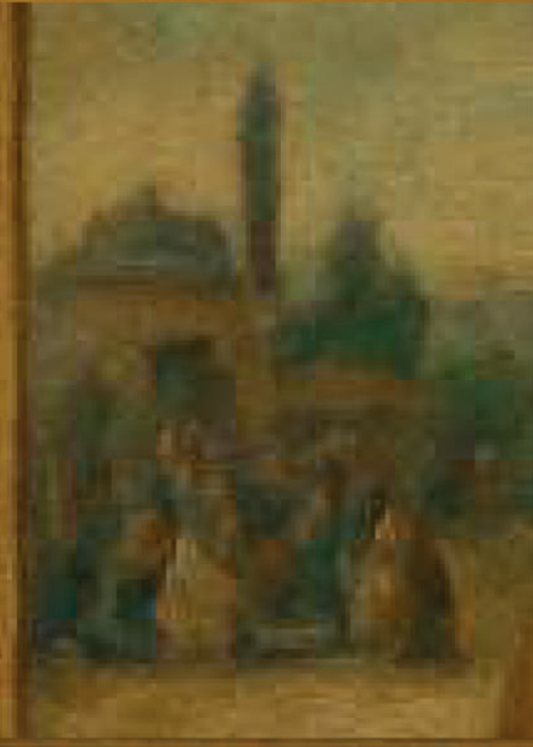


Hilyetü'l-Evliyâ
ADLI ESER
CERÇEVESİNDE
HİCRİ İLK İKİ ASIRDA
ZÜHD



Fatma ÜRESİN
Editör: Dr. Zeynep Büşra ÖZDEMİR



**EBÛ NUAYM EL-İSFAHÂNÎ'NİN (Ö. 430/1038)
HİLYETÜ'L-EVLİYÂ ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE
HİCRÎ İLK İKİ ASIRDA ZÜHD¹**

Fatma ÜRESİN

Editör: Dr. Zeynep Büşra ÖZDEMİR

¹ Yazarın yüksek lisans tezinden türetilmiştir.



*Ebû Nuaym El-İsfahânî'nin (Ö. 430/1038)
Hilyetü'l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicrî İlk İki Asırda Zühhd
Fatma ÜRESİN*

Genel Yayın Yönetmeni: Berkan Balpetek
Editör: Dr. Zeynep Büşra ÖZDEMİR
Kapak Tasarımı: Fatma ÜRESİN
Sayfa Tasarımı: Duvar DESIGN
Baskı: Temmuz 2025
Yayıncı Sertifika No: 49837
ISBN: 978-625-5885-78-4

© Duvar Yayınları
853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir
Tel: 0 232 484 88 68

www.duvar yayinlari.com
duvarkitabevi@gmail.com

ÖNSÖZ

Hicrî I. ve II. asırlarda tasavvufun teşekkülü ile ilgili birçok gelişmeler yaşanmıştır. Hz. Peygamber ve sahabîlerinden aktarılan manevî birikimin sonraki nesillerde yansısıyla meydana gelen bu gelişmeler, farklı yaklaşım ve görüşleri beraberinde getirmiş ve bu süreçte zühd tavrına yüklenen anlam belirleyici olmuştur. Dolayısıyla erken dönemde zühd kavramının algılanışını araştırmak tasavvufun teşekkülüne etki eden unsurların tespitine imkân sunabilir. Bu nedenle hicrî I. ve II. asırlarda zühd hayatı nasıl yaşanıyordu, zâhidlerin tasavvuf kavramlarına yönelik yaklaşımları nelerdi veyahut aşırı zühd yönelimleri olarak adlandırılan bazı uygulamalar bu dönemlerde söz konusu muydu gibi sorulara cevap bulabilmek için tasavvuf klasiklerinden tabakât türü eserler önem arz eder. Hem tasavvuf hem de hadis ilmi açısından önemli bir eser olan *Hilyetü'l-evliyâ* bu anlamda başvurulması gereken önemli bir kaynaktır. Bu anlamda çalışmamızın ana teması hicrî ilk iki asırda zühd kavramına ilişkin olduğundan bu konuyla ilgili zengin içerik sunan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilye*'sini başlıca kaynak olarak belirledik.

Bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ebû Nuaym ve eseri *Hilye*'den kısaca bahsedilmiştir. İkinci bölümde *Hilye* çerçevesinde ilk iki asırda görülen zühd eğilimlerinden bazı önemli başlıklar ele alınmıştır. Böylece dönemin zahidleri arasındaki farklılıklar ve ortak noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ilk iki asırda seyru sülûk kavramlarının yeri incelenmiştir. Dördüncü bölümde de tasavvufta haller-makamlar bahsinde yer alan kavramların hicrî I. ve II. asırdaki zahidler tarafından nasıl anlaşıldığı ortaya konulmuştur. Böylece çalışmamız boyunca tasavvuf ilminin teşekkülü noktasında erken dönemdeki zühd yaklaşımlarının etkisine değinilmiştir.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin en meşhur eseri olan *Hilye* ile ilgili çalışmaların az olmasından ötürü bu kitapla ilgili daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu nedenle çalışmamızın bundan sonra hem erken dönem tasavvuf tarihine hem de *Hilyetü'l-evliyâ* adlı esere yönelik ilgiyi arttırmasına vesile olmasını umarız. Bu eseri, çalışmalarımı sürdürdüğüm esnada ebedî âleme irtihâl eden muhterem babama ithaf ediyorum.

Fatma ÜRESİN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	ii
KISALTMALAR LİSTESİ	vi
GİRİŞ.....	1
1. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı.....	1
2. Çalışmanın Amacı ve Önemi.....	2
3. Çalışmanın Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi.....	2
BİRİNCİ BÖLÜM	5
EBÛ NUAYM EL-İSFAHÂNÎ VE HİLYETÜ'L-EVLİYÂ.....	5
1.1. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hayatı ve Eseri.....	5
1.1.1. Ana hatlarıyla Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin hayatı	5
1.1.2. Ebû Nuaym'ın ilmî şahsiyeti	5
1.1.3. Ebû Nuaym el-İsfahânî ve tasavvuf.....	8
1.2. Ebû Nuaym'ın Eserleri ve <i>Hilye</i> 'si.....	12
1.2.1. <i>Hilyetü 'l-evliyâ</i>	14
1.2.1.1. <i>Hilyetü 'l-Evliyâ'nın kaynakları ve üzerine yapılan çalışmalar....</i>	16
İKİNCİ BÖLÜM	19
HİLYETÜ'L-EVLİYÂ'DA ZÜHD KAVRAMI	19
2.1. Hicrî İlk İki Asırda Dinî Hayat: Zühdün Mâhiyeti ve Zâhidin Kimliği	19
2.1.1. İdarî görevlerden kaçınma	32
2.1.2. Evlilik	38
2.1.3. Uzlet	40
2.2. Sufilerin Giyim Şekilleri	46
2.2.1. Yün giyenler	46
2.2.2. Zühdün gereği olarak giyim-kuşam konusundaki tavırlar	50
2.2.3. Musîbet zamanı güzel giymek	52
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	54
HİLYE'DE NEFS TERBİYESİ VE SEYRU SÜLÛK	54
3.1. Nefs Terbiyesi Yöntemleri	54
3.1.1. Bir nefis terbiyesi yöntemi olarak açlık.....	56
3.1.1.1. <i>Açlık ve oruç ilişkisi.....</i>	59
3.1.1.2. <i>Uzun süreli riyâzet örnekleri</i>	59
3.1.2. Bir nefis terbiyesi yöntemi olarak az uyumak	62
3.1.3. Bir nefis terbiyesi yöntemi olarak az konuşmak.....	63
3.2. Zikir.....	65
3.2.1. Zikrin mâhiyeti	65
3.2.2. Vird-hizb.....	69
3.2.3. Cehrî zikir.....	73

3.2.4. Zikir meclisleri	75
3.2.5. Vecd ve galebe hali.....	78
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	80
<i>HİLYE'DE BAZI TASAVVUFÎ HALLER VE MAKAMLAR.....</i>	80
4.1. Tevekkül	80
4.1.1. Tedaviden kaçınma.....	82
4.1.2. Çalışmaktan kaçınma.....	83
4.2. Muhabbet	88
4.3. Mârifet	91
4.4. Fütüvvet ve Îsâr	96
SONUÇ	106
KAYNAKÇA.....	108

KISALTMALAR LİSTESİ

a. mlf.	: Aynı Müellif
a.s	: Aleyhisselâm
b.	: Bin, ibn
c.	: Cilt
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	:Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
vs.	: Ve sâire
Yay.	: Yayınları, Yayınevi

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Tasavvuf ilminin kaynağının sorgulandığı dönemler günümüzde olduğu gibi geçmişte de olmuştur. Bu nedenle tasavvufun Kur'an ve Sünnet ile temellendirilmesi noktasında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden en önemlileri olan *el-Lümâ'*, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye* gibi kitapların müelliflerinin tasavvufun diğer ilimler içindeki yeri gibi konuları işlemeleri tasavvufun mâhiyetinin idrak edilmesi açısından büyük bir önem arz eder. Bu eserlerin haricinde tabakât türü kitaplar bize Hz. Peygamber'den bu yana gelen sahabe, tâbiün ve tebe-i tâbiîn neslinin zühd hayatını nasıl yaşadıklarına dâir rivâyetler sunmaktadır. Dolayısıyla tabakât eserlerinden istifade ederek tasavvufun oluşum sürecini anlamak ve zâhidlerin tasavvufî temâyül ve düşüncelerinin yer aldığı zeminin oluşmasında birbirini etkileyen faktörleri tespit etmek elzemdir. Bu meyanda zengin içeriğe sahip tabakât eserlerinden biri de Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eseridir. Eserde bulunan bazı rivâyetlerin başka kitaplarda yer almaması bakımından da önem arz eder. Ayrıca eserin birçok ilim dalına âit rivâyetleri ihtiva etmesi sadece tasavvuf ilmine değil, hadis, fıkıh, tefsir alanındaki incelemelere de konu olabileceği anlamına gelmektedir. *Hilye*'nin birçok İslâmî ilme katkı sağlaması, eserin müellifi olan Ebû Nuaym'ın ilmî birikimiyle de doğru orantılıdır. Nitekim seksen yaşlarında kitabı telif etmeye başladığı söylenen Ebû Nuaym birçok ilim dalında elde ettiği birikimini esere yansıtmıştır. Her ne kadar bazı tenkidlerle karşı karşıya kalsa da *Hilyetü'l-evliyâ*, İslam âlimlerinin övgüyle bahsettiği bir eser olmuş ve erken dönemle ilgili birçok tasavvufî konuya ışık tutmuştur.

Hilyetü'l-evliyâ, Hz. Ebûbekir'den başlayarak hicrî üçüncü asrın ortasına kadar gelen şahsiyetlerin zühde dâir yaklaşımlarını gözlemleyebilmemize, tasavvufta tartışmalı bazı meselelerle ilgilitalavırlarını tarihsel süreç bakımından mukâyese edebilmemize olanak sağlamaktadır.² Bu çerçevede çalışmamızın temel konusu *Hilyetü'l-evliyâ*'da tasavvufun teşekkülüne dâir değerlendirmelerden oluşmaktadır. Konu hakkında yapılan çalışmaların azlığı da bu sahada daha fazla araştırmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızın ilk bölümündeki biyografi kısmından hemen sonra ikinci bölümde belirli başlıklar altında hicrî ilk iki asırda zühd kavramları ele alınmıştır. Bu başlıklar zühdün mâhiyeti, idârî görevlerden kaçınma, evlilik, uzlet, sûfilerin giyim şekilleri gibi tasavvufî meselelerden oluşmaktadır. Üçüncü bölümde seyru sülûk ile ilgili ele alınan kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlar da; açlık,

² Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul, İz Yay., 2015, s. 56

riyâzet, az uyumak, az konuşmak gibi nefis terbiye yöntemleri ile zikir teriminin alt başlıkları olan vird, cehrî zikir, zikir meclisleri, sema gibi konulardan oluşmaktadır. Dördüncü bölümde ise tevekkül, marifet, muhabbet, fütüvvet gibi haller-makamlar ile ilgili meselelere değinilmiştir.

Çalışmamızın kapsamı içerisinde yalnızca bahsi geçen konular ele alınmıştır. Çünkü tasavvufun ayırıcı kimliği ve öne çıkan düşünceleri bu kavramlar üzerinden anlaşıldığı için belirli başlıkları tespit ederek içeriği sınırlandırdık. Tarihsel bakımdan da çalışmamızın kapsamını hicrî I. ve II. asırlarla sınırlandırdık. Hicrî olarak 50-60'lardan hicrî 230'lara kadarki dönemdeki isimlere yoğunlaşarak tâbiûn, tebe-i tâbiîn neslinin tasavvufun teşekkül sürecindeki rollerini inceledik. Dolayısıyla çalışmamızda *Hilye*'deki sahabe neslinin rivâyetlerinden oluşan bölümleri ve hicrî 230'dan sonraki döneme dâir verileri esas almadık.

2. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Yaygın olarak benimsendiği üzere tasavvuf düşüncesinin temelinde zühd kavramı bulunmaktadır. Fakat tasavvuf tarihine baktığımızda zühdün mâhiyetine ilişkin olarak sûfîlerin farklı değerlendirmeleri mevcuttur. Dünyevîleşmeye karşı bir tavır olarak temeyyüz etmiş bir kavram olan zühdün bir üst başlık olduğunu düşünürsek kavramın kapsamına giren alt başlıklarda ayrıntılara girerek zühdün farklı yönlerine temas etmek önemli görülmektedir. Bu çalışmada amacımız, söz konusu alt başlıklardan yararlanarak *Hilye*'de geçen hicrî ilk iki asırda ön plana çıkan zâhidlerin zühde dâir bakış açılarını, birbirleriyle olan ortak noktaları ve görüş açısından birbirinden ayrıldıkları motifleri tespit etmektir. Bu alt başlıklardan bazıları evlilik, uzlet, tevekkül, idârî görevlerden kaçınma, giyim konusundaki tercihler gibi tasavvuf tarihinde çeşitli tartışmaların olduğu meseleleri içermektedir. Bu içerikte yer alanlar, tasavvufun erken dönemi hakkında yapılan araştırmalara katkı bağlamında oldukça önemli konulardır.

3. Çalışmanın Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi

Hilyetü'l-evliyâ, tabakât türü bir eser olup içerik bakımından oldukça zengindir. Dolayısıyla gerek hacmi gerekse tasavvuf meseleleri hakkında sunduğu geniş çerçeveye bir yüksek lisans çalışmasının sınırlarını aşacak bir eserdir. Dolayısıyla çalışmamızın konusunu *Hilye*'de sayısı 700 civarında olan kişilerin içinden hicri I ve II. asırlarda yaşamış şahsiyetler bazında sınırlandırarak belirledik. Bu dönemdeki zâhidlerin zühd kavramına ilişkin yaklaşımlarını, ortak yönlerini, farklı oldukları taraflarını alt başlıklar halinde inceledik. Kavram çokluğu sebebiyle eserde sunulan verileri bazı başlıklar altında toplayarak çalışmamızı sınırlandırma yoluna gittik. Bu nedenle eserde yer alan rivâyetlerden

özellikle tasavvufun oluşumuna dâir tartışmalı meselelere odaklandık. Ayrıca seyru sülûk kavramlarına da ayrı başlıklar açarak ilk dönem zâhidlerinin zühd ile ilgili meselelere dâir yaklaşımlarına ve aralarında ihtilaf konusu olan düşüncelere değindik. Çalışmada sadece tasavvufla ilgili değil diğer ilimlerdeki gelişmeleri de dikkate alan bir yöntem takip edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu olan zahidler ve tasavvuf terimleri arasındaki ilişki diğer ilimlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Hilyetü'l-evliyâ ilk olarak 1932-1938 yılları arasında Kâhire'de sekiz cilt halinde basılmıştır. İkinci baskısı 1967-1968 yıllarında on cilt halinde Beyrut'ta neşredilmiştir. Bu baskıdan sonra 1987'de 10 cilt halinde Kâhire'de tekrar basılmıştır. Daha sonra 1997'de Beyrut'ta yine on iki cilt olarak Mustafa Abdülkâdir Ata'nın tahkikiyle yeniden yayınlanmıştır. *Hilyetü'l-evliyâ*'nın Türkçe tercümelemleri de bulunmaktadır. *Hilyetü'l-evliyâ* ilk kez kısmen tercüme olarak *Sıfatü's-Safve* ile birleştirilip, üç ciltlik bir ekleme daha yapılarak *Sahabeden Günümüze Allah Dostları* adıyla 1995 yılında İstanbul'da Şule Yayınları tarafından neşredilmiştir. Bu çalışmanın düzenlenmesi, çevirisinde Saîd Aykut, Enver Günenç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuat Aydın'dan oluşan bir komisyon görev almıştır. 10 ciltten oluşan eserde *Hilyetü'l-evliyâ* ve *Sıfatü's-Safve*'nin bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiş ve son üç cildinde de günümüze kadar gelmiş birçok Allah dostunun hayatı konu edilmiştir. Bu çalışma daha sonra Sebat Yayınları tarafından 2008'de tekrar basılmıştır. *Hilyetü'l-evliyâ*'ya yönelik diğer tercüme çalışması ise 2015 yılında tamamlanmıştır. Ocak Yayıncılık tarafından *Allah Dostlarının Dünyası* adıyla basılan eser on iki cilt halindedir. Tercüme komisyonunda Hasan Yıldız, Hüseyin Yıldız ve Zekeriya Yıldız görev almıştır. Bu çalışma daha çok tehzib denemesi olarak değerlendirilmektedir. Eserde *Hilye*'nin orijinal halinden farklı bir tasnif söz konusudur. Eseri neşreden müellifler *Hilye*'deki hadisleri ayrı ciltlerde ele alarak, hadisleri konu indeksli sıralamıştır.

Bu çalışmamızda eserin hem Arapça hem de Türkçe baskılarından istifade ettik. Çalışmamızda *Hilye*'nin "Dar'ul-Fikr" yayınevi tarafından neşredilen 1997 basımını esas aldık. *Hilye* ve *Sıfatü's-safve*'den mecz edilen ve günümüze kadar gelen sûfilerin de eklenilip tanıtıldığı *Sahabeden Günümüze Allah Dostları* adlı derlemenin de çalışmamıza katkısı oldu. Ayrıca *Hilye*'nin *Allah Dostlarının Dünyası* adlı yeni serisinden de büyük oranda istifade edilmiştir.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin biyografisini incelemek adına Yusuf Ziya Keskin'in 2003 yılında yayınlanmış olan *Ebû Nuaym el-İsfahânî* adlı çalışmasına mürâaat ettik. Keskin bu çalışmasında Ebû Nuaym ve *Hilye* hakkında yapılan çalışmaların azlığından söz etmektedir ki, günümüzde de bunun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Hilye* hakkında yapılan çalışmaların genelde yurtdışında

yapıldığı gözlemlenmektedir. Keskin'in kitabının dışında Türkiye'de Ebû Nuaym'ın hayatı ve eserleri anlamındaki çalışmalar makale formatındadır. Bunlardan Ahmet Tobay'ın 1997'de *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yer alan "Ebû Nuaym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri" adlı makalesinden istifade edildi. Konusu çalışmamızla doğrudan ilişkili olmasa da Mustafa Dönmez'in *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde 2007'de yayınlanan "Ebû Nuaym ve Et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine" adlı çalışmasının da araştırmamıza katkısı oldu. Öte yandan Mâcid Ahmed Niyâzî'nin 2018'de yayınlanan *el-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî* adlı kitabından da istifade ettik. Mâcid Ahmed Niyâzî bu eserde Ebû Nuaym'ın hayatı ile ilgili bilgilerden sonra çoğunlukla onun hadis ilmindeki otoritesini ele almıştır.

Araştırmamızda bazı rivâyetleri diğer tasavvuf klasiklerine atıfta bulunarak açıklamaya çalıştık. Çalışmada Ebû Nasr Serrâc'ın *el-Lüma*'sı, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u, Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'undan da tasavvufî bazı meselelerin açıklanması konusunda istifade ettik. Başka bir ifadeyle *Hilye*'deki rivâyetleri bu eserler yoluyla açıklama, yorumlama yoluna gidilmiştir. Ayrıca bu yöntemle tasavvufî kavramların *Hilye*'deki rivâyetler üzerinden karşılaştırması yapılarak tasavvufun teşekkülünde hicrî birinci ve ikinci asrın rolü ortaya konulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ NUAYM EL-İSFAHÂNÎ VE *HİLYETÜ'L-EVLİYÂ*

1.1. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hayatı ve Eseri

1.1.1. Ana hatlarıyla Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin hayatı

Ebû Nuaym künyesi ile tanınmış olan *Hilyetü'l-evliyâ* müellifinin tam adı, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-Mihrânî el-İsfahânî'dir. İsfahânda doğmuş ve orada ikâmet etmiş olmasından dolayı “İsfahânî” nisbesine sahiptir. “Mihrânî” nisbesi de dedesinin Mihrân ismine sahip olmasından ileri gelmektedir.³ Ayrıca Ebû Nuaym'ın Şâfiî mezhebine mensup olmasından ötürü “eş-Şâfiî”, tasavvufu ilgilendiği gerekçesiyle “es-Sûfî”, gözlerinin şaşı olması nedeniyle de “el-Ahvel” diye bilinen nisbelerinin olduğu kaynaklarda nakledilmiştir. Ebû Nuaym, Fars asıllı bir aileye mensuptur ve İran'ın İsfahân şehrinde doğmuştur. 336/948 yılında Receb ayında doğduğu rivâyet edilir. Doğum tarihi konusunda ihtilaf olan Ebû Nuaym'ın bazı tabakât kitaplarında 330 veya 334'te doğduğu hakkında görüşler de vardır. Ebû Nuaym el-İsfahânî 20 Muharrem 430/1038 tarihinde de vefat etmiştir.⁴

1.1.2. Ebû Nuaym'ın ilmî şahsiyeti

Ebû Nuaym'ın birçok ilim dalında ehliyet sahibi olması, kendisinin tabakât kitaplarında bazı sıfatlarla anılmasına vesile olmuştur. Kaynaklar kendisinden hadis alanında önde gelen âlimlerden olmasından ötürü “muhaddislerin tâcî”, tarih ilmiyle ilgili çalışmalarından dolayı “müverrih”, ve diğer özelliklerinden dolayı “büyük imam”, “büyük hâfız”, “hıfz ve zabt bakımından üstün”, “fıkıh ve tasavvufu birleştiren sûfî” olarak bahseder. Ayrıca Zehebî (ö.748/1348) onun için “asrın muhaddisi ve sûfisi” demiştir.⁵

Ebû Nuaym muhaddis yönüyle meşhur olsa da diğer ilimlerdeki yetkinliğinden dolayı aynı zamanda fakih, mutasavvıf, müfessir, mütekellim ve mukrîdir.⁶ Ebû Nuaym'ın yaşadığı dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan İran'ın İsfahân şehrinde ikâmet etmesi onun tahsil hayatını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Nitekim Hz. Ömer döneminde hicrî 13-23 yıllarında fethedildiği rivâyet edilen İsfahân şehri, hem doğal güzellikleri, toprağının verimliliği bakımından hem de mevcut ilmî faaliyetler açısından ilk dönemlerden

³ Mâcid Ahmed Niyâzî ed-Dervîş, *el-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 15.

⁴ Osman Türer, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, X, 201.

⁵ Ahmet Tobay, “Ebû Nuaym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12, 1997, s. 81.

⁶ Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 158

itibaren göz önünde olmuştur.⁷ İsfahân hem Ebû Nuaym'ın yaşadığı dönemden önce hem de onun zamanında ilmî çalışmalarla şöhret bulmuş bir beldedir. Bilhassa âlimleriyle dikkat çeken İsfahân'ın hadis ilmi konusunda yetişmiş âlimlerinin yetkinliğinin oldukça yüksek olduğu rivâyet edilmektedir. İslam tarihinde âlî isnad bakımından İsfahân âlimlerinin şanın yayılması ve semâ geleneğinin yaygın olması bu durumu ortaya koymaktadır.⁸ İsfahân şehri, sadece hadis ilmi değil aynı zamanda tasavvuf, tefsir, edebiyat, kıraat, kelim, fıkıh alanında da önde gelen âlimlerin yetiştiği ve ün kazandığı bir yer olmuştur.⁹ Fakat bununla beraber Ebû Nuaym'ın yaşadığı zaman dilimi iç karışıklıklar nedeniyle zayıfladığı ve küçük beyliklere ayrıldığı hicrî IV-V. asra¹⁰ tekâbül etmektedir. Ebû Nuaym bu duruma rağmen kendi dönemindeki ilmî faaliyetlerden istifade etmiş ve devrinin önde gelen âlimlerinden ders almıştır.

Ebû Nuaym'ın bulunduğu coğrafyada büyük sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Bunlar içerisinde mezhep kavgaları dikkat çeker. Özellikle İsfahân ve çevresinde Hanbelî mezhebinin müntesipleri ile Şafîiler arasındaki taassub ve fitneden kaynaklanan anlaşmazlıklar zaman zaman tehlikeli boyutlara gelmiştir. Hatta tabakât müelliflerinden Şa'ranî (ö. 973/1565), Ebû Nuaym'ın mezhep kavgaları yüzünden İsfahân'dan sürgün edildiğini ve muhalifleri tarafından öldürüldüğünü iddia etmiştir.¹¹

Kaynaklarda Ebû Nuaym'ın ilimle meşgul olan bir aileye sahip olduğu rivâyet edilir. Tam adı Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân olan babasının âlim bir şahsiyet olması ve Ebû Nuaym'ı ilme teşvik etmesi onun ilmî manada yetişmesinin en önemli âmillerinden biridir.¹² Nitekim babası Ebû Nuaym'ı kendisinin de ilgi alanı olan hadis ilmine yönlendirmiş ve onu devrindeki önde gelen âlimlere götürmüştür. Ayrıca babası Ebû Nuaym'ı hadis halkalarına götürdüğünde onun adına hadis âlimlerinden hadis icâzeti de almıştır. Temyîz çağındaki bir çocuğa icâzet verilmesinin câiz olmasından ötürü, babası

⁷ İsfahân'ın güzel ve değerli bir belde olduğu Medineli meşhur "Fukahâ-yı Seb'a" olarak bilinen tabiîn âlimlerinden Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) ifadelerinden anlaşılmaktadır. Said b. Müseyyeb "Kureyşli olmasaydım önce Fârisi, sonra da İsfahânlı olmayı isterdim" diyerek İsfahân'ın kıymetli bir şehir olduğuna vurgu yapmıştır. Bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 31.

⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târihu İsfahân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c. I, s. 11.

⁹ Bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 33-34; Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, X, 201.

¹⁰ Ebû Nuaym'ın yaşadığı asrı (h. IV-V/m. X-XI) Mesudî (ö. 345/956) şöyle anlatır: "Bu dönemde İslam zayıfladı, Rumlar Müslümanlara saldırmaya başladı, cihad yapılmaz oldu, yol kesme işi had safhaya ulaştı ve hacılar hacca gidemez oldu. Küçük bölgelere hâkim olanlar, kendi başlarına hareket ettiler ve İslam dünyası kabileler devletine döndü." Bu asırda İran ve Irak bölgeleri Şii olan Büveyhîlerin egemenliği altındaydı. Mısır ve Endülüs ise Fâtımîlerin hükmüyle yönetiliyordu. Ayrıca Bizanslılar bu asırda Müslümanların iç kavgalarından faydalanarak birçok müslümanı katletmişlerdir. Bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 17-21.

¹¹ Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, X, 202; Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 33.

¹² Mustafa Dönmez, "Ebû Nuaym ve et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, sy. 1, s. 323-324

Ebû Nuaym adına henüz altı yaşındayken dönemin meşhur muhaddislerinden bu belgeyi almıştır. Ebû Nuaym küçük yaşlarda aldığı bu icâzetler vesilesiyle bazı hadislerin râvisi olmakta İslam âleminde tek kalmıştır. İlk hadis semâna yaklaşık sekiz yaşında dönemin İsfahân müsnidi olan Ebû Muhammed b. Faris'ten (ö. 346/957) hadis dinleyerek başladığı nakledilmektedir. Dolayısıyla Ebû Nuaym'ın ilim tahsilinde ilerlemesinin en büyük âmillerinden biri ilimle meşgul olan bir ailede dünyaya gelmesi, diğeri de yaşadığı şehir olan İsfahân'dır.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, babasının onun adına icâzet almasından ötürü İsfahân dışındaki bazı muhaddislerden de istifade etmiştir. Babasının Ebû Nuaym için icâzet aldığı şeyhler; Abdullah b. Ömer b. Şevzeb, Horasanlı muhaddis Ebû'l-Abbas el-Esam (ö. 346/957), hadis hafızı Hayseme b. Süleyman el-Etrâblûsî (ö. 343/955), ilk sûfilerin menkıbelerini telif eden mutasavvıf Ca'fer el-Huldî (ö. 348/959), Ebû Sehl b. Ziyâd, hadis âlimi İbnü's-Sünnî (ö. 364/975) ve diğer bazı âlimlerdir. Ebû Nuaym'ın tahsil ettiği diğer ilimlere nazaran bir muhaddis olarak tanınması zikrettiğimiz bu hususlardan dolayıdır. Gençlik döneminde hadis ilminde otorite sayılan âlimlerden hadis derleyen Ebû Nuaym'ın bu alanda pek çok eser okuduğu ifade edilmiştir. Nitekim Ebû Nuaym, Taberânî'nin (ö. 360/970) *Kitâbu'l-evâil*'i ve *el-Menâsik*'i, Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 101/719) *Sahîfe*'si, İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'i, İmam Mâlik'in (ö.179/795) *Muvatta*'sı gibi kitapları ve daha zikretmediğimiz pek çok eseri okumuştur.¹³

Ebû Nuaym'ın ilk hocasının babası olduğu görülür. Nitekim *Hilyetü'l-evliyâ*'da görüldüğü üzere babasından aldığı rivâyetlerin varlığı bunu göstermektedir. Ebû Nuaym'ın babasının onun adına aldığı icâzetler dışında yaklaşık 430 kadar şeyhten de icâzet aldığı belirtilir. Hatta kendi eseri olan *Mu'cemu's-şuyûh*'u da icâzet aldığı hocaları hakkında yazmıştır. Bunların yanı sıra İsfahânlı muhaddis ve müfessir Muhammed Abdullah b. Cafer b. Ahmed b. Faris (ö. 346/957), Ebû Ahmed el-Assâl (ö. 349/960), "Müsnidü'l-Irak" lakabıyla tanınan muhaddis Ebû Bekr Katî (ö. 378/988-89), Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Acurrî (ö. 360/970), Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Faruk b. Abdülkerim el-Hattâbî (ö. 361/971), Ebû Bekr b. Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed el-Enbârî (ö. 360/970), Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/970), Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-İsmailî el-Cürcânî (ö. 371/981), Ebû Ahmed el-Hâkim el-Kebîr (ö. 378/988), Ebû Ahmed Muhammed es-Seriyy (ö. 377/987), İbn Merdûye (ö. 410/1020) gibi âlimlerin tedrisinden geçmiştir.¹⁴

¹³ Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 43-47.

¹⁴ Mustafa Dönmez, "Ebû Nuaym ve et-Tibbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, sy. 1, s. 324; Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 54-61; Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, X, 201.

Ebû Nuaym'ın yetişmesinde şeyhlerin ilminden yararlanmak ve hadis derlemek amacıyla İsfahân dışına yaptığı ilim yolculukları da etkili olmuştur. İlim seyahatlerinden ilkinin 356/967 tarihinde gerçekleştirdiği rivâyet edilen Ebû Nuaym'ın seyahat ettiği yerler; Mekke, Cerceraya, Bağdad, Tüster, Nişâbur, Askerimükrem, Ehvâz, Esterâbâ, Kûfe, Vâsıt, Cürcân, Basra, Eyzec, Cebel, Eyle gibi belgelerdir.¹⁵

Ebû Nuaym el-İsfahânî hocalarından aldığı ilmî birikimden sonra kendi ders halkasını oluşturmuştur. Âlî isnad sahibi olması, hadis ilmine vukûfiyeti, hıfzının kuvvetli oluşu şahsiyet olarak döneminin ilim halkalarından birine sahip olmasına vesile olmuştur. Nitekim kaynaklarda Ebû Nuaym'ın yanına birçok hadis hafızının geldiği, kendisinden istifade eden ilim talebelerinin sayısının bir rivâyete göre seksene ulaştığı nakledilir.¹⁶ Bu talebelerden bazıları şunlardır: Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed el-Haddâd (ö. 515/1122), Ebû Ali el-Hasen b. Ali b. Muhammed el-Belhî el-Vahî (ö. 471/1078), Ahmed b. Abdillâh Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Abdolvâhid b. Ahmed el-İsfahânî es-Sabbâğ (ö. 518/1124), Ebû'l Kâsım Yûsuf b. el-Hasen et-Tefekkurî ez-Zencânî (ö. 473/1080), Ebû Sâlih Ahmed b. Abdilmelik b. Ali b. Ahmed en-Neysâbûrî es-Sûfî el-Müezzîn (ö. 470/1078) ve Ebû Bekr b. Ali ez-Zekvânî (ö. 419/1028).¹⁷ Ebû Nuaym'ın hadis sahasındaki çalışmalarından biri de hadis yazdırma işidir. Kaynaklarda onun İsfahân'da imla meclisi kurduğu fakat hangi yıllarda başladığının bilinmediği nakledilir.

Ebû Nuaym'ın seçkin talebelerinden en dikkat çeken Hatib el-Bağdâdî'dir (ö. 463/1071). Kendisinden “allâme”, “şeyhu'l maşrik”, “el-müftî”, “el-hâfizu'n-nâkîd” ve “muhaddisu'l-vakt” gibi unvanlarla anılan Hatib el-Bağdâdî, aynı zamanda yaşadığı dönemin Dârekutnî'si kabul edilmiştir. *Târîhu Bağdâd* adlı eseriyle de şöhret bulmuştur.¹⁸

1.1.3. Ebû Nuaym el-İsfahânî ve tasavvuf

Yukarıda da belirtildiği gibi Ebû Nuaym, muhaddis kişiliğinin yanı sıra tasavvufu ilişkisinden ötürü sûfî nisbesine sahiptir. Tasavvuf literatüründe Ebû Nuaym'ın bir mürşide intisabına dâir herhangi bir bilgiye rastlanmadığı fakat zühd ve takvâsıyla önde gelen bir sûfî olarak kaynaklarda geçtiği bilinmektedir. Bununla beraber Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin ilk sûfîlerin menkıbelerini telif

¹⁵ Mâcid Ahmed Niyâzî ed-Dervîş, *el-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 16.

¹⁶ Mâcid Ahmed Niyâzî ed-Dervîş, *el-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 28-36; Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 61.

¹⁷ Mustafa Dönmez, “Ebû Nuaym ve et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, sy. 1, s. 324-325.

¹⁸ Ahmet Tobay, “Ebû Nuaym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12, 1997, s. 83.

etmesiyle tanınan mutasavvıf Ca'fer el-Huldî'den¹⁹ (ö. 348/959) hadis icâzeti alması dikkat çekicidir. Nitekim Ca'fer el-Huldî hadis ilmine olan vukûfiyetinin yanı sıra, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) halkasında yetişmiş bir zâhid olup, bu bölgedeki tasavvufî birikimi sonraki nesillere aktarmasıyla bilinmektedir. Dolayısıyla Ebû Nuaym'ın Ca'fer el-Huldî'den ve onun tasavvufî görüşlerinden etkilendiği düşünülebilir. Nitekim Ebû Nuaym *Hilye*'de ondan övgüyle bahsetmiş ve bazı görüşlerini sened zinciri olmaksızın kendi dilinden aktarmıştır. Hatta bir rivâyette Ca'fer el-Huldî'nin bazı dostlarına nasihat vermesine şahit olduğunu ve bu nasihatleri verirken hocası olan Cüneyd-i Bağdâdî'den sözler naklettiğini belirtmiştir.²⁰ Öte taraftan Ca'fer el-Huldî, aynı zamanda *el-Lüma'* yazarı Serrâc'ın da hocasıdır. Dolayısıyla tasavvuf hakkında iki klasik yazarın Ca'fer el-Huldî'nin talebesi olması, onun entelektüel yönüyle ilgili önemli bir ayrıntıdır. Bu minvalde Ebû Nuaym'ın da tıpkı Serrâc gibi Cüneyd-i Bağdâdî'nin ekolünün bir mensubu olduğu öne sürülebilir.

Kaynaklarda Ebû Nuaym'ın ailesinin de tasavvufla yakından ilgili olduğu ifade edilir.²¹ Dolayısıyla Ebû Nuaym'ın tasavvufa olan yakınlığının anne tarafından dedesi olarak eserlerde geçen Muhammed b. Yusuf b. Ma'dan b. Yezid b. Abdurrahman es-Sakâfî el-Bennâ es-Sûfî'den (ö. 286/899)²² kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim kaynaklarda dedesi Muhammed b. Yusuf el-Bennâ'nın tasavvufla ilgilenen, duası makbûl büyük bir velî olduğu rivâyet edilmektedir. Ayrıca Ebû Nuaym el-İsfahânî kaleme aldığı *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde dedesinden övgüyle bahsetmiştir. *Hilye*'de Ebû Nuaym, Allah'ın velî kullarının İslâm'a olan hizmetlerinin önemini açıklarken "Dedem Muhammed b. Yusuf el-Bennâ kendisine gelen birçok ismin duyulmasına ve birçok kişinin halinin düzelmesine vesile olmuştur" diyerek dedesini örnek olarak göstermiştir.²³ Ayrıca zühd hayatıyla tanınan Muhammed b. Yusuf el-Bennâ, bazı tasavvufî eserler telif etmiştir. *Kitâbu Muâmelâti'l-kulûb* bu eserlerden biridir.²⁴

Muhammed b. Yusuf el-Bennâ'nın farklı bölgelerden birçok âlimden istifade ettiği de nakledilir. Bunlardan biri de Hicâz ve Mekke'de sohbet edip yakınlık kurduğu Horasanın ilk sûfilerinden Ebû Tûrâb en-Nahşebî'dir (ö. 245/859). Ebû

¹⁹ Bkz. Mustafa Kara, "Ca'fer el-Huldî", *DİA*, 1992, VI, 551.

²⁰ Bkz. Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 381-382; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 634-635.

²¹ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, 112.

²² Ebû Nuaym'ın dedesinin "Arûsu'z-zühhâd" diye şöhret bulan sûfî Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Madân (ö. 184/800) olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, X, 201. Fakat Yusuf Ziya Keskin bu durumun isimlerin karıştırılmasından dolayı meydana geldiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla Ebû Nuaym'ın dedesi Muhammed b. Yusuf el-Bennâ'dır. Bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 41.

²³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 30.

²⁴ Bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 40-42.

