî

¹¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, 61; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/58-71; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 23/131; Abdullah Ensârî Herevî, *Tabakātu's-süfîyye*, thk. Muhammed Sürûr Mevlâi (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 86; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 177; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/184; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî (İstanbul: Ataç Yayınları, ts.), 139.

¹¹⁵ Dönemin genel karakterini anlamak açısından şu çalışmalar oldukça faydalı olacaktır: Afîfî, *İslâm'da Manevî Hayat*, 78-80; Mehmet Necmeddin Bardakçı, "İlk Müslüman-Türk Âlimi Abdullah İbn Mübârek'in Şairliği ve Zühde İlgili Bazı Şiirleri", Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu, ed. Süleyman Gezer (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., 2019), 403-407; Rifat Okudan, "İslam Kültüründe Zühd ve Zahidlik", *SDÜF Dergisi* 1 (2005), 168-180; Semih Ceyhan, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri : Gazzali Yaklaşımı", 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali : Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2012), 463-466.

¹¹⁶ Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 245; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/261; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/235, 240; Arûsî, *Netâicu'l-efkâr*, 1/175.

¹¹⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/265.

¹¹⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/256-257; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/244.

¹¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, 98-102; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/294.

¹²⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/8; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 324.

¹²¹ Bk. Sülemî, *Tabakât*, 45; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/347; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/122; Zehebî, *Siyer*, 10/470.

¹²² Sülemî, *Tabakât*, 33; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/96; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 6/278; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 117; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/513; Zehebî, *Siyer*, 8/422.





takipçisidir.¹²³ Ahmed b. Hadraveyh'in Hâtim el-Esam'a bağlı olduğu söylenir ki Hadraveyh'teki yoğun zühd vurgusu onun Şakîk geleneğine bağlı olduğunu desteklemektedir. Onun zühd anlayışı katı bir fakr, cehennem korkusu ve öldürmek isteyecek derecede nefse muhalefet üzerine kuruludur.¹²⁴ Dolayısıyla Hadraveyh'in vafat tarihi olan 240/854 itibarıyla Edhem'den başlayan geleneğin Horasan'da devam ettiği, yine Şam taraflarında aynı tavrı benimseyen isimler olduğu söylenebilir.

Geleneğin devamıyla birlikte yine Horasan bölgesinde zühd anlayışına dair bir dönüşümün yaşandığı görülmektedir. Yaşadığı dönemde âbid ve nüssâk taifesinden görülen,¹²⁵ ancak daha çok "kussâs"¹²⁶ ve "vâiz" kimliğinden¹²⁷ dolayı kabul görmeyen¹²⁸ Mansûr b. Ammâr'da bu dönüşüme dair emareler görülebilir. O, zühdü benimsemekle beraber, zâhiden farklı hassasiyetleri olan ârif bir karakteri ön plana çıkarmıştır. Hatta zühdün temel hasletlerinden olan fakr, onda önce "müftakir illallah" seviyesine ve en son fakrı da görmeyip sadece Allah ile zengin olmaya (istiğnâ bih) doğru bir gelişim göstermiştir.¹²⁹ Sanıyoruz ona göre değişen karakterle birlikte zühd yaklaşımında da bir değişim meydana gelmeliydi.

Mansûr b. Ammâr'ın akranı ve ona yakın bir bölge sayılabilecek Bistâm'da ikâmet eden Bâyezîd el-Bistâmî'de ise bu dönüşüm belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Onda klasik manada zühdü aşmak, hatta zühdü Allah ile arada bir perde görmek vurgusu vardır. Bistâmî'de kulun Allah ile olan münasebetinde arada hiçbir şeyin kalmaması merkezi önem taşır. "Seni ancak seninle bilebilirim.", "Allah dışında ne varsa terk ederek Allah'a ulaştım." ifadelerinden anlaşılacağı gibi, o zühd de dâhil Allah'a ulaşmak için her türlü yolu bir eksiklik ve düşük bir makâm saymaktadır.¹³⁰ Öyle ki Bistâmî, zühdü şiddetli bir tevekkül üzere yaşayan Şakîk el-Belhî'nin tutumunu sert bir şekilde eleştirmiş ve bir mürîd aracılığı ile Şakîk'e şöyle bir haber göndermiştir: "Ulu ve yüce Allah'ı iki dilim ekmekle denemeye kalkışma, acıkınca hemcinslerinden iki lokma ekmek al, tevekkül ehliyetnâmesini bir kenara koy, dikkat et uğursuzluğun yüzünden şehir ve vilâyet yere batmasın."¹³¹ Bistâmî'nin fikriyatı sınırlarımızı aşıyor, ancak şunu diyebiliriz: Klasik zühd öğretisine karşı içinde tepkisellik barındıran bir dönüşüm, öncülleri olmasına rağmen fikrî düzeyde Bistâmî ile net bir şekilde açığa çıkmıştır. Dolayısıyla Bistâmî, kanaatimize göre tarihî ve coğrafi bağlamda dönüşümün merkezinde yer alan bir isimdir.

Bağdat'ta Muhâsibî, Bistâmî gibi klasik zühd öğretisine bazı yönlerden tepkilidir. Fakat onun tepkisi Bistâmî'den farklı gerekçelere dayanmaktadır. Bistâmî tasavvufî bir amaç, Allah'a vuslat yolunda zühdü aşılması gereken bir engel ve zâhidi bu engele takılmış biri olarak görürken Muhâsibî'de katı zühd uygulamalarına karşı dinî hassasiyetlerin devreye girdiği görülmektedir. Zühd ile marifeti dengeli bir şekilde birleştiren, zâhir ve bâtında âlim¹³² olarak nitelenen Muhâsibî'de kaygının temel kaynağı, aşırı zühd uygulamalarının vücuda zarar vereceği, düşünmeyi engelleyeceği ve şeriatın sınırlarını ihlale sebep olacağı düşüncesidir. Böylece onda zühd, malın yokluğunda ziyade kalpte mala karşı takınılan tavır esas mesele haline gelir.¹³³ Bu

¹²³ Sülemî, *Tabakât*, 91-93; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/78; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/257, 263; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 192; Münâvî, *Kevâkib*, 1/180.

¹²⁴ Sülemî, *Tabakât*, 105-106; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/42; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 783; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 181; İbn Mülakkım, *Tabakâtu'l-evliyâ*, thk. Nûreddin Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 38.

¹²⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 60/335.

¹²⁶ O dönem kussâs olarak adlandırılan kişiler klasik bir zâhiden farklı idiler. Zira onlar sadece zühd yolunu benimsemekle kalmıyor, bazı tasavvufî inceliklere ait meseleleri insanlara ifşâ ediyorlardı. Dolayısıyla Mansûr'a atfedilen bu lakap onun klasik ekolden ayrıştığını gösteren önemli bir işaretidir. Geniş bilgi için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 89-95.

¹²⁷ Sülemî, *Tabakât*, 130; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/89; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 60/326.

¹²⁸ Kussâs olduğu için onu kabul etmeyenlerin başında Bişr el-Hâfî gelmektedir. Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/467.

¹²⁹ İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/330; Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/153.

¹³⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/96; Sülemî, *Tabakât*, 72.

¹³¹ Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 181.

¹³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/105; Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/138.

¹³³ Muhâsibî'nin zühdde dair bu tutumunu daha net görebilmek için bk. Ali Bolat, "Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsibî Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 189-191.





noktada Muhâsibî'de dünyaya bakış devreye girer. Ona göre zühde konu olan zemmedilmiş dünya fakirlik korkusuyla mal biriktirilen, gurur, güç, çoluk çocukla övünülen, şöhret arzulanan dünyadır. Zorunlu olanlara karşı zühd gerekmez ve dini korumak amacıyla dünyadan alınan şeyler zühde zarar vermez. Böylece Muhâsibî için öncelik dünyanın kendisi değil, ona karşı tavrı belirleyen kalpteki duygusal karşılıklar önemlidir ki bu açıkça zühdün kalpteki duygularla yakın bağlantısını gösterir.¹³⁴ İlginçtir ki o da Bistâmî gibi Şakîk ve takipçilerine karşı birtakım eleştiriler yöneltir ama farklı gerekçeler öne sürer.¹³⁵ Gerçi Muhâsibî ârif ve zâhid karakter arasında bir fark gözetmiştir ve bu bağlamda Bistâmî'ye benzer. Bununla birlikte Muhâsibî'nin ârif tanımlaması ile diğeri arasında bazı farklar vardır ve Muhâsibî'de her karakter için zâhir-bâtın dengesi belirleyici unsurdur.

Muhâsibî'nin çağdaşı olan Serî es-Sakatî'de yoğun bir zühd hayatı göze çarpar. O, bir yanıla klasik zühd öğretisine sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin elden her şeyi çıkarmak, doyacak kadar yiyecek, azıcık su, başını örtecek bir yerin yeterli olması, kırk yıl canını istediği bir şeyi yememek gibi hususları Sakatî'de görmek mümkündür. Hatta zenginlerle sohbet ve komşuluğa dahi karşıdır.¹³⁶ Diğer yandan Sakatî zühdü hayatın içine dâhil etmiş, onu tıpkı Muhâsibî'de olduğu gibi kalbî bir haslete dönüştürmüştür. Sakatî'nin, Muhâsibî ile görüştüğüne dair kayıt yoktur ama onun fikirlerinden haberdar olduğunu ve kelâma ait söylemlerini sevmese bile tasavvufa dair durumunu tasvip ettiğini biliyoruz.¹³⁷ Dolayısıyla bir Muhâsibî etkisinden kesin bahsedemsek bile benzer çizgide olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim Sakatî bir hurdacı dükkânı işletiyor, para kazanıyordu. Ona birinin dağda inzivâyâ çekildiği söylendiğinde de kişinin işi gücüyle meşgul olması ama aklından bir an bile Allah'ı çıkarmaması gerektiğini söyleyerek zühdün bu yeni boyutunu veciz bir şekilde ifade etmiştir.

Ele aldığımız isimler içinde Edhem, Fudayl ve Şakîk'ten itibaren devam eden klasik zühd anlayışının Horasan ve Bağdat'ta farklı gerekçelerle bir değişime uğraması dikkat çekicidir. Bistâmî'de bariz bir şekilde görülen yaklaşımda zühdün aşılması, Allah'tan başka ne varsa geride bırakılması ve bu bağlamda zühdün kişiyi bir şekilde dünyaya bağlayan bir bağ olması, dolayısıyla zâhidin bu bağla illetli ve bir bakıma ibtidâî bir karakter olarak görülmesi vardır.¹³⁸ Muhâsibî'nin görüşünde ise klasik anlayışta olduğu gibi tümüyle ve şiddetli bir şekilde dünyayı terk etmek değil muhatap olunan dünyaya karşı takınılması gereken kalbî tavır ön plana çıkmaktadır. Birinde zühd geride kalması gereken bir merhale, diğerinde metodolojisi değiştirilmek istenen bir uygulamadır. Takdir edilecektir ki Bistâmî'nin ve Muhâsibî'nin zühde karşı tavrı ve düşünceleri, Ahmed b. Hadraveyh'in bir zengini evine almayı bile Allah indinde kusur sayan zühd anlayışından farklı gerekçelerle net bir şekilde ayırır.

Şam'da kısmen uç veren, Horasan'da güçlü bir şekilde görülen ve Bağdat'ta yeni bir metodolojik arayışın konusu haline geleceği anlaşılan zühde dair dönüşümün Mısır'daki temsilcisi Zünnûn el-Mısırî'dir. Yalnız Zünnûn'da Bistâmî'deki gibi önceki dönemin baskın tavrı üzerinden yeni bir fikir inşası pek görülmez. Bize göre o zühdü hakikat yolunda bir mertebe olarak görmüş ve marifet, üns, mahabbet gibi daha aslı gayelere yönelmiştir.¹³⁹ Yine yukarıdaki sözünden anlıyoruz ki zühde bir gösteriş vardır ve herhalde Zünnûn, dönemindeki zâhidleri işin bu gösteriş kısmında kalan ve marifete ulaşamayan kişiler olarak görmüştür. Çünkü Zünnûn'un idealize ettiği karakterin zühdün ötesinde kaygı ve amaçlarının olduğu anlaşılıyor. Nitekim Zünnûn'a göre Allah'ın kulları içinde "nücebâ", "ümenâ" diye anılan ve insanları marifete çağırان kulları vardır. Allah onlara şöyle seslenir: "Siz benim evliyâmsınız. Siz benimsiniz, ben de sizinim." Bu yeni

¹³⁴ Muhâsibî, "el-Kasd", 248-250.

¹³⁵ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması* (İstanbul: Enes Basın Yayın, 2012), 39-46.

¹³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/262; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 310-316; Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/137.

¹³⁷ Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, 1/437.

¹³⁸ Örneğin Bistâmî şöyle der: "Yılanın derisinden sıyrıldığı gibi nefsimden sıyrıldım. Sonra bir baktım ki ben O'yum." Sülemî, "Hikemün müntehabetün", 3/48.