Türâb en-Nahşebî'yi iki ayrı başlıkta tanıtan Ebû Nuaym²⁵, onu Hâtim el-Esam'ın (ö. 237/851) ve Ali er-Râzî'nin (ö. 237/851[?]) yetiştirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca *Hilye*'de Ebû Türâb en-Nahşebî'yi tanıtırken onun Irak sûfiləri arasında olduğunu belirtmiştir.²⁶ Esasına bakılırsa Ebû Türâb en-Nahşebî'nin kaynaklarda hem Horasan hem de Bağdat sûfilərini büyük ölçüde etkilediği düşünülebilir. Nitekim onun Mekke, Şam, Basra gibi beldelere yolculuk yaptığı ve burada birçok sûfiyle dostluk kurduğu bilinmektedir. Üstelik kaynaklarda onun talebeleri arasında bu bölgelerden birçok sûfinin olduğu nakledilir.²⁷ Öte yandan Ebû Nuaym, Ebû Türâb en-Nahşebî'nin yolculuklarından bahsederken, onun İsfahân'a da gittiğini dile getirmiştir.²⁸ Ebû Türâb en-Nahşebî'nin İsfahânlı olan talebesi Ali b. Sehl'in Cüneyd-i Bağdâdî ile mektuplaştığı da kaynaklarda geçen başka bir bilgidir. Öyle anlaşıyor ki Ebû Nuaym ve ailesi hem Horasan hem de Bağdat'taki sûfi gruplarla iletişim halindeydi. Dolayısıyla Ebû Nuaym'ın Ca'fer el-Huldî ile devam eden Bağdat halkasına ve Horasan sûfilerinden Ebû Türâb en-Nahşebî'nin oluşturduğu topluluğa bugün bizim anladığımız türde bir intisâbının olduğu düşünülebilir. Başka bir deyişle Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Horasan ve Bağdat geleneğinden şifâhî kültür olarak istifade ettiği söylenebilir. Bu duruma delil olarak dedesinin istifade ettiği Ebû Türâb en-Nahşebî'yi yetiştiren Hâtim el-Esam'ın hocası olan Şakîk-i Belhî'nin torunu Ali b. Muhammed b. Şakîk (ö. 410/1024[?]) ile ilgili irtibatı gösterilebilir. *Hilye*'de Ebû Nuaym'ın Şakîk-i Belhî'nin torunuyla karşılaştığına, onunla görüşüğünü anladığımız bir şekilde yakınlık kurduğuna dâir bazı rivâyetlere rastlanılmaktadır.²⁹ Dolayısıyla Ebû Nuaym'ın eserine aldığı sûfilere yönelik rivâyetlerdeki isnadlarla geriye dönük bir şekilde diğer sûfi nesilleriyle olan irtibatını belgelemiş olduğu düşünülebilir.

Ebû Nuaym hadis ve fıkıh alanında olduğu gibi tasavvuf sahasında da birçok eser telif etmiştir. *Hilyetü'l-evliyâ*'ya ilâveten *Şerefu'l-fakr*, *Lübsü's-sûf* gibi eserleri bu açıdan örnek gösterilebilir. Ancak tasavvufî eserleri olmasına rağmen sûfilerin tabakât kitaplarında yer almaması nedeniyle Ebû Nuaym'ı bir sûfi yerine tasavvuf tarihçisi olarak görenler de olmuştur.³⁰

Hilye'de tasavvuf hakkında bazı düşüncelerini paylaşan Ebû Nuaym, tasavvufun “es-safâ” ve “el-vefâ” sözcüklerinden türemiş olduğunu ifade edip

²⁵ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 45-50; X, 220-222; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 637-648; VIII, 326-331

²⁶ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 220-222; *Allah Dostlarının Dünyası*, VIII, 326-331.

²⁷ Bu talebeler arasında Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/901), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ali b. Sehl el-İsfahânî (ö. 307/919) gibi farklı bölgelerden olan isimler dikkat çekmektedir. Bkz. Mehmet Demirci, “Ebû Türâb en-Nahşebî”, *DİA*, 1994, X, 243-244.

²⁸ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, X, 45; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 637.

²⁹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 149-150.

³⁰ Mustafa Dönmez, “Ebû Nuaym ve et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, sy. 1, s. 329; Osman Türer, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, X, 202; Yusuf Ziya Keskin, Ebû Nuaym el-İsfahânî, s. 158

lûgat bakımından da dört kavramdan türediğini izah etmiştir. Bunlar; *sûfâne*, *sûfe* (kabilesi), *sûfetu'l-kafâ*, *sûf* tur. Ebû Nuaym bu kavramları tasavvufla bağdaştıracak şekilde farklı yorumlarla izah etmiştir. Örneğin, “Sûfetu'l-kafâ” (ense saçı) tasavvuf kelimesinin kökeni sayılacaksa ona göre bu kelime “Mutasavvıf Hakk’a yönelmiş ve halktan yüz çevirmiştir” anlamına gelmektedir. Öte yandan Ebû Nuaym, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/945), Serî es-Sakatî (ö. 251/871), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) gibi önde gelen bazı sûfilerin tasavvuf, sûfî kavramları hakkındaki tanımlarına yer vermiştir.

Hilye’de tasavvufla ilgili ifade edilen konulardan biri de mutasavvıfların vasıfları hakkındadır. Ebû Nuaym, *Hilye*’nin mukaddime bölümünde tasavvuf ehlini farklı yönleriyle tarif etmiş ve velîlerin vasıflarını hadislerle temellendirmiştir. Hatta rivâyet ettiği bazı hadisler yaygın hadis mecmuasında bulunmayan hadislerdir. Ebû Nuaym’ın bahsettiğine göre Allah’ın velî kullarının işaretleri anlaşılabilecek kadar açıktır. Nitekim onlar miras olarak geride kalanlara zikir meclislerini bırakırlar, yeme, içme ve giyinme konusunda da zâhidâne bir tavra sahiptirler. Duaları makbûl, imanları sağlamdır. Güzel ahlak sahip olmakla birlikte zikir ve tefekkür ehlidirler. Zâhiren mutlu, bâtinen hüznülû bir halde Rablerinden uzak kalma endişesi taşırlar. Ebû Nuaym velîlerin sahabeden Ensâr ve Muhâcir’e tâbi olduklarını ve onlardaki îsâr ruhunu örnek alarak kardeşlerini kendi nefslere tercih ettiklerini ifade etmiştir. Aynı zamanda Allah’ın velî kullarının insanların şerrinden emin olmak ve dinlerini korumak adına uzleti benimsediklerini dile getirmiştir.³¹

Ebû Nuaym, velîlere edep içinde muamele etmenin önemini belirtmiş ve hürmet göstermeyen kimselerin dalâlet içinde olduklarını vurgulamıştır. Ayrıca ona göre velîlerle ancak faziletli kişiler dostluk kurar. Velîler tâbi olunan bir yıldız hükmündedir. Ebû Nuaym bazı zâhidlerin tasavvufa dâir görüşlerini de tevil etmiştir. Nitekim Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) zâhir ve bâtın ile ilgili “Kim Resûl’ün zâhirine göre yaşarsa o sünîdir. Kim de bâtınına göre yaşarsa o da sûfidir” sözünde bahsedilen Rasûlullah’ın bâtını onun güzel ahlakı yani tasavvufî hayatıdır.³²

Mutasavvıfların sözlerini üç başlıkta ele alan Ebû Nuaym bunları şöyle sıralar: Tevhid, mûrad ve mertebeleri, mürid ve halleri. Ayrıca Ebû Nuaym, tasavvuf ehlinin “Allah’ın isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini bilmek, nefsin hevâsını ve kötülüklerini bilmek, düşmanın desîselerini bilmek ve dünyaya karşı zâhid olmayı bilmek” diye tasnif edilen dört esasa dayandığını belirtmiştir.³³

³¹ Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 5-28; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 29-52.

³² Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 20-21; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 45-46.

³³ Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 23; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 50.

Ebû Nuaym eserlerinde bazı yerlerde İbâhîleri ve Hulûlîleri ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Çünkü sözü geçen gruplar Ebû Nuaym'ın ifadelerinden anlaşılacağı üzere Ehl-i sünnet çizgisinden uzak ve tasavvuf erbâbına karşı cephe alan kimselerin oluşturduğu topluluklardır. Ebû Nuaym onların bu tutumlarını sert bir şekilde eleştirerek “Evliyâullahın nakıs olduğunu söyleyenler ve onlara eziyet edenler, Allah’a savaş açmışlardır. Onların bu tavrını asla kabul etmeyiz” demektedir. Ayrıca Ebû Nuaym kudsî hadis olan “Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse ben ona harp ilan ederim...” diye devam eden hadisi de bu görüşünün delili olarak sunmuştur.³⁴

Ebû Nuaym *Hilye*'de çoğu zâhidi tanıtmaya başladığında onlara atfen kısa secîli cümleler eşliğinde tasavvuf ile ilgili tanımlara yer vermiştir. Bu tarifleri “Denildi ki: Tasavvuf...” sığasıyla yazmış ve bu tanımların kime âit olduğunu belirtmemiştir.³⁵ Fakat bununla beraber eserin girişinde Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Serî es-Sekatî (ö. 251/865), Ebû Bekr eş-Şiblî (ö. 334/949), Zünnûn el-Mısri'nin (ö. 245/859) tasavvuf tariflerini ele almıştır. Ayrıca buradaki farklı tasavvuf tanımlarının söz konusu olan sûfilerin manevî halleriyle ilgili olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Ebû Nuaym'ın eserinde yazmış olduğu tasavvuf tariflerinin literatüre büyük ölçüde katkı sağladığı düşünülmektedir.

1.2. Ebû Nuaym'ın Eserleri ve *Hilye*'si

Ebû Nuaym'a atfedilen eserlerin sayısı 150'dir. 94 yıl yaşamış olan Ebû Nuaym'ın bu anlamda velûd bir müellif olduğu ifade edilmiştir. Ebû Nuaym'ın eserleri hadis, tasavvuf, kelim, tarih gibi birçok ilim dalının kapsamındadır.³⁶

Ebû Nuaym'a nispet edilen bu eserler “matbû olanlar, yazma olanlar, kaynaklarda adı geçen fakat nerede olduğu bilinmeyenler” olarak üç başlıkta incelenebilir.

Ebû Nuaym'ın alfabetik sıraya göre matbû olan eserleri; *Delâilu'n-nübüvve, ed-Du'afâ, el-Erbe'ün, Erbe'üne hadîsen alâ mezhebi's-sûfiyye, Fadiletu'l-âdilîn, Hilyetu'l-evliyâ, Kitabu'l-emvâl, Kitâbu mâ nezele mine'l-Kur'ân fî Emîri'l Mü'minîn, Riyâzetu'l-ebdân, Sıfatu'l-cenne, Sıfatu'n-nifâk ve na'tu'l-münâfikîn, eş-Şu'arâ', Târîhu İsbehân, Tesbîtu'l-imâme ve tertîbu'l-hilâfe, Tesmiyetu mâ intehâ ileynâ mine'r-ruvât 'an Ebî Nuaym el-Fadl b. Dükeyn, Tesmiyetu'r-ruvât 'an Saîd b. Mansur 'âliyen'dir.*³⁷

Ebû Nuaym'ın matbû olan eserlerinden en çok tanınanı bir sonraki bahiste ele alınacak olan *Hilyetu'l-evliyâ*'dır. Diğer önemli bir eser Hz. Peygamber'in hayatı

³⁴ Buhârî, Rikak 38; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 30.

³⁵ Yusuf Ziya Keskin, *Ebu Nuaym el-İsfahânî*, s. 159.

³⁶ Mâcid Ahmed Niyâzî ed-Dervîş, *el-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 39-43.

³⁷ Yusuf Ziya Keskin, *Ebu Nuaym el-İsfahânî*, s. 69-94.

ve mucizelerini konu alan *Delâilü 'n-nübüvve* 'dir. Eserin asıl nüshasının bu kitap olmadığı Suyûtî, İbn Hacer gibi İslam âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu kitaba gerçek nüsha olmadığından ötürü muhtasar eser hükmüyle bakmak gerektiği ifade edilmiştir. Hatta bu eserin başına *el-Müntehâb* isminin eklenmesi gerekli görülmüştür. Nitekim bahsi geçen âlimler mevcut eserde asıl nüshayla karşılaştırdıklarında nakillerde noksanlık bulduklarını öne sürmüşlerdir. *ed-Du 'afâ* adlı eserin konusu zayıf râvilerdir. Ebû Nuaym bu eserinde *Sahîh-i Müslim* için yazdığı *Müstahrec* 'de yer alan, kendilerinden rivâyette bulunduğu zayıf ravileri tanıtmıştır. Ebû Nuaym'ın tanınmış eserlerinden biri de *Tarihu İsbehân* 'dır. *Tarihu İsbehân* ihtiva ettiği bilgilerle Ebû Nuaym'ın tarihçiliğini de ortaya koymaktadır. Kitabın girişinde İranlıların, acemlerin ve mevâlinin faziletleri hakkında rivâyet edilen hadisler dikkat çeker. Daha sonra İsfahân'ın kuruluşu, fethi ve coğrafi özelliklerine dâir bilgiler verilmiştir. Ebû Nuaym ardından İsfahân'a gelen sahabîleri zikrederek bu belde hadis, fıkıh gibi ilim dallarında yetişmiş âlimlerin tanıtımına alfabetik sırayı gözeterek başlar. Dolayısıyla eser birçok yönden önemli bir kaynaktır.³⁸

Alfabetik sırayla Ebû Nuaym'ın yazma olan eserleri; *Câmi 'u ed 'iyet 'in-Nebî, Cem 'u ehâdîsi Ebî Abdillâh Yunus b. Ubeyd b. Dînâr el-Basrî, Cüz 'ün fi 'l-hadîs, Cüz 'ü sanem câhilî yukâlu lehu kurâs, el-Ehâdîsu 'l-avâlî li-Saîd b. Mansur, Ehâdîsu Ebî Muhammed b. Abdillâh b. Ca 'fer el-Câbirî, Ehâdîsu meşâyihî Ebi 'l-Kâsım Abdirrahmân b. el-Abbas el-Bezzâr el-Esam, el-Emâlî, Er 'beüne hadîsen müntekâten minhu, Fadâilu 'l-hulefâi 'l-erba 'a ve gayrihim, el-Kadâ, Kıssatu Ali b. Hüseyin Zeynel 'âbidîn, Kitabu 'l-fevâid, Mâ intekâ Ebû Bekr b. Merdûye ale 't-Taberânî, Ma 'rifetu 's-sahâbe, Mesânidu Ebî Yahya Firâs b. Yahya el-Mükteb el-Kûfî, Mu 'cemu 'ş-şuyûh, el-Müntekâ, Müsned, Müsnedu Ebî Hanîfe, el-Müstahrec alâ Sahîhi 'l-Buhârî, el-Müstahrec alâ Sahîh-i Müslim, Tesmiyetu mâ intehâ ileynâ mine 'r-ruvât, Tıbbu 'n-Nebevî, Zikru men ismuhu Şu 'be 'dir.*³⁹

Ebû Nuaym'ın yazma eserlerinden *Ma 'rifetü 's-sahâbe* şöhret bulmuş olup eserde sahabîlerin hayatı, menkıbeleri ve derecelerinden bahsedilmiştir. Ebû Nuaym'ın yaklaşık 4000 bin sahabîyi (sahabî olduğu ihtimali olanlar da dâhil) tanıttığı nakledilmektedir.⁴⁰ Diğer önemli bir eseri ise *Tıbbu 'n-Nebevî* 'dir.⁴¹ Ebû Nuaym bu eserini Hz. Peygamber'in tıp ilmiyle alakalı hadislerini ele almıştır. Ebû Nuaym *Tıbbu 'n-nebevî* 'yi aralarında *Kütüb-i Sitte* 'den de alınanlar olmak

³⁸ Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, X, 202; Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 70-72, 89-92.

³⁹ Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 94-117.

⁴⁰ Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 101-105.

⁴¹ *Tıbbu 'n-Nebevî* eseri hakkında yapılmış bir araştırmayı incelemek için bkz. Mustafa Dönmez, "Ebû Nuaym ve et-Tıbbu 'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, sy. 1, s. 329.

üzere farklı kaynaklarda yer alan hadisleri derleyerek meydana getirmiştir. Fakat mevcut eserin asıl nüshası konusunda ihtilaflar söz konusu olmuş ve eser bu açıdan da inceleme konusu edilmiştir.⁴²

Ebû Nuaym el-İsfahânî'ye atfedilen fakat ulaşılamayan eserlerin sayısı 108'dir. Bunlardan *Ahvâlu'l-muvahhidîn*, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, *Cüz'ü'l-hadîs*, *el-Evâil*, *Fadâilu'l-cenne*, *el-İcâz ve cevâmi'u'l-kelim*, *el-istiskâ* isimli eserler örnek olarak zikredilebilir.⁴³

1.2.1. *Hilyetü'l-evliyâ*

Ebû Nuaym denince akla gelen ilk eser *Hilyetü'l-evliyâ*'dır. Müellif eserini zâhidlere yönelik suçlamalarla ilgilerinin olmadığını göstermek, adı geçen sûfîlerin İbâhî ve Hulûlî fırkalardan tamamen uzak olduklarını tespit etmek ve fazilet sahibi zâhidlerin hayatını anlatarak bu tür suçlamaların onlara atfedilemeyeceğini açıklamak amacıyla yazdığını ifade etmiştir.⁴⁴ Eser müellif henüz hayattayken bile çok itibar görmüştür. Nitekim *Hilye*'nin Ebû Nuaym hayattayken Nişabur'a götürülüp orada dört yüz dinara satılması bu durumu açıklamaktadır.

Ebû Nuaym eserini 422'de Zilhicce ayında tamamlamıştır. Ele aldığı kişilerin daha çok zühd ve takvâsından bahseden *Hilyetü'l-evliyâ* bu sebeple önemli bir tasavvuf kaynağı olmuştur. Eserde nakledilen rivâyetlerin senedleriyle beraber verilmesi, garîb hadislerin bulunması gibi başka kaynaklarda olmayan bilgilere rastlanılması muhaddisler açısından da büyük ehemmiyet taşımaktadır. Ebû Nuaym'ın *Hilye*'yi yazarken istifade ettiği birçok kaynak tespit edilemediğinden kitabın içerdiği bazı bilgilere başka bir yerde rastlanılamamaktadır.⁴⁵

Hilye'de 700⁴⁶ civarında zâhid ve sûfinin hayatı ele alınmaktadır. Ebû Nuaym tanıttığı zâhidlerin meşhur şahsiyetler olduğunu ifade ederek, kitaba meşhur olmayanlar da alacak olursa eserin uzayacağını dile getirmiştir. Sülemî *Tabakât*'ına İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz gibi erken dönem zâhidleriyle başladığı halde Ebû Nuaym esere ilk olarak Hulefâ-i Râşidîn'i tanıtmakla başlar. Akabinde Aşere-i Mübeşşere'ye dâhil olan diğer sahabîlerin biyografisi ele alınır.⁴⁷ Daha sonra sırasıyla Ashâb-ı Suffe'yi, hanım sahabîleri, bazı Medineli,

⁴² Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 112-117.

⁴³ Nerede olduğu bilinmeyen fakat kaynaklarda geçen bu eserlerin tamamının isimleri ve bazı özellikleri için bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 117-126.

⁴⁴ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 3-4; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 29-30.

⁴⁵ Osman Türer, "Hilyetü'l-Evliyâ", *DİA*, XVIII, 51-52.

⁴⁶ Bazı kaynaklar bu sayının 800 olduğunu ifade eder. Bkz. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 202; Ahmet Tobay, "Ebû Nuaym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12, 1997, s. 85.

⁴⁷ Ahmet Tobay, "Ebû Nuaym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12, 1997, s. 85.

Kûfeli, Şamlı tâbiûn zâhidlerini, tebe-i tâbiîn âlimlerini, İsfahân'ın bazı âbid ve zâhidlerini tanıtmıştır. Eserin bir kısmında sadece ismi verilen hakkında ayrıntıya girilmeyen sûfiler de yer alır.

Hilye'deki kişiler tasavvuf ve hadis ilmi açısından iki yönlü olarak tanıtılmıştır. Nitekim *Hilye*'de ilk olarak tanıtılan zâhidin sûfî kişiliğinden bahsedilirken daha sonra ondan nakledilen hadis rivâyetlerine yer verilmiştir. Ayrıca müellif her şahsı ayrı başlıkta ele almış fakat bazı zâhidleri de tek başlıkta tanıtmıştır. Zâhidleri ilk olarak kısa bir şekilde secîli cümlelerle takdim etmiş, akabinde kısa bir tasavvuf tanımı yapmıştır. Daha sonra bahsettiği zâhid hakkında nakledilen menkıbeler ve övgü dolu sözler sened zinciri de sunularak aktarılmıştır. Müellif eğer tanıttığı kişi kanalıyla kendisine ulaşan müsned bir hadis varsa onu nakletmiştir. Öte yandan müellif, tanıttığı zâhidlerin ayet tefsirleri veya şiirleri varsa onları da eklemiştir.

Müellif, ele aldığı farklı tabakalardaki manevî şahsiyetleri çoğu zaman faziletlerine göre sıralamıştır. Sahâbîlerden ilk olarak Aşere-i Mübeşşere'yi, tâbiûndan da başta Üveys el-Karânî'yi tanıtmaya bu duruma örnektir. Fakat Ebû Nuaym'ın da ifade ettiği gibi eserde tam olarak kronolojik bir sıralamadan bahsedilemez. Nitekim müellif tâbiûn ve tebe-i tâbiîn zâhidleri arasında zaman zaman takdim-tehir yapmıştır. Bazı zâhidlerden kısaca bahseden Ebû Nuaym, bazılarında da uzunca bahsetmiştir. Süfyân es-Sevrî, Ömer b. Abdülazîz gibi zâhidleri uzunca anlatması buna bir örnektir. Fakat buna karşılık Ebû Zeyd el-Gavsî'yi sadece bir rivâyetle tanıtmıştır.

İslam âlimleri *Hilye* için övgü dolu sözler sarfetmişlerdir. Silefî eser hakkında “*Hilyetü'l-evliyâ* gibi bir eser telif edilmemiştir” derken⁴⁸ İbn Hallikan da *Hilye*'nin önemine vurgu yaparak onu en güzel eserlerden biri şeklinde tarif etmiştir.⁴⁹ İbn Teymiyye de diğer tabakât eserlerine kıyasla *Hilye*'nin içinde bulunan rivâyetlerin daha güvenilir olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Ancak diğer yandan İbn Teymiyye *Hilye*'yi içinde gereksiz, zayıf, mevzû hadisleri barındırdığı iddiasıyla tenkid etmiştir. Yine farklı âlimler *Hilye*'yi tenkid etme niyetiyle görüşlerini dile getirmişlerdir. Başlıca eleştiri konusu, Ebû Nuaym'ın *Hilye*'de bulunan bazı mevzû hadisleri belirtmemiş ve tahriç etmemiş olmasıdır. Ebû Nuaym'ı bu konuda tenkid edenlerin başında İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) gelmektedir. Kendisi *Sıfatü's-Safve* adlı eserinde Ebû Nuaym'ı 13 maddede eleştirmiştir. İbnu'l-Cevzî, *Hilye*'yi kitabın gâyesinin dışında bazı rivâyetler ihtivâ etmesi, nakillerin tekrar edilmesi, konuyla ilgili olmayan hadislerin rivâyet edilmesi, mevzû hadisler barındırması, hanım zâhidlere az yer verilmesi ve zühd

⁴⁸ Osman Türer, “*Hilyetü'l-Evliyâ*”, *DİA*, XVIII, 51-52.

⁴⁹ Mâcid Ahmed Niyâzi ed-Dervîş, *el-Hâfiz Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 99.

⁵⁰ Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 76-77.

konusunda yapılması câiz olmayan uygulamaların nakledilmesi gibi çeşitli maddelerde tenkid etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin eleştirdiği konulardan en dikkat çekenini ise *Hilye*'nin içindeki kimselerin sûfi olarak tanıtılmasına yöneliktir. Fakat ona göre zâhidlik ve sûfilik ayrı kavramlardır. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin *Hilye*'deki zevâtın bir kısmını *Sıfatu's-Safve*'ye almaması bu durumla yakından ilgilidir. Aslında bu durum ehl-i hadis geleneğinin ve tasavvufun ayrıştığı evreye dâir bir belge niteliği olarak da değerlendirilebilir.

Öte yandan İbnü'l-Cevzî'nin eleştirdiği konularda kendisinin de aynı hatalara düştüğü ifade edilmiştir. Nitekim İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî'yi *Sıfatu's-Safve*'de mevzû hadis bulundurduğu gerekçesiyle tenkid etmiştir. Hatta İbnü'l-Cevzî'nin *Hilye*'yi eleştirirken yeteri kadar inceleme yapmadığı iddia edilmiştir. Kâtip Çelebi ve İzmirli İsmail Hakkı da eseri eleştirenlerdendir. İzmirli İsmail Hakkı, *Hilye*'yi zayıf ve mevzû hadisler barındırdığı iddiasıyla eleştirmiştir. Kâtip Çelebi bir yandan eseri överken bir yandan da işlenilen konudaki rivâyet senedlerinin gereksiz uzatılması ve menkıbelerin tekrar edilmesi bakımından tenkid etmiştir.

Başka bir eleştiri konusu ise Ebû Nuaym'ın Ebû Hanîfe gibi rey ekolünde olanları eserine almamış olmasıdır. Fakat diğer mezhep kurucuları *Hilye*'de tanıtılmıştır. Bu durum Ebû Nuaym'ın “selefi” çizgide yer almasıyla beraber Hanefiliğin dönem içerisindeki konumuyla da yakından ilgilidir. Nitekim o dönemlerde Hanefiliğin devlet idârecileri arasında daha çok ön planda olduğu düşünülmürse, Hanefiliğin devletin elinde bir tür baskı aracına dönüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla bu durum “selefi” çizgide olanlarla akılcı eğilimler arasında oluşan bir çekişmenin tezâhürü olarak yorumlanabilir. Öte yandan Ebû Nuaym'ın amelde Şafiî olduğu, bazı konularda Hanbelîleri eleştirdiği ve bu nedenle diğer âlimlerle ihtilafa düştüğü ifade edilmiştir. Özellikle İbn Mende ile -Kur'an-ı Kerîm'in tilâvetine yönelik- olan ihtilafı bu anlamda bir örnektir.⁵¹

1.2.1.1. *Hilyetü'l-Evliyâ'nın kaynakları ve üzerine yapılan çalışmalar*

Ebû Nuaym'ın *Hilye*'yi yazarken birçok eserden faydalandığı anlaşılmaktadır. Kendisi bazı kaynakların isimlerini zikretmemekle birlikte araştırmaların sonucuna göre *Hilye*'de kullanılan kaynaklar; Ebû Nuaym'ın kendi üstadlarından aldığı rivâyetleri, *Kütüb-i Tis'a* müelliflerinin kitapları ve kendisine âit olup olmadığı konusunda bilgiye rastlanılmayan bazı tasavvuf târifleridir. Bunların dışında ismini zikrettiği bazı eserler de *Hilye*'ye kaynaklık etmiştir. Bunlar Muhammed b. Eslem et-Tûsî'nin (ö. 242/856) *er-Redd alâ'l-Cehmiyye*'si, Ebû

⁵¹ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 112-113; Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 198-206

Saîd İbnü'l-Arâbî'nin (ö. 341/952) *Tabakâtu'n-nüssâk*'ı, Ebû Ahmed el-Assâl'ın (ö. 349/960) *et-Tarih*'i, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtu's-sûfiyye*'sidir.