¹³⁹ Zünnûn'un doktrinini geniş bir şekilde görmek için bk. Massignon, *İslâm Tasavvufu*, 97-104.





karakterde ağır basan kavramlar ise marifet, yakîn, hubb ve ünstür. Öyle ki ibadeti kabul olanın ödülü cehennem iken sevgisi kabul olanın ödülü Allah'a nazar etmektir. Allah'ı sevenin, cehennem ateşinden korkusu, Allah'tan ayrı kalmak korkusu yanında çok küçük bir şeydir.¹⁴⁰

Hicrî üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde, Horasan'da görülen klasik akımın yine başta Horasan olmak üzere bir dönüşüm geçirdiğini ve bu dönüşümün Horasan'la birlikte Mısır, Bağdat ve kısmen Şam coğrafyasında ortaya çıktığı görülmektedir. Fakat bu dönüşümün içeriği ve gerekçeleri coğrafya bazında farklılıklar arz etmektedir.

2.3. 3/9 VE 4/10. YÜZYILA AİT İSİMLER

Aşağıda bahsedeceğimiz isimlerden hayatlarının çoğunu 3/9. yüzyılda geçirenler olduğu gibi 4/10. yüzyılda geçirenler de vardır. Fakat her bir isim sadece zamansal değil, fikirsel olarak da 3/9. yüzyılın genel havasıyla yoğrulmuştur denilebilir. Bu sebeple her iki yüzyılda yaşayan sûfîleri aynı başlığa dâhil ediyoruz. Sûfî sayısında artışın gözlemlendiği bu zaman aralığı, aynı zamanda tasavvuf doktrininin netleşmeye başladığı bir döneme denk gelir. Yukarıdaki tabloda görüleceği gibi, Yahyâ b. Muz'dan son isme kadar geçen yüz yılı aşkın dönemde önceki dönemlere göre bir isim ve tanım yoğunluğu göze çarpmaktadır.

Bu yüzyılın mühim simalarından Şâh el-Kirmânî, büyük ölçüde klasik zühd öğretisine bağlı kalmıştır. Her ne kadar *mahabbet*, *üns*, *ârif* gibi kavramlar kullanmışsa da¹⁴¹ zühdün en yalın halini icra etmiştir. Bilhassa, rivâyete göre gınâyı üstün tutan Yahyâ b. Muâz'a karşı fakrı savunan bir kitap yazması¹⁴² bir bakıma zühde dair klasik öğretinin o dönem yaşanan dönüşüme karşı bir tepkisidir. Çünkü aşağıda görüleceği gibi Muâz'da zühdün ve fakrın -fakr bu anlamda zühdü icra etmenin yöntemi ve göstergesidir- kalbî bir amele doğru yönelmesi vardır ve Kirmânî buna karşı çıkmış, klasik anlamıyla dünyaya karşı tavır alışı savunmuştur.¹⁴³ Fakat şu durum hatırd tutulmalıdır: Her ne kadar Kirmânî klasik zühd akımının bir takipçisi ise de galiba zamanın ruhuna tam olarak kayıtsız kalamamış, örneğin velînin velâyetini bilip bilmemesi gibi bir tasavvuf içi tartışmaya dâhil olmuş, zühde göre daha karmaşık meselelerle ilgilenmek durumunda kalmıştır. Sanıyoruz bu geçen zaman aralığında dahi, selefler ile halefler arasında görmezden gelinemeyecek karakteristik farklar oluşmuştur.

Kirmânî'den otuz yıl sonra vefat eden ve Bağdat, Mekke, Dımaşk'ta ikameti bulunan İbnü'l-Cellâ, bu yüzyılda klasik zühd eğiliminin temsilcilerinden biridir. Onun temel özelliği fakra bağlı zühddür. Nitekim kendisine bir gün fakrdan sorulunca yanında bulunan azıcık bir parayı da harcamış, cebinde bu kadarcık para varken bile fakr hakkında konuşmamıştır.¹⁴⁴ Herhalde İbnü'l-Cellâ'nın *ubbâd* olarak nitelenen babası ve üstadı olarak zikrettiği Bişr el-Hâfî dolayısıyla bir geleneğin takipçisiydi.¹⁴⁵ Bununla birlikte bu yüzyılın kalabalık isim listesi içinde, zühdü tasavvufî hayatı idame şekli olarak gören anlayışın devamı bu iki isimle sınırlı görünmektedir.

Bu dönemin nevi şahsına münhasır, tanımlaması güç isimlerinden biri Yahyâ b. Muâz'dır. Bu minvalde zühde yaklaşımı eklektik bir görünüm arz eder. O bir yanı sıra klasik zühd öğretisine bağlı görünür. Dünyaya karşı açık tavrı, kazancı kötülemesi, zühd ile cennet arzusu gibi hususlar Muâz'da bolca bulunabilir.¹⁴⁶ Fakat bir noktadan sonra Muâz'da zühd maddî mecradan çıkıp kalbî bir mecraya doğru seyredir. Bedenin dünya ile meşgul olsa bile kalbin onu sevmemesi, dünyayı değil günahları terk etmeyi salık vermesi görülüyor ki onu Muhâsibî çizgisine yaklaştırmıştır.¹⁴⁷ Ama o asıl zühdün önemli bir unsuru olan havfa karşı recâ ve fakra karşı gınâyı savunarak

¹⁴⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/349-351; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/376; Arûsî, *Netâicu'l-efkâr*, 1/114.

¹⁴¹ Sülemî, *Tabakât*, 192-193; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/452-455.

¹⁴² Herevî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 236; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 216.

¹⁴³ Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 353-354; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 216.

¹⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 238; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/89; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 454-455.

¹⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/298; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/122.

¹⁴⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/59; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 748; Münâvî, *Kevâkib*, 1/498.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 747-748; İbn Müllakın, *Tabakâtu'l-evliyâ*, 325.





kendine has bir hat çekmiştir. Muâz bu aşamada klasik zühd çizgisinden çıkmış görünüyor. Hatta Belh'te kendine verilen yüklü miktarda parayı almış, kaba elbiseler yerine ipekten elbiseler giymeye başlamış, mala mülke karşı asıl zühdün kalpte olacağına dair bir tavır takınmıştır.¹⁴⁸ Onun bu açıkça zühdten kopuşu, Kirmânî'de gördüğümüz gibi tepkilere sebep olmuştur.

Hamdûn el-Kassâr zühd ve fakr taraftarıdır ama melâmet anlayışı¹⁴⁹ çerçevesinde bunları kalpte yaşamak gerektiğini düşünür. Bundan dolayı Abdullah el-Haccâm adlı bir kişiye, zâhid olarak çağrılmaması için çalışmasını tavsiye etmiştir. Dolayısıyla Hamdûn, kalben bağlı olduğu ilkeleri zâhirden göstermekten sert bir şekilde uzak durmuş, böylece zühdün kalbi bir amele dönüşümünde etkili olmuş bir isimdir.¹⁵⁰ Yine Horasan bölgesinden Ebu Bekr el-Verrâk, Hamdûn gibi zühdde geleneğin kodlarını benimsemekle beraber, sade bir zâhide göre girift düşünceleri olan bir sûfî portresi çizmektedir. Rivâyete göre *tasavvuf* ve *sûfî* kavramlarını kullanmasının yanı sıra işârî yorumları, mürîdânı seyahatten men etmesi ve yerleşik bir sistematikte tasavvufî eğitim öngörmesi, eli kalem tutan bir isim olması, Tevrat, Zebûr ve İncîl'i okuyabilmesi gibi entelektüel kabiliyetleri onu her yönüyle zühdün geleneksel kodlarından ayırıştırır.¹⁵¹

Sehl et-Tüsterî bir yönüyle zühdde sıkı sıkıya bağlıdır. Aç kalmak, dünyadan uzaklaşmak, fakr ve aba giymek gibi unsurları şiddetle savunur.¹⁵² Fakat Tüsterî ismini bütüncül düşününce, karşımıza *tevhd*, *ulûhiyyet*, *velâyet*, *füllerin ayıpları*, *Hakikat-i Muhammediyye* –kendisi kavramı kullanmamıştır- hakkında konuşan, kendisine intisâb eden bir mürîd topluluğu bulunan, ilk işârî tefsirin müellifi gibi özellikleri bulunan bir karakter çıkmaktadır.¹⁵³ Takdir edilecektir ki Tüsterî'nin sergilediği karakter, klasik bir zâhide göre daha girift kaygı ve düşünceler içindedir. Onda daha net bir şekilde ortaya çıkan şey ise zannediyoruz sergilediği karakterin içinde bir zâhidi de barındırıyor olmasına rağmen sırf zâhidlik ile tanımlanamayacak bir derinlikle muttasıf olmasıdır. Tüsterî'nin akranı ve Bağdat sûfîlerinin mühim isimlerinden olan Ebû Hamza el-Bağdâdî el-Bezzâz'da da benzer bir durum görüyoruz. Uzun ve zorlu yolculuklar, halktan uzak durmak gibi unsurları icra etmiş olması yanında, semâ' taraftarı bir gaybet ehli oluşu, coşkulu karakteri, "İzzet sahibi Rabbi apaçık gördüm. O'nunla yüz yüze geldim." gibi tepkiyle karşılanan ve zındıklıkla itham edilmesine sebep olan sözleri, Tüsterî'de olduğu gibi onun da zâhidi içeren ama onu aşmış bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Hatta sadece zâhir ulemâ değil, Bağdat'ta zühdde dair dönüşümde ciddi etkisi bulunan Muhâsibî de Bezzâz'a karşı oldukça sert bir tepki göstermiştir.¹⁵⁴

Genel anlamıyla fakrı benimseyen ve bir gün elindeki paraları nehre savuran Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, -tanımda görüleceği gibi- dünyaya karşı zühdü, kalpte hakikatini bulan gerçek zühdün bir merhalesi saymıştır. O bu haliyle, Muhâsibî'den ayrılıp Bistâmî düşüncesine yaklaşmış görünebilir. Fakat Bistâmî'deki Allah'a vâsıl olmak durumundan ziyade Nûrî'de Allah'tan başkasını görmeyecek bir ruhî inkişâf söz konusudur. Bu amaç, sanıyoruz Nûrî'de tasavvufun özünü oluşturur ve Hücvîrî'ye göre onun mezhebinde tasavvuf fakrdan üstündür. Attâr'da bu durum, sûfîliğin dervişlikten üstünlüğü olarak zikredilmiştir.¹⁵⁵ Bunun yanında kalbin makâmlarından konuşması, sözlerindeki muazzam terminolojik çeşitlilik, kendini sahralara atan coşkusu,

¹⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 249; İbn Hamîs, *Menâkibu'l-ibrâr*, 1/274-276; Münâvî, *Kevâkib*, 1/496.

¹⁴⁹ Krş. Ali Bolat, *Melâmetîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 126-133.

¹⁵⁰ Afîfî, *el-Melâmetiyye*, 94; İbn Hamîs, *Menâkibu'l-ibrâr*, 1/339; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 374.

¹⁵¹ Krş. Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/42, 81, 100; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/235; Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 317; İbn Hamîs, *Menâkibu'l-ibrâr*, 1/470-475; İbn Mülakın, *Tabakâtu'l-evliyâ*, 374; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 259.

¹⁵² Serrâc, *el-Lüma'*, 199-259; Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/280; a.mlf., "Hikemün müntehabetün", 3/280; İbn Hamîs, *Menâkibu'l-ibrâr*, 1/208.

¹⁵³ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîrü't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil el-Uyûn (Kahire: Dâru'l-İnsân, 1980), 27, 68, 184; Sülemî, *Tabakât*, 206-211; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/190-212; Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 133; Massignon, *İslâm Tasavvufu*, 175-180.

¹⁵⁴ Sülemî, *Tabakât*, 296-297; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/321; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 646-647; Zehebî, *Siyer*, 13/166.

¹⁵⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/54; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 253; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 426.





söyleminden dolayı ezalara maruz kalması gibi özellikleriyle çizmiş olduğu sûfi portresinin, önceki dönemin sade zâhidinden hayli farklı olduğunu tekrar etmekle yetinelim.

Cüneyd-i Bağdâdî zâhirî ilimlerdeki derinliği, sûfi karakterinin baskın gücü ile tasavvuf tarihine yön vermek açısından belki de en mühim isimdir. Öyle ki yaşadığı dönemde pek çok isim ya ona bağlıdır ya onunla görüşmüş ve görüşlerini benimsemiştir. Burada Cüneyd gibi bir ismi hakkıyla anlatmamıza imkân yoktur. Bu sebeple sadece zühd ekseninde tavrını kısaca ifade etmeye çalışacağız. Cüneyd zühd ve fakrı benimsemiş, bunları bir sûfi için elzem görmüştür.¹⁵⁶ Hatta rivâyete göre İbn Atâ fakra karşı gınâdan yana tavır alınca ona beddua etmiştir.¹⁵⁷ Hatta bazı rivâyetlerde Amr el-Mekkî Cidde'de kadılık yapınca Cüneyd onu terk etmiş, cenaze namazını kılmamıştır. Herhalde Cüneyd, Mekkî'nin yaptığını sûfliğe uygun bulmamış ve bir nevi dünyaperestlik olarak görmüştür. Öte yandan Cüneyd'in uzlaştırıcı yönü zühd konusunda da belirgindir ve her bir kavram onda aynı amaç etrafında ve tasavvufî bir derinlikte birleşir. Örneğin fakîr olmak Allah'a muhtaç olmaktır. Allah'a muhtaç olmak ise gerçek zenginliktir.¹⁵⁸ Muhâsibî'de olduğu gibi zühdün kalbî bir eyleme dönüştüğü andan itibaren Cüneyd'de kazanç veya klasik zühd öğretisinde gördüğümüz kaçınılan unsurlar normalleşmektedir. Ona göre kazanç ağaçtan elma toplamak, kuyudan su çekmek kadar doğaldır¹⁵⁹ ki kendisi de ticaretle meşgul olmuştur. O bir sözünde şöyle demektedir: "Azığa nasıl ihtiyaç duyuyorsam, hanımımmla birlikte olmaya da öyle ihtiyaç duyarım."¹⁶⁰ Netice itibarıyla zühdün klasik yönü Cüneyd'de yok değildir ama esas kalpte yaşanan zühd oluşturur. Dünyaya karşı mesafeli duruş ise gölgesi kendisinden sonraki hemen her sûfnin üzerine düşen bu büyük ismi niteleyen pek çok özellikten sadece biridir.