Ebû Nuaym *Hilye*'nin 1997'de Mustafa Abdülkâdir Atâ'nın tahkikiyle hazırlanmış baskısının ikinci cildini esas alırsak 25. sayfa ve devamında Sülemî ve Ebû Saîd İbnü'l-Arâbî'nin eserlerinden büyük ölçüde yararlandığını ifade etmiştir. Ebû Nuaym, Sülemî'nin *Tabakât*'ından eklemeler yapmakla beraber ondan övgüyle bahsetmiş ve onun mükemmel bir düzen gözeterek eserini oluşturduğunu ifade etmiştir. Sülemî'nin eseri ile *Hilye*'yi karşılaştırdığımızda Ebû Nuaym'ın eserinde hicrî ilk iki asra yönelik daha kapsamlı bilgilerin bulunduğu görülür. Fakat Ebû Nuaym bu dönemlerdeki sûfilere tanıtırken Sülemî'den içerik bakımından oldukça etkilenmiştir. Dolayısıyla *Tabakâtu's-sûfiyye* ve *Hilyetü'l-evliyâ* arasında içerik açısından bir süreklilik ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Öte yandan Ebû Saîd İbnü'l-Arâbî'yi de şöyle niteler: “Kendisi tasavvuf (ile ilgili) hadislerin râvîlerinin ileri gelenlerinden biriydi. Mutasavvıfların sîreti, halleri, yolculukları, çileleri ve sözlerinin nakledilmesiyle ilgili meşhur tasnifleri vardır”. Bunların hâricinde yine Sülemî ve Ebû Saîd'in eserlerinden diğer bölümlerde istifâde ettiğini belirtmiştir. Özellikle tabiûn dönemindeki sûfilere anlatırken *Tabakâtu'n-nüssâk*'tan geniş ölçüde yararlanmıştır. Bununla beraber İran ve Horasan bölgesindeki zâhidleri tanıtırken büyük ölçüde Sülemî'den aktarmalar yaptığını ifade etmiştir.⁵² Ebû Nuaym'ın Muhammed b. Eslem et-Tûsî'nin eserinden istifâde ederek yazdığı bölümler de Cehmiyye ve Mürcie mezhebinden olanları eleştirdiği yerlerdir. Burada Ebû Nuaym, Tûsî'nin bu fırkalara yönelik itirazlarından oluşan yazısından kısa bir alıntı yaptığını ifade etmiştir.⁵³ Bunun yanı sıra Ebû Nuaym, Ebû Ahmed el-Assâl'ın kitabından istifâde ettiğini *Hilye*'nin IV. cildinde belirtmiştir.⁵⁴

Hilyetü'l-evliyâ ile ilgili yapılan çalışmaların başında İbnü'l-Cevzî'nin *Sıfatu's-safve* adlı eseri gelmektedir. Müellif *Sıfatu's-safve*'de ilk olarak *Hilye*'yi on üç konuda tenkid etmiş ve Ebû Nuaym'ın tanıtmadığı kişileri başta Hz. Peygamber olmak üzere tanıtmaya başlamıştır. Daha sonra belirlediği şartlara göre kronolojik bir düzenle zâhidleri ek almıştır. İbnü'l-Cevzî *Hilye*'de bulunan 700 kadar zâhidin üstüne daha fazla şahsı ekleyerek 1031 kişiyi tanıtmıştır. *Sıfatu's-safve* hakkında kaynaklara göre dört adet muhtasar eser çalışması da mevcuttur.⁵⁵

Hilye üzerine yapılan diğer çalışmalar da Muhammed b. Câbir'in *Nazmu ricâli Hilyeti'l-evliyâ*'sı (1391-Brockelmann, GAL, I, 445; Suppl., I, 617; Târihu'l-

⁵² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 434.

⁵³ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 244 vd; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 285-293.

⁵⁴ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 158; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 245.

⁵⁵ Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 80-83.

edebi'l-arabî, VI, 226), Nureddin Ali el-Heysemî'nin (ö. 807/1404) *Zevâidu'l-Hilye* ve *Takrîbu'l-buğye fî tertîbi ehâdisi'l-Hilye*'si (Kâhire, Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, nr. 1/97), Ebû'l-Hüseyn en-Nefzî'nin *el-Muktadab min Hilyeti'l-evliyâ*'sı (ts.), Kazvinî'nin *Muhtasaru Hilyeti'l-evliyâ*'sı (ts.), Abdulazîz b. Seyyid el-Gumârî'nin *el-Buğye fî tertîbi ehâdisi'l-Hilye*'sidir (Kâhire, Mektebetu'l-Hâncî, ts.).

Modern dönemde yapılan çalışmalardan yabancı araştırmacılar arasında F. Krenkow'un "The Hilyat al-Auliya Biographies of Early Sufis" başlıklı makalesi (Islamic Culture, 1932, c.VI, 427-430), R. F. Khoury'nin "Importance et authenticite des textes de Hilyat al-Awliyâ' wa-Tabaqaât al-Asfiyâ' d'Abû Nu'aym al-Isbahânî" başlıklı yazısı (Studia Islamica, XLVI, 1977, 73-113) önemlidir. Kemâl Yusuf el-Hût'un *Fehresu ehâdisi Hilyeti'l-evliyâ* adlı çalışması (1987, Kâhire), Ebû Hacer Saîd b. Besyûnî Zağlûl'un *Fehârisu Hilyeti'l-evliyâ*'sı (1986, Beyrut), Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ'ın *Ebû Nuaym hayâtuhû ve kitâbuhu'l-Hilye*'si (*Edvâ'uş-şerî'a*, 1976, Riyad, c. VII, 263-368) önemli çalışmalardır. Bunun yanı sıra Abdülkerim Zuhûr Adîy'in *Ebû Nuaym el-İsfahânî ve kitâbu Hilyeti'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* başlıklı çalışması iki bölüm halinde farklı zamanlarda yayınlanmıştır. İlk bölümü "Mecelletu mecma'ul-luğati'l-arabiye bi Dımaşk" (c. 59, IV. cüz, s. 709-739) dergisinde yer alır. Diğer bölümü de adı geçen derginin (1985, c. 60, I. cüz) ilk sayfalarında mevcuttur. Bunun haricinde 2018 yılında neşredilen Mâcid Ahmed Niyâzî ed-Dervîş'in, *el-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî* adlı çalışması da zikretmeye değer bir eserdir.

İKİNCİ BÖLÜM

HİLYETÜ'L-EVLİYÂ'DA ZÜHD KAVRAMI

2.1. Hicrî İlk İki Asırda Dinî Hayat: Zühdün Mâhiyeti ve Zâhidin Kimliği

Tasavvufun yaygınlaşmasına kaynaklık eden zühd tavrının mâhiyeti kapsamında sûfîlerin farklı değerlendirmeleri mevcuttur. Özellikle dünyevîleşmeye karşı bir tavır olarak kendisini gösteren zühd tavrı kendi içinde farklı alt başlıkları vardır.⁵⁶ Ele alacağımız konudagâyemiz, bu alt başlıklardan yararlanarak *Hilye*'de geçen zâhidlerin zühde dâir bakış açılarını, birbirleriyle olan ortak noktaları veya birbirinden ayrıldıkları hususları tespit etmektir.

Hilye'de geçen sûfîlerin kimisi hüznün ve Allah korkusu ile kimisi dünya malından uzaklaşmak ve verâ ile kimisi idârî mevki ve makamlardan kendisini korumakla, kimisi az yemek, az uyumak, az konuşmak gibi riyâzetle, kimi de varlık içinde yokluğu tercih etmekle zühd tavrına içerik kazandırmışlardır. Tasavvufun oluşumu açısından zühd dönemi içinde yer alan tarihî süreci incelediğimiz için *Hilye*'de bu yönüyle öne çıkan isimleri ele alacağız. Bu dönemde dünyadan uzak duranlar bilindiği gibi *zâhid*, *âbid* ve *nâsik* diye isimlendirilmiştir.⁵⁷

Hilye'de tâbiûn döneminin öncüleri incelendiğinde, Hasan-ı Basrî, Bilal b. Sa'd, Ömer b. Abdülazîz, Amr b. Mürre, Muhammed b. Kab el-Kurazî gibi isimlerin genel anlamda sahabenin sıkı bir takipçisi oldukları görülmektedir. Onların zühd yaklaşımlarında daha çok hüznün, korku, dünya malından uzaklaşmak, riyâzet, nefis mücahedesini gibi kavramlar hâkimdir. Bu isimler genelde birbirine yakın zühd anlayışlarına sahiptir. Söz konusu zâhidlerin zühd yaklaşımlarını kronolojik bir sırayla ele almaya çalışacağız. Öncelikle Hasan-ı Basrî'nin zühde dâir görüşlerini incelemek diğer zâhidlerin hangi çizgide yer aldığını belirlemek açısından fikir verici olacaktır. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin yetiştirdiği birçok talebe olmuştur. Tâbiûnun ilk halkasında yer alan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) kendi dönemindeki zühd hayatı ile sahabenin zühdünü kıyas ederek şöyle der:

Bedir savaşına katılan yetmiş kişiye ulaştım. Çoğu zaman yünden elbiseler giyerlerdi. Onları görseniz: “Bunlar deli!” derdiniz. Onlar da sizin en hayırlılarınızı görselerdi “Bunların âhiretten nasibi olmaz!” derlerdi. Sizin kötülerinizi görselerdi: “Bunlar hesap gününe inanmıyor!” derlerdi. Öyle topluluklarla karşılaştım ki dünya onlar için ayakları altındaki topraktan bile değersizdi. Öyle topluluklarla karşılaştım ki, biri geceyi bulduğunda o

⁵⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 79-86.

⁵⁷ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 4.

günkü yiyeceğinden başka bir şeyi olmazdı. Yine de “Bunun hepsini mideme indiremem! Bir kısmını Allah rızâsı için vereyim!” der ve yiyeceğinin bir kısmını infak ederdi. Oysa belki de kendisi infakta bulunduğu kişiden daha fazla ihtiyaç sahibi olurdu.⁵⁸

Buradan hareketle Hasan-ı Basrî'nin sahabenin yaşadığı zühdü temsil etmeyi öncelediği anlaşılmaktadır. Hasan-ı Basrî'nin akranı olan muhaddis Bilal b. Sa'd (ö. 110/728) için de aynı durum söz konusudur. Bilal b. Sa'd da yaşadığı dönemle sahabe döneminin kıyasını yapmış, zühdün hakikî fonksiyonuna kendi döneminde ulaşamadığını “Zâhidiniz dünyaya yönelmiş, çalışanınız tembel, âliminiz cahil, cahiliniz de aldanmıştır”⁵⁹ sözüyle ifade etmiştir. Onun sahabeden birçoğunun zühd hayatını müşâhede etme fırsatını yakalaması bu görüşte olmasına sebep olabilir. Zira bir başka konuşmasında sahabelerin günlük hayatlarında dünya işlerini yürüttüklerinden fakat gece vakti olunca birer ruhban kesildiklerinden bahseder.⁶⁰ Dolayısıyla Bilal b. Sa'd'ın zühd anlayışına göre kişinin dünyevî meşguliyetlerini, insanlarla olan ilişkilerini devam ettirmesi, çalışma yollarını araması zâhirde olup kalbe tesir etmediği ve ibadetlerini aksatmasına sebebiyet vermediği ölçüde onun zühd hayatının bir parçasıdır. Bir başka deyişle ona göre dünya işleriyle beraber âhireti unutmamak gerçek zühddür.

Hasan-ı Basrî'nin zühd hakkındaki görüşlerinin hem kendi döneminde hem de sonraki devirlerde birçok mutasavvıfı etkilediği bilinen bir gerçektir. Hasan-ı Basrî'nin zühd ile ilgili ifadeleri ilim erbâbı için önem arz eder. Çünkü Hasan-ı Basrî, ilim, amel gibi konularda bütünleyici kişiliğiyle âlimlerin kendisine referans yaptığı bir şahsiyettir. Hasan-ı Basrî'nin *Hilye*'deki sözleri genel bir bakışla incelendiği zaman karşımıza temel bir motif çıkar: Allah korkusu ve hüznü. Allah korkusu ve hüznü, Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımında o kadar merkezî bir yerde durur ki, daha sonra çağımızdaki tasavvuf araştırmacıları Hasan-ı Basrî'nin etrafında teşekkül etmiş tasavvuf halkasını korku ve hüznü ekolü olarak isimlendirmiştir.⁶¹ Hasan-ı Basrî'nin zühd anlayışında Allah korkusu, cehennem korkusu, günah korkusu vb. önemli bir yer tutar.

Hasan-ı Basrî'nin döneminde zühdü farklı temele dayandıranlar da vardı. Fudayl b. İyâz'ın rivâyet ettiğine göre Hasan-ı Basrî'nin “İşin özü; Allah'a itaat ya da cehennem” sözünden farklı olarak İbn Sîrîn (ö. 110/729) “İşin özü; Allah'ın

⁵⁸ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l Evliyâ*, II, 134; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 549-550.

⁵⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 225; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 60.

⁶⁰ Rivâyete göre Bilal b. Sa'd “Sahabe ve tabiûnun gündüz vakti işlerinin peşinden koşup birbirlerine güldüklerini, ancak gece olunca da birer ruhban (zâhid) kesildiklerini gördüm” demiştir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 224; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 58.

⁶¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Nşr., 1998, s. 105.

rahmeti ya da cehennem” demiştir. Böylece İbn Sîrîn, Hasan-ı Basrî’nin ifadesinde bahsettiği itaatin de Allah’ın rahmeti ile kazanılabileceğini vurgulamıştır diye düşünülebilir. İbn Sîrîn’in bu sözünü tasavvufta daha sonra havf ve reca dengesi olarak değerlendirebileceğimiz anlayışın ilk nüvelerinden biri olarak görebiliriz. Kişilik olarak da Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn’in farklı olduğu, *Hilye*’deki örneklerden anlaşılmaktadır. İbn Sîrîn, Hasan-ı Basrî’ye göre daha çok şakacı⁶² ve güleçtir.⁶³ Fakat Hasan-ı Basrî’de korku ve hüzn hâkimdir. Dolayısıyla bu karakterleri ifadelerine de yansımış olabilir. Fakat bununla beraber başka bir rivâyette İbn Sîrîn hakkında “Geceleri ağlamasını, gündüzleri de gülmesini duyardık” denildiği aktarılır. Bu rivâyetten çıkarılacak sonuç ise İbn Sîrîn’in zâhiren güleç olduğu kadar bâtinen oldukça hüzn dolu olduğudur. Buradan hareketle bu iki ismin sözleri arasında herhangi bir tenâkuzun olmadığı, aynı hakikatın farklı yorumlandığı da düşünülebilir. *Hilye*’de aktarıldığına göre aynı rivâyet başka sûfiler üzerinden de gelmiştir. Mâlik b. Dînâr “Meselenin altı üstü; Allah’a itaat yahut cehennem” derken Muhammed b. Vâsî’ “Meselenin eni sonu; Allah’ın affetmesi yahut cehennem” diyerek farklı yorumlamıştır.⁶⁴ Mâlik b. Dînâr’ın bu yaklaşım biçimini hocası olan Hasan-ı Basrî’den almış olduğu düşünülebilir.

Dünya sevgisinin kalpte yer edinmesinin getirdiği sonuçlar hakkında Hasan-ı Basrî, İsrâiloğulları ile ilgili bir benzetme yapmıştır. Ona göre İsrâiloğulları’nın dünyaya olan arzuları Allah’a şirk koşmalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla Hasan-ı Basrî zühdün temel özelliği olan dünya sevgisinin kalpten çıkarılması ile tevhid arasında ilişki kurmaktadır.⁶⁵

Tâbiîn müfessirlerinden biri olmasıyla dikkat çeken Muhammed b. Kab el-Kurazî’nin (ö. 108/726) de *Hilye*’de zühd hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Kurazî, dünyanın geçici bir yurt olduğunu belirterek dünyaya karşı zühd gösterenlerin bahtlı olan kişiler olduklarını söyler. Öte yandan Muhammed b. Kab el-Kurazî, Allah’ın bir kulun iyiliğini dilediğinde ona üç haslet verdiğini ifade ederek bu hasletlerden birinin de dünyada zühd olduğunu vurgulamıştır.⁶⁶ Bu yaklaşım ile kişinin zâhid olmasını, Allah’ın bir ikramı olarak görmek gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Netice olarak ona göre zühd, insan için Allah katından verilen, vehbî olan bir haslettir.

⁶² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 275; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 90.

⁶³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 274; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 89.

⁶⁴ Ebû Nu’aym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 349; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 186.

⁶⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 156; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 594.

⁶⁶ Muhammed b. Kab el-Kurazî’nin ifadeleri şöyledir: “Allah bir kulun iyiliğini dilerse, ona üç haslet verir: Dinde anlayış, dünyada zühd ve kendi ayıplarını görme”. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 213; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 490-491.

Kûfeli hadis hafızı olarak kaynaklarda yer alan Amr b. Mürre'nin⁶⁷ (ö. 116/734[?]) zühd anlayışını ise “Âhirete yönelen kişi dünyasına zarar verir, dünyasına yönelen kişi ise âhiretine zarar verir. Sizler bâkî olana yönelerek fânî olana zarar verin!”⁶⁸ sözü özetlemektedir. Aynı söz *Hilye*'de Hz. Ömer'in dilinden de nakledilmiştir.⁶⁹ Bu durum tâbiûn âlimlerinin sahabenin zühdünü örnek aldıklarına dâir başka bir delildir.

İslam tarihinde icraat ve tutumları, zühd hayatı ile Hulefâ-i Râşidîn'e benzemesinden ötürü beşinci halife olarak anılan Ömer b. Abdülazîz'in (ö.101/720) zühd anlayışı da Hasan-ı Basrî gibi hüzn-korku çizgisindedir. Onun zühd hayatı “varlık içinde yokluk” olarak öne çıkar. Halife olduktan sonra mal varlığını beytül mâle koyup kendisi ve ailesi için az miktar ile yetinmeyi tercih etmesi dönemindeki ve sonra gelen zâhidleri hatta ehl-i kitabı da etkilemiştir. *Hilye*'de rivâyet edildiğine göre Bizans kralı onun hakkında “Kapısını kapatıp, dünya nimetlerini reddeden, yalnızlık içinde kendini ibadete veren bir rahibe değil, dünya ayaklarının altında olduğu halde onu reddeden ve bu şekilde ölüp giden kişiye hayran olurum”⁷⁰ demişti. Nitekim ölümü çok tefekkür etmesi ve takvâsıyla meşhur olan Ömer b. Abdülazîz⁷¹ “Şayet ihya edeceğim bir sünnet veya ortadan kaldıracığım bir bidat olmasaydı dünyada bir deve sağımı kadar dahi olsa kalmayı istemezdim” diyerek bu tavrını ortaya koyar.⁷²

Ömer b. Abdülazîz'in halife olmadan önceki hayatı ile halife olduktan sonraki hayatı arasında zühd yönünden farklılıklar bulunmaktadır.⁷³ *Hilye*'de nakledildiğine göre nefis murâkabesi ile kendi hayatını eleştiren Ömer b. Abdülazîz zühd yolunu benimsemesinin sebebini küçüklükten beri dünyanın nimetlerini elde etme bakımından hep ileriye heves eden bir nefse sahip olmasına bağlar. Halife olmasına yakın bir zamanda dünyanın onu tatmin etmediğini idrak eden Ömer b. Abdülazîz, nefsinin daha sonra âhirete heves ettiğini ve o aşamanın arkasından dünyadan yüz çevirdiğini ifade etmiştir.⁷⁴

Erken dönem mutasavvıfları arasında Ömer b. Abdülazîz'in zühd anlayışı ile Üveys el-Karânî'nin zühd hayatı arasında bir kıyas yapılmıştır. İsfahânî eserinde bununla ilgili bir rivâyete yer verir. Nakledildiğine göre Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830) ile Ebû Safvan (ö.215/830[?]) bu iki isim hakkında münâzara yaparlar. Dârânî'ye göre Ömer b. Abdülazîz, Veysel Karânî'ye nisbeten daha

⁶⁷ Amr b. Mürre, Muhadramûn tabakasından Şakîk b. Seleme'nin talebesi olması bakımından da ayrıca önemlidir.

⁶⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 49; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 71.

⁶⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 156; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 594.

⁷⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 290; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 170.

⁷¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 269; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 127.

⁷² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 297; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 184.

⁷³ Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fî Terâcimi's-sûfiyye*, Beyrut, Dâru's-Sadr, 1999, c. 1, s. 379-380.

⁷⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 331; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 253.

zâhid birisidir. Nitekim o dünya nimetlerine mâlik iken onları terk etmiştir. Ebû Safvan ise bu görüşe “Üveys de onlara sahip olsaydı Ömer’in yaptığını yapardı” diyerek karşı çıkmıştır. Bunun üzerine Dârânî “Deneyen kişiyi henüz denemeyen kişi gibi mi sayıyorsun? Bu konuda daha üstün olan kişi, dünya nimetleri elinden geçmiş olmasına rağmen kalbinde bunlara yer vermeyen kişidir” karşılığını vermiştir.⁷⁵ Öte yandan Dârânî gibi zühdün esasının ancak bir şeye sahip olduktan sonra ondan yüz çevirmek olarak mümkün olacağını düşünen başka zâhidler de vardır: Mâlik b. Dînâr ve Dâvûd et-Tâî gibi.

Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Cübeyr’in talebesi olarak bilinen Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) zühd anlayışı bakımından bu isimlerin çizgisini takip etmektedir. Zühd hakkında söylediği ifadelerin çoğunluğu dünya sevgisi, kalbin bu konudaki temâyülleri, hastalıkları, nefsin hevâ ve hevesi gibi konulardan oluşmaktadır. Mâlik b. Dînâr dünya sevgisi bağlamında bazı tasvirlerle de yer vermiştir. Örneğin dünyayı bir büyücüye benzeterek ondan sakınılması gerektiğine vurgu yapmıştır, çünkü ona göre dünya, âlimlerin kalplerini büyülemektedir. Başka bir yerde de kalp ile vücut arasında bir teşbih yapar. Ona göre hasta bir vücuda sahip bir kişi nasıl yemek yiyemez, bir şey içemez, uyuyamaz ve rahat edemez hale geliyorsa, aynı şekilde kalp de dünya sevgisi ile hastalandığı zaman fonksiyonlarını kaybeder ve nasihatlar ona olumlu bir tesir etmez.⁷⁶ Ayrıca Mâlik b. Dînâr’ın “Kim dünya hayatının süslerinden uzak durursa, bu kişi hevâsına galip gelmiş demektir. Kim de bâtıl, abes bir övgüyle kibirlenirse, şeytan onun kalbine girerek bir yol bulur” sözü zühd yolunun sonucunda kişinin hevâ ve hevesinden arınacağını düşündüğünü ifade eder niteliktedir. Mâlik b. Dînâr daha önce de değindiğimiz gibi ifadelerinde hüzn-korku ekseninde, azîmet vurgusu ön planda olan bir kişidir. Bu görüşü destekler nitelikte *Hilye*’de bazı rivâyetlere rastlamak mümkündür. Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) ile olan konuşmasının geçtiği rivâyet bu noktada bir örnek teşkil eder. Mâlik b. Dînâr Sâbit el-Bünânî’ye (ö. 127/744) şöyle demiştir: “Ben onlara pansuman yapıyor, cerahât ve kanı temizliyorum, sen ise onları köpürtüyorsun. Yani; sen ruhsatlardan bahsediyorsun, ben ise zorlaştırıyorum.”⁷⁷

Yine Hasan-ı Basrî’nin talebesi olan, kaynaklarda fıkıh ve hadis âlimi olarak geçen Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (ö. 131/749) zühde dâir görüşleri dikkat çekicidir. Eyyûb es-Sahtiyânî’nin zühd anlayışı haramlardan uzaklaşmak olarak kendisini göstermiştir. Dolayısıyla ona göre helallerden uzaklaşmak zühdün hakikatına zıt düşer.⁷⁸ Öte yandan Eyyûb es-Sahtiyânî, dünyada zühdün üç şekilde

⁷⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 272; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 335.

⁷⁶Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 363; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 208

⁷⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 377; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 234.

⁷⁸Bu konuda kendisinden sonraki dönemlerde yaşamış olan Süfyan b. Uyeyne de aynı görüştedir. Süfyan b. Uyeyne’ye zühdün ne olduğu sorulunca şöyle demiştir: “Allah’ın sana haram kıldığı şeylerden uzak durmandır.

gerçekleştiğini belirtir. İlki Allah indinde en yüce derece kabul edilen bir zühd anlayışı olup Allah dışında tapılan mal, put, taş ve heykel gibi şeylerden yüz çevirme şeklinde gerçekleşir. İkinci tür zühd ise Allah'ın haram olarak bildirdiği şeylerden yüz çevirme şeklindedir. Fakat üçüncü derecede zühd, Eyyüb es-Sahtiyânî'ye göre Allah'ın nazarında çirkin görülen bir zühddür. O da helal olan şeylerden uzak durmaktır.⁷⁹ Mutasavvıf müelliflerin bazıları da bu görüştedir.⁸⁰ Eyyüb es-Sahtiyânî, başka bir yerde de zühd adına kirli olmanın doğru bir davranış olmadığını, zâhid bir kimsenin güzel ve temiz kıyafetler giymesigerektiğini ifade eder. Ayrıca ona göre zühd kişinin izhâr etmemesi gereken bir özelliğidir.⁸¹ Bu durum Eyyüb es-Sahtiyânî'nin melâmete önem verdiğini ortaya koyar.

Eyyüb es-Sahtiyânî zâhid bir kimsenin zühd hayatını başkasına yük olarak gerçekleştirmesini doğru bulmamıştır. Kendi zâhidâne yaşantısını gizli tutması da buna işaret eder.⁸² Dolayısıyla ona göre esasında zühd, kişinin giydiği kıyafetler veya birtakım hallerle insanlara zühdünü izhâr etmek veya onlara yük olmak değil, aslolanbâtınen bunu başarabilmek ve insanlardan gizlemektir. Ayrıca Eyyüb es-Sahtiyânî'nin sürekli mütebessim olduğu noktasındaki rivâyetler de bunu teyid eder niteliktedir.⁸³ Öte yandan Eyyüb es-Sahtiyânî kişinin zühd hayatını gerçekleştirebilmesi ve manevî kemâle erebilmesi adına iki önemli haslete sahip olması gerektiğini vurgular. Bu iki nitelik; insanların sahip olduklarından ümidini kesmek ve onlardan gelen davranışları görmezden gelmektir.⁸⁴ Ona göre bu özelliklere sahip olmayan kişiler manevî mertebelerini tamamlayamazlar.