Yukarıda zikrettiğimiz anlaşmazlığa rağmen Amr b. Osmân el-Mekkî'nin tasavvuftaki yolu Cüneyd-i Bağdâdî ile örtüşmektedir. Mekkî'nin zühdü klasik anlamıyla kabul ettiğini verdiği tanımdan anlıyoruz. Ve fakat kadılık mesleğini icra etmekte sakınca görmemesi, *müşâhede* hakkında bir kitap yazdığına dair rivâyet yahut kendisine *Kitâbu'l-mahabbe* adlı bir eserin atfedilmesi, *kalb* kavramına yoğun vurgusu ve fakrın *kalbde* yaşanması gerektiğine dair görüşü, onu klasik ekolden ciddi manada ayırmıştır.¹⁶¹ Bu noktada şunu söyleyebiliriz: 3/9. yüzyılın sonuna geldiğimizde, klasik manada zühd anlayışı neredeyse tamamen değişmiş, zâhid figürü yerini daha karmaşık ve derûnî kaygıları olan bir karaktere bırakmıştır. Hiç şüphesiz zühd klasik manasıyla anılıyor ve kabul görüyordu. Ama genel eğilim artık zühdün kalpte yaşanması yahut onunla meşgul olunmayacak rûhî bir makâma ulaşip onu aşmak, hatırdan çıkarmak ve zühd ile de olsa dünyaya karşı bir düşünce taşımayacak seviyeye gelmek şeklinde belirmiştir.

Nitekim bu kategoriye dâhil ettiğimiz isimlerden Horasan bölgesinde Ebû Osmân el-Hîrî, Muhammed b. Fazl, Ebu'l-Hüseyin el-Verrâk, Ebû Bekr el-Vâstî, Ebu'l-Hasen el-Bûşencî, Muhammed en-Nasrâbâdî; Bağdat'ta Ruveym b. Ahmed, Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebû Bekr el-Kettânî, Ebû Bekr eş-Şiblî, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Cafer el-Huldî; İran bölgesinde Yûsuf b. Hüseyin, Abdullah b. Muhammed el-Harrâz, Ali b. Sehl, Tâhir el-Ebherî, Ebû Abdillâh et-Turûğbezî, Muhammed b. Hafîf; Tirmiz'de Hakîm et-Tirmizî ve Medîne'de Muhammed b. Abdilhâlık ed-Dîneverî göstermiş oldukları karakterler itibarıyla, erken dönemde görülen zühd anlayışını genişleten, dönüştüren ve zâhid tipolojisine tam olarak uymayan isimlerdir. Genel yapı az çok belli olduğu için bu isimleri tek tek ele almayı gerekli görmüyoruz ama onları klasik zühd çerçevesinin dışına çıkaran unsurları şu şekilde hülâsa edebiliriz: Horasan'da Hîrî, Yahyâ b. Muâz'ın recâ anlayışı ile Şâh el-Kirmânî'nin havf vurgusunu birlikte benimseyerek farklı fikirleri harmanlamış,

¹⁵⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 65; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 79.

¹⁵⁷ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 1/557.

¹⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 291.

¹⁵⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 259.

¹⁶⁰ Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 3/1610.

¹⁶¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 100, 292; Sülemî, *Tabakât*, 203-204; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 58; Feridüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 417.





Nîşâbur'da tasavvufu yayan kişi olarak tarihe geçmiştir.¹⁶² Muhammed b. Fazl klasik zühd öğretisine bağlılıkla beraber *âriflerin özellikleri*, *mahabbet* gibi konularda konuşmuş, zâhid ve ârif karakterlerini birbirinden ayırmıştır.¹⁶³ Hîrî'nin takipçisi Ebu'l-Hüseyin el-Verrâk ile Ebu'l-Hasen el-Bûşencî¹⁶⁴ ve İbrâhîm en-Nasrâbâdî'de de¹⁶⁵ aynı ayrımı görmemiz mümkündür.¹⁶⁶ Yine Ebû Bekr el-Vâsîtî geniş bir terminoloji ile anlaşılması güç bir dil kullanmış, ruhların makâmlarından söz etmiş, zühdü değersiz bir dünya için beyhude bir çaba olarak nitelemiş, zühd, sabır, tevekkül türü eylemleri bedensel uğraşlar oldukları için Allah ile arada bir engel olarak görmüştür.¹⁶⁷ Yahut Tirmizî'de Hakîm et-Tirmizî velâyet konusundaki görüşleriyle zâhidi ve hatta zâhiden farklı özellikleri olan bir sûfiyi aşacak olan özel bir velî karakterini kayda geçirmiştir.¹⁶⁸

Tirmizî'yi de katarak söyleyecek olursak Nîşâbur, Merv, Herat gibi şehirlerde Horasan sûfileri gerek karakteristik özellikleri ve gerekse söylemleri ile bir, bir buçuk asır evvelki seleflerinden ciddi farklar gösteriyorlardı. Onların zâhid ile ârifi farklı tanımlamaları bu meyanda dikkat çekicidir. Elbette sadece sözel olarak değil, Ebû Osmân el-Hîrî'nin evinin aynı zamanda bir tekke işlevi görmesi, Ebû Bekr el-Vâsîtî'nin son derece muğlak bâtınî bir dil kullanması gibi özellikleri, tipolojik olarak Horasan sûfilerini klasik bir zâhid olarak görmemizi zorlaştırmaktadır.

Bağdat'ta da durum farklı değildir. Serî es-Sakatî, Muhâsibî ve Cüneyd'in sohbetlerinde bulunmuş ve onların yolunu izlemiş olan Mesrûk et-Tûsî,¹⁶⁹ Cüneyd'in baş müridi Ebû Muhammed el-Cerîrî,¹⁷⁰ Cüneyd'i hocası sayan ve daha sonraları zühd yolunu bıraktığı için sûfiler tarafından eleştirildiği söylenen Ruveym b. Ahmed,¹⁷¹ Cüneydî özellikleri açık şekilde görülen Ebû Bekr el-Kettânî,¹⁷² zühdü tasavvufî bir incelikle kalbe havâle eden Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî,¹⁷³ bir Cüneyd takipçisi Cafer el-Huldî¹⁷⁴ gibi isimlerde üstâdlarına uygun olarak zühdü ve fakrı kalbî bir amel olarak görmek eğilimi belirgindir. Sanıyoruz Bağdat'ta Muhâsibî ile gördüğümüz zühde yaklaşım diğer isimler tarafından benimsenmişti. Her ne kadar bu isimler Horasan'da gördüğümüz sûfi/ârif ve zâhid nitelemeleri kullanıyor olsalar da, zühde ve fakra dair genel eğilim bu hasletlerin salt maddî tepkilerden ziyade kalbî eylemler olması gerektiği yönündedir. Belki bu tavırda Bağdatlı sûfilerin halk ile daha iç içe olmaları, ticaretle uğraşmaları, önceki zâhidlere nispeten daha yerleşik bir hayat yaşamaları gibi birtakım unsurlar etkili olmuş olabilir. Fakat Bağdat'ta Şiblî ismi diğerlerinden ve kendine has özelliği ile gelenekten ayrılır. Çünkü Şiblî'ye göre ne maddî ne kalbî olarak zühd ile ilgilenmek başlı başına bir eksiklik. Dünya gibi değersiz bir yer için zühd bir şekilde onunla ilgilenmektir ki bu başlı başına gaflettir ve hatta dünyaya yönelmektir. Bu yönüyle zâhid aslında kendini yalanlar. Çünkü elinde zühde konu olacak bir şey vardır. Yoksa zaten zühde gerek yoktur. Kalben zühd ise yine Şiblî'de tasvip edilmez görünüyor. Çünkü Şiblî'ye göre kalpten ve akıldan Allah'tan başka bir şey geçmesi bir felakettir. Hatta Şiblî'ye göre sûfilere sûfi denilmesinin sebebi, bunlarda Allah dışında bir şeylerin kalmış olmasıdır. Şayet o da olmasaydı, onlara layık isim dahi bulunamazdı. Onun sûfiler için böyle düşünmesi klasik zâhide bakışını anlamamız açısından bir fikir verebilir. Görüldüğü gibi Şiblî bu noktada kısmen Ebû Bekr el-Vâsîtî'ye yaklaşır. Bunun dışında zühde yaklaşımı diğerlerine benzemez ve Allah'tan başkasını bir

¹⁶² Sülemî, *Tabakât*, 170; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/244; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 198; Herevî, *Tabakātu's-sûfiyye*, 240; İbn Mülakkın, *Tabakātu'l-evliyâ*, 240.

¹⁶³ Sülemî, *Tabakât*, 215; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/423-425.

¹⁶⁴ Sülemî, *Tabakât*, 460; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/379; İbn Mülakkın, *Tabakātu'l-evliyâ*, 253; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 371.

¹⁶⁵ İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 2/855; Şarânî, *et-Tabakātu'l-kübrâ*, 1/221.

¹⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, 299-300; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/246; Herevî, *Tabakātu's-sûfiyye*, 428.

¹⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 79-80, 93, 99-100; Sülemî, *Tabakât*, 303-306; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 217, 326.

¹⁶⁸ Krş. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008).

¹⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, 237; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 209; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ibrâr*, 1/497.

¹⁷⁰ Sülemî, *Tabakât*, 259; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 211; Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 523; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 278.

¹⁷¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 75; Herevî, *Tabakātu's-sûfiyye*, 262; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 227-229.

¹⁷² Sülemî, *Tabakât*, 375-376; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10/359.

¹⁷³ Sülemî, *Tabakât*, 430; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 5/356; İbn Mülakkın, *Tabakātu'l-evliyâ*, 78.

¹⁷⁴ Sülemî, *Tabakât*, 438.





şekilde anlamamak üzere kurulu, O'ndan başkasının silinip gittiği bir düzlemde zühdü ele alır ve onu düşük bir mertebeden ziyade apaçık bir tehlike ve hatta kalpte işgal ettiği yerden, dünyaya bağlayan yönlerinden dolayı şirk olarak dahi görür. Bundan dolayı Şiblî'de zühd kavramı bir nevi tevhd düşünceinin içinde gizlenmiştir.¹⁷⁵

İran coğrafyasının sūfileri de benzer özellikler sergilemektedir. Zünnûn'un eğitiminden geçmiş ve Cüneyd ekolüne yakın bir isim olan Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, zühdü ve fakrı kalpte yaşamak gereğini savunmuş ve bu minvalde kazanca karşı çıkmadığı gibi çalışmayı teşvik etmiştir.¹⁷⁶ Yine Cüneydî çizgide olan Ali b. Sehl, sūfileri ayrı bir seçkinler gurubu olarak tanımlar ve bu doğrultuda zühd karşı kalbî tutum taraftarıdır.¹⁷⁷ Abdullah b. Muhammed el-Harrâz,¹⁷⁸ Tâhir el-Ebherî¹⁷⁹ ve Ebû Abdillâh et-Turûğbezi¹⁸⁰ klasik zühd öğretilerine bağlı olmakla beraber açık bir şekilde *ârif-zâhid* ayırımına gitmişlerdir. Bölgenin en önemli isimlerinden biri olan Muhammed b. Haffif, açık bir fakr taraftarı olmakla birlikte, bilhassa Cüneyd ve Hallâc başta olmak üzere Bağdat sūfileri ile yakın teması, bunun yanı sıra civar bölgelerin isimleriyle sıkı ilişkileri, güçlü tasavvufî dili ve tasavvufun kurumsal yapısına büyük katkıları ile hem tartışmaların içinde yer alan, hem de pek çok eser telif edecek derecede teorik derinliği olan bir isimdir. Dolayısıyla onda zühd, bu çok yönlü yapısının tamamlayıcı bir unsuru olarak görünüyor.¹⁸¹

Hakkında pek az malumat sahibi olduğumuz Muhammed b. Abdilhâlık ed-Dîneverî, Medîne yakınlarında Cüneyd ekolünü devam ettirmiş görünmektedir. Onun fakrı benimsemekle beraber Bağdat'ta hâkim olan düşünceye uygun bir şekilde kalbî amele yoğunlaştığı tahmin edilebilir.¹⁸²

Şüphesiz zühdün gelişimini takip için daha geniş bir tarama gerekmektedir. Bizim amacımız sınırlı isimler ve tarih aralığında bir giriş amacı taşımaktadır. Bu bağlamda son olarak bir hususa işaret ederek bitirmek istiyoruz. Bilindiği gibi Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren tasavvuf tarihi araştırmalarında tasavvufun *zühd*, *tasavvuf*, *tarikatlara*, *metafizik dönem* tarzı adlandırmalarla dönemlere ayrıldığı görülmektedir.¹⁸³ Ekseriyetle hicrî ikinci asrın sonuna kadar geçen dönem "Zühd Dönemi" olarak isimlendirilir. Hatta bu artık genel bir kabul halini almaya başlamıştır ve pek çok araştırmacı tarafından *tasavvuf* ve *tarikatlara* öncesinde, tasavvufun ilk evresinin adı olarak kullanılır.¹⁸⁴ Öte yandan Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, Hacı Bayram Başer gibi bazı araştırmacılar, genelde *zühd*, *tasavvuf* ve *tarikatlara* olarak yapılan bu taksimi, aralarındaki farkların belirsizliği, dönemlendirmeye dair sınırların kesin olmayışı, dönemlendirme için geçerli gerekçelerin ortaya konulmaması, bu tasnifin yabancı araştırmacıların tasavvufu İslâm dışı unsurlara dayandırma düşüncesinden kaynaklanmış olması gibi gerekçelerle eleştirirler ya da tasavvufun esasen İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası şeklinde

¹⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 73, 243, 296; Sülemî, *Tabakât*, 341; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 73; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebâr*, 2/636, 650.

¹⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 50-51, 291; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 200; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/462; Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 267.

¹⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma'*, 74, 233; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/404; Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 207, 283; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 493.

¹⁷⁸ Sülemî, *Tabakât*, 289; Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 396; İbn Hamîs, *Menâkıbu'l-ebâr*, 2/564; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 300.

¹⁷⁹ Sülemî, *Tabakât*, 391-395; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 113.

¹⁸⁰ Sülemî, *Tabakât*, 495; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 505.

¹⁸¹ Sülemî, *Tabakât*, 464-466; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 312-314; İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 1/411, 416; Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 312, 380; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 517; İbn Mülâkkın, *Tabakâtu'l-evliyâ*, 503.

¹⁸² Sülemî, *Tabakât*, 515-517; Herevî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 564; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 414; Münâvî, *Kevâkib*, 1/586.

¹⁸³ Geniş bilgi için bk. Muammer Cengiz, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: İlahiyât, 2023), 160-176.

¹⁸⁴ Bu tasnifin benimsendiği bazı araştırmalar şunlardır: Afîf, *İslâm'da Manevî Hayat*, 62-93; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2008), 15; Christopher Melchert, "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş", çev. Hacı Bayram Başer, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2015), 189; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 92-125; Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 41; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2018), 72-92; Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 136-148; Ceyhan, "Zühd'ün Hakikati", 463-466.





bir taksime daha uygun bir serüveni olduğu görüşünü ortaya koyarlar.¹⁸⁵ Biz burada bir kanaat belirtmekten ziyade şu soruyu sormakla yetiniyoruz: Acaba, tasavvufun geçirdiği evreleri anlamak, dönemlerini tayin etmek noktasında zühde dair yapılan tanımlar ve bu tanımları yapan sûfîleri takip etmek, problemin çözümüne bir katkı sağlayabilir mi? Gördüğümüz kadarıyla kavram, tanım, ibare ve isim merkezli daha detaylı okumalar tasavvufun dönemlendirilmesi tartışmalarında yeni yorumlara dair imkânlar sunacaktır.

SONUÇ

Elimizdeki verilere göre zühdün kronolojik ve coğrafi seyrinde birkaç temel özellik göze çarpmaktadır. Bu özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hicrî ikinci asrın sonları itibarıyla, zühdün dünyaya karşı tavır, ondan yüz çevirme, insanlardan kaçma, cehennem korkusu, hüzn gibi anlamsal merkezleri olan bir çerçevesi vardı. Yukarıda verdiğimiz ilk üç isim büyük oranda zühdü böyle görüyorlar ve yöntem olarak bu yolu tutuyorlardı.

2. Zühdün bu anlamsal çerçevesinin ve yaşam tarzının –değişim ve dönüşüm süreci içerisinde- giderek azalmakla birlikte varlığını uzun süre koruduğu görülmektedir. Makale sınırları çerçevesinde, İbnü'l-Cellâ'nın büyük oranda bu klasik akıma bağlı kalan son isim olduğu söylenebilir.

3. III. Yüzyılla birlikte değişim ve dönüşümün emareleri görülmeye başlanmıştır. Bu sürecin özellikleri hakkında şöyle bir taksim yapılabilir:

a. Zühdün aşılması gereken bir merteye, zühd ile meşguliyetin dahi kişiyi Allah'tan alıkoyan ve hala onu dünyaya bağlı kılan bir eylem olduğu görüşü 3. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış ve ilerleyen zamanda sûfîler bu görüşü farklı boyutlarıyla dillendirmişlerdir. Bistâmî, Nûrî, Ebû Bekr el-Vâsıtî ve Şiblî bu anlayışta olan isimlerdir. Fakat belirtelim ki bu isimlerde zühde dair içerik, zühdü terk gerekçeleri ve terkin sonuçları gibi detaylar farklılık göstermektedir. Örneğin Bistâmî'de zühdü terkin temel gerekçesi Allah'a vuslat için O'ndan kalanıyla meşgul olmamak iken, Şiblî Allah dışındakileri görmemek, akla getirmemek, dünyaya karşı zâhidliği aklı ve kalbî bir eylem-düşünce olmaktan çıkarmak gerekliliğine vurgu yapmıştır. Tabir caizse birinde *fenâfillah*, diğesinde yalnız Allah'ı müşâhede gayreti vardır.

b. Horasan ağırlıklı olmak üzere erken bir dönemde Mansûr b. Ammâr'dan itibaren bir *zâhid-ârif/sûfî* ayrımı baş göstermiştir. Genel itibarla iki karakter arasındaki ayrım, klasik zühd öğretisinin unsurları üzerinden yapılmıştır. Örneğin Mansûr b. Ammâr'a göre hikmetin kalpteki yansması ârifte ve zâhidde farklı şekillerde olur.

c. Bu ayrım özellikle Horasan'da benimsenmiş, *ârif/sûfî* karakteri dünya ile uğraşmaktan ziyade bütünüyle Allah'a yönelmeyi önceleyen bir karakter görünümü kazanmıştır. Yukarıda dediğimiz gibi bu ayrımın muhtevası isimlere göre farklılık göstermektedir.

d. Muhâsibî ile belirgin bir hale gelen ve Bağdat'ta devam eden yaklaşımda zühdün mecrası kalbe taşınmış, bir bakıma zühde konu olan dünyanın elde değil kalpte olmaması ilkesi benimsenmiştir. Şiblî gibi istisnalar olmakla birlikte Bağdat'ta zühdün genel ilkeleri benimsenmekle beraber genel kabulün bu yönde olduğu söylenebilir.

e. Bütün bu gelişim ve dönüşüm sürecinde bir yandan klasik anlamını koruyan zühd, 3/9. yüzyılın ortalarından itibaren Sehl et-Tüsterî, Cüneyd, Muhammed b. Fazl, Ebû Bekr el-Kettânî gibi isimlerde açıkça görüleceği gibi müstakil olarak tutulan bir yoldan ziyade, zâhide göre

¹⁸⁵ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 3-13; Kartal, *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 19-24; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 32-37.





tanımlaması daha güç bir karakter olan sûfînin oluşturucu ve tamamlayıcı bir unsuruna dönüşmüştür. Bazı isimler tutum ve düşüncelerinde klasik zühdü anlayışını barındırırlar ancak onları yalnız bu yönüyle tanımlamak mümkün değildir. Bu sûfî karakteri zâhîde göre tasavvufun inceliklerine has pek çok konuda konuşan, terminoloji geliştiren komplike bir yapı göstermektedir.

4. Zühde yaklaşımlarda görülen değişim ve dönüşüm hiçbir dirençle karşılaşmamış değildir. Şâh el-Kirmânî'nin Yahyâ b. Muâz'a karşı fakrı savunması açık bir karşı koyma olarak görülebilir. Yine Cüneyd'in Amr b. Osmân el-Mekkî'yi kadılık görevini kabul etmesinden dolayı terk etmesini, zühdün temel anlamını koruma eğiliminin bir göstergesi şeklinde yorumlamak mümkündür.

5. Zühd hakkında sûfîlerin tutum ve düşüncelerinde zaman ve coğrafyaya bağlı bir takım ağırlık merkezleri oluşmuş ise de, özellikle 3/9. yüzyılın ortalarından itibaren bu tutum ve düşüncelerin iç içe geçtiğini, benzer özellikler gösterdiklerini ve hatta bazen farkların detaylarda kaldığını görüyoruz. Bunda gezgin sûfîlerin gittikleri beldelerdeki fikirleri alıp coğrafyalar arası taşımalarının, birbirleri ile sıkı irtibatlarının, fikir alışverişi ve tartışmaya açık karakterlerinin rolü büyüktür diye düşünüyoruz.





KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî. *Nefahâtü'l-üns.* haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Abdürrezzak Kâşânî. *Tasavvuf Sözlüğü.* çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve.* Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1945.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat.* çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Arûsî, Mustafa. *Netâicu'l-efkârî'l-kudsiyye (Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Kuşeyrî şerhinin hâşiyesi).* thk. Abdüvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "İlk Müslüman-Türk Âlimi Abdullah İbn Mübârek'in Şairliği ve Zühdle İlgili Bazı Şiirleri". *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu.* ed. Süleyman Gezer. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., 2019.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Dönemi.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bolat, Ali. *Melâmetîlik.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bolat, Ali. "Muhâsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 177-196.
- Cengiz, Muammer. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı.* Ankara: İlahiyât, 2023.
- Ceyhan, Semih. "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühd'ün Hakikati ve Dereceleri : Gazzali Yaklaşımı". *900. Vefat Yılında İmam Gazzali : Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı.* 457-471. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *DİA.* 44/533-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât.* thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 439-462.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvurun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.
- Feridüddîn Attâr. *Evliya Tezkireleri.* çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Furat, Ahmet Subhi. "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 339-356.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.





- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Herevî, Abdullah Ensârî. *Tabakātu's-sûfiyye*. thk. Muhammed Sürûr Mevlâî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbn Asâkir. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Umevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- İbn Hamîs, Hüseyin b. Nasr. *Menâkıbu'l-ibrâr ve mehâsinü'l-ahyâr*. thk. Muhammed Edîb. 2 Cilt. Dârü'l-Bârûdî: Devletü'l-İmârâti'l-Arabiyye, 2006.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin. 21 Cilt. Dâru Hicr, 1997.
- İbn Manzur, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Kum: Neşru Edebi'l-Havze, 1984.
- İbn Mülakkın. *Tabakātu'l-evliyâ*. thk. Nûreddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Sıfatü's-safve*. thk. Hâlid Mustafa Tartûsî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakätü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1996.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 2009.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2008.
- Kartal, Abdullah. *Tasavvufun Oluşumu Şeriat-Hakikat İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbu't-ta'arruf limeszhebi ehl-i't-tasavvuf*. nşr. A. J. Arbery. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü's-Şa'b, ts.
- Küçük, Hülya. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. çev. Mehmed Ali Aynî. İstanbul: Ataç Yayınları, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb*. thk. Muhammed er-Rıdvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dârü't-Turâs, 2001.
- Melchert, Christopher. "IX. Yüzyılın Ortalarında Zühdden Tasavvufa Geçiş". çev. Hacı Bayram Başer. *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2015), 189-206.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. "el-Kasd ve'r-rücû' ilallah". (*el-Vesâyâ içinde*). thk. Abdülkâdir Atâ. 217-328. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*. İstanbul: Enes Basın Yayın, 2012.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd ve gayrihî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Cârullah, 1101.





Münâvî, Abdurraûf. *el-Kevâkibu'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*. thk. Abdülhamîd Hamdân. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezher, ts.

Okudan, Rıfat. "İslam Kültüründe Zühd ve Zahidlik". *SDÜİF Dergisi* 1 (2005), 159-187.

Rûzbihân Baklî. *Şerh-i Şathiyyât*. thk. Henry Corbin. Tahran: İntişârât-ı Tehûrî, 2010.

Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd, Tâhâ Abdulbâkî Sürûr. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân. "Hikemün muntehabetün min akvâli'l-ulemâ". (*Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahmân Sülemî İçinde*). ed. Nasrullah Pürcevâdî. nşr. Kennedy Lee Honerkamp. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân. *Tabakātu's-sûfiyye*. thk. Nûreddîn Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986.

Şakîk el-Belhî. "Âdâbu'l-ibâdât". (*Nusûs sûfiyye gayru menşûre, içinde*). thk. Paul Nywia. 18-22. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.

Şarânî, Abdülvehhâb. *et-Tabakātu'l-kübrâ*. thk. Abdurrahîm es-Sâyih. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

Tan, Nedim. "Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı". *MÜİF Dergisi* 45 (2013), 155-190.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2018.

Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrü't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil el-Uyûn. Kahire: Dâru'l-İnsân, 1980.

Uyar, Mehmet. *Sülemî'nin Tabakât'ında Sûfî Çevreler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Zehebî, Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