Zühdün mâhiyetine dâir *Hilye*'de görüşlerine en çok yer verilen isimlerden biri de Süfyân es-Sevrî'dir (ö. 161/778). Süfyân es-Sevrî zühd hayatıyla bazı zâhidlerden farklı bir çizgide yer almıştır. Onun “Dünyada zâhid olmak, kötü yemekler yiyip aba giymek değil, dünyadan yana emelleri kısa tutmaktır”⁸⁵ ifadesi zühd anlayışını büyük ölçüde yansıtır.⁸⁶ Bu konuda Ma'ruf-i Kerhî (ö. 200/815) ile görüşleri ortaktır. Ma'ruf-i Kerhî duasında uzun emelli olmaktan Allah'a sığınır ve uzul emelli olmanın hayırlı amellere engel olacağını

Zira sana helal kıldığı şeyleri zaten yapman için helal kılmıştır. Peygamberler de evlenmişler, binekler edinmişler ve yemekler yemişlerdir. Ancak Allah onlara bir şeyi yasakladığı zaman da ondan uzak durmuşlardır. Bu davranışlarından dolayı zâhid olmuşlardır.” demiştir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 297; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 556.

⁷⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 7; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 258.

⁸⁰ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016, s. 44.

⁸¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 6; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 257.

⁸² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 6-10; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 256-265.

⁸³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 8; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 261.

⁸⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 5; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 255.

⁸⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 386; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 238.

⁸⁶ Süfyân es-Sevrî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın giyim hususundaki tavrından etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 193; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 477.

düşünürdü.⁸⁷ Aynı şekilde Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) zühd-dünya sevgisi bağlamındaki düşünceleri Süfyân es-Sevrî ile benzerlik göstermektedir. Zira Fudayl b. İyâz'a göre insanların azabı hak etmeleri sahip oldukları iki özellikten kaynaklanmaktadır; biri dünya sevgisi, diğeri de uzun emelli olmaktır.⁸⁸ Bunun yanı sıra kalbin selamette olması ise ancak dünyanın her şeyinden ilgiyi kesmekle mümkündür.⁸⁹ Süfyân es-Sevrî dünyada zâhid olmanın neticesinde Allah'ın kişinin kalbine hikmeti yerleştireceğini, fasih bir dile sahip kılacağını ve dünyanın kusurlarını ona göstereceğini ifade eder.⁹⁰ Dünya sevgisinin kalpten çıkarılması gerektiğini vurgulayan Süfyân es-Sevrî, bunun da tûl-i emel sahibi olmaktan uzaklaşarak başarılabileceğinden bahseder. Nitekim dünya kalbinde yer eden bir kimse, âhîret korkusundan mahrum kalacaktır.⁹¹ Ona göre âhîret için dünyadan vazgeçmek her ikisini kazanmaya vesiledir.⁹² Onun nazarında dünya nimetlerine aldanan bir kimse kendi deyimiyle bir sineğin kanatlarının bal sürülen ekmeğe takılması gibi zarar görecektir.⁹³ Bu konuda onun akranı İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778[?]) de benzer görüşleri vardır. İbrahim b. Edhem'e bir sûfî "Kalpler neden Allah'a karşı perdelendi?" diye sorunca, İbrahim b. Edhem "Çünkü onlar Allah'ın sevmediği şeyleri sevdiler. Dünyayı sevip gurur, oyalanma ve oyun evine bağlandılar, kendisinde bitmeyen, tükenmeyen ve kesilmeyen nimetlerin olduğu ebedî hayatın hüküm sürdüğü âhîret için çalışmadılar"⁹⁴ diyerek karşılık vermiştir.

Yine aynı dönemlerde yaşayan Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) kalbi dünya sevgisiyle dolu olanlardan hayır gelmeyeceğini ifade eder.⁹⁵ Bu görüşlerin haricinde Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin "Dünya kalplere geldiği zaman, âhîret ondan göçer. Dünya kalpte olduğu zaman âhîret gelip onu sıkıştırmaz. Çünkü dünya alçak, âhîret ise üstündür"⁹⁶ sözü de bu meyanda örnek olarak verilebilir.

Süfyân es-Sevrî dünyada zâhid olmanın nefsin arzularına uymama yolundan geçilerek elde edilebileceğini düşünür.⁹⁷ Ayrıca insanların gözünden makam-mevki bakımından düşmeyi de zühdün bir esası saymaktadır.⁹⁸ Süfyân es-Sevrî'ye "Parası olan biri zâhid olabilir mi?" diye sorulunca "Musîbete mâruz kaldığında sabredip, rızık verildiğinde ise şükrediyorsa olabilir" demiştir.⁹⁹ Buna

⁸⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 364; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 531.

⁸⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 99; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 233.

⁸⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 91; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 216.

⁹⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 389; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 245.

⁹¹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 79; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 415.

⁹²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 35; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 322.

⁹³Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 55; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 363.

⁹⁴Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 12; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 85.

⁹⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 127; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 315.

⁹⁶Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 260; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 305.

⁹⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 69; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 393.

⁹⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 16; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 280.

⁹⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 387; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 241.

göre bazı sûfilerin zühd anlayışının aksine Süfyân es-Sevrî'nin dünya malının zühd hayatına bir engel teşkil ettiğini düşünmediği ortaya çıkmaktadır. Onun yaşantısında da bunun izlerini görmek mümkündür. Kendisi halktan tecrit etmemiş ve ticâretle meşgul olarak geçimini sağlamaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra ilim meclislerinde devamlı olarak talebeler yetiştirmiştir.¹⁰⁰ Süfyân b. Uyeyne'nin (ö.198/814) de aynı görüşlere sahip olması dikkat çeker. Süfyân b. Uyeyne'nin “Kişiyi musîbet sabırdan, nimet de şükürden alıkoymuyorsa zâhid biri demektir. Zarûrî ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak, dünya sevgisinden değildir”¹⁰¹ diye geçen ifadesi buna işaret eder. Bu iki zâhid ismin görüşleri incelendiğinde zâhid olmanın bir şartının da elindeki nimetlerin şükürünü edâ etmek ve karşılaşılan musîbetlerde sabır göstermek olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle şükretmeksizin elde tutulan bir dünya malı, kişinin zühd hayatında bir engel kabul edilir. Süfyân es-Sevrî gibi Süfyân b. Uyeyne'ye göre de dünya geçimini elde etmek için çalışmak, para kazanmak, ticâretle uğraşmak kişinin zühdüne zarar vermez. Aksi takdirde zâhid olduğunu, dünya meşguliyetlerinden soyutlandığını izhâr edip kalbi dünya sevgisi ile dolu olanlar zühdü temsil edemezler.¹⁰²

Süfyân b. Uyeyne, zühdün Allah'ın helal saydıklarında olamayacağını ancak Allah'ın haram kıldığı şeylerden uzak durmakla gerçekleşeceği görüşünü savunmuştur. Burada helallerden kasıt; evlenmek, yemek yemek, binekler edinmek vb. gibi eylemlerdir. Süfyân b. Uyeyne bu görüşünü Hz. Peygamber ve sahabîlerinin yaşam biçimlerine bakarak temellendirdiğini açıklamıştır. Hz. Peygamber ve sahabîleri zühdü derinden yaşamalarının yanında helaller çerçevesinde dünyadan faydalanmışlardır. Süfyân b. Uyeyne'ye göre onlar bu tavırlarından ötürü zâhid olmuşlardır.¹⁰³ Dolayısıyla Süfyân b. Uyeyne'nin helallerde zühdün faziletine dâir görüş bildirenlerin aksine haramlarda zühdü doğru bulduğu söylenebilir.¹⁰⁴ Daha önce Eyyûb es-Sahtiyânî'nin de aynı görüşü paylaştığını zikretmiştik. Fakat bazı mutasavvıflar bunun tam tersini düşünmektedirler. Nitekim tasavvuf klasiklerinde de geçtiği gibi sûfilere göre

¹⁰⁰ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 44-45.

¹⁰¹ Ahmed b. Ebû'l Havârî'nin (ö. 246/860) nakletmesiyle rivâyetin tamamı şöyledir: Süfyân b. Uyeyne'ye “Ey Ebû Muhammed! Dünyada zâhid olmak ne demektir?” diye sorduğumda “Allah kendisine bir nimet verdiğinde şükrediyorsa, bir musîbet verdiğinde ise buna sabrediyorsa zâhid kişi işte odur” dedi. Ona “Ey Ebû Muhammed! Nimet verildiğinde şükrediyor, musîbete maruz kaldığında sabrediyor, ama verilen nimeti hala elinde tutuyorsa nasıl zâhid olabilir ki?” dediğimde “Sus! Kişiyi musîbet sabırdan, nimet de şükürden alıkoymuyorsa zâhid biri demektir” karşılığını verdi. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 273; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 498.

¹⁰² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 282; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 522.

¹⁰³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 297; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 556.

¹⁰⁴ Ebû Hafs'ın “Zühd ancak helalde olur” sözü bu anlamda örnek teşkil eder. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 221; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 252.

haramı terk etmek avamın zühdü, helal şeylerde ise ihtiyacın dışındakileri terk, havassın zühdüdür.¹⁰⁵

Süfyân b. Uyeyne'ye göre dünya sevgisinin alâmeti, kişinin dünyada kalma arzusu ile doğru orantılıdır. Başka bir ifadeyle bir kimse dünyada kalmak istiyorsa bu durum kalbinin dünya sevgisi ile dolu olduğuna bir işarettir. İkinci bir alâmet ise kişinin dünya nimetlerine yönelik sonu gelmeyen ve ancak ölümle bitecek olan bir hırs içinde olmasıdır. Bu görüşünün dayanağı olarak Süfyân b. Uyeyne Bakara sûresindeki “*Deki: Eğer (iddia ettiğiniz gibi) Allah katındaki âhiret yurdu(cennet) diğer insanlar için değil de, yalnız sizinse ve doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temennî edin!*” ayeti ve akabinde “*Andolsun, sen onların, yaşamaya, bütün insanlardan; hatta Allah’a ortak koşanlardan bile daha düşkün olduklarını görürsün*” (Bakara, 94-96) âyetini göstermiştir. Nitekim ona göre ölümden hoşlanmamak dünyaya rağbet etmekten kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶

Süfyân b. Uyeyne, “Zühd olmadan ibadet, fıkıh olmadan zühd, sabır olmadan da fıkıh olmaz” diyerek üç kavram arasında bir geçişlilikten söz etmiştir.¹⁰⁷ Özellikle sabır hususuna değinen Süfyân b. Uyeyne sabır olmadan fıkıhın tahakkuk edemeyeceğini, dolayısıyla da fıkıh olmadan da zühdün olamayacağını ifade eder. Zira ona göre zühd olmadan da ibadetin özü hakkıyla gerçekleşmez. Bu yaklaşım “şeriat-hakikat” geçişlerini hatırlatmaktadır. Mutasavvıf müellifler de bu yönde fikir beyân etmiştir. Nitekim şeriat ve hakikat mutasavvıflara göre birbirinden ayrılmayan ilimlerdir.¹⁰⁸

İbrahim b. Edhem tasavvuf kaynaklarında zühd kavramına dâir mertebelerin tasnifini ilk defa gerçekleştiren sûfi olarak bilinir. Ona göre zühd üç şekilde gerçekleşmektedir; farz olan zühd, fazilet olan zühd ve selâmet olan zühd. Farz olan zühd, haramlardan uzak durmakla gerçekleşirken ondan daha faziletli olan zühd ise helal olan şeylerden-nimetlerden- uzak durmakla olur. Selâmet olan zühd ise şüpheli şeyleri terk etmekle mümkündür.¹⁰⁹ Böylece *Hilye*'deki veriler kıyas edildiği takdirde İbrahim b. Edhem'in Eyyûb es-Sahtiyânî ve Süfyân b. Uyeyne'den farklı bir zühd anlayışı çizgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu isimler helallerde zühdün olamayacağını ifade etmişlerdi.¹¹⁰ Ayrıca *Hilye*'de geçen bazı rivâyetlere bakıldığında İbrahim b. Edhem'in fütüvvet eksenli bir zühd anlayışına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Ona göre bir kişi

¹⁰⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 222; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, çev., Süleyman Uludağ, s. 256-257

¹⁰⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 306; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 579.

¹⁰⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 302; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 569.

¹⁰⁸ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016, s. 25-26; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 23-24.

¹⁰⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 25; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 112.

¹¹⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 297; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 556.; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 7; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 258.

ibadetlerinin hakkını ancak bu ibadetleri yerine getirirken başkalarına muhtaç olmadan verebilir.¹¹¹ Fütüvvetin bir gereği olan kimseye yük olmamak deyimi burada bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin talebesi olarak bilinen ve daha sonra uzlet hayatıyla dikkat çeken Dâvûd et-Tâî'nin zühde dâir sözlerinden onun fütüvvet merkezli bir zühhd anlayışına sahip olduğu görülür. Onun uzlet hayatını tercih etmesinin sebebi “Dünyada zâhid olan ve âhirete yönelenlerin bir özelliği de, kendileri gibi bir yönelişin içinde olmayan arkadaşlarından uzak durmalarıdır”¹¹² sözünden anlaşılabilir. Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781[?]), Mâlik b. Dînâr ile zühhd konusunda aynı görüşe sahiptir. Nitekim kendisini ziyaret edenlerin ona zâhid demelerine mukabil “Zâhid olan kişi dünyalıklara sahipken onları terk edendir”¹¹³ demesi buna işaret eder. Mâlik b. Dînâr da yine *Hilye*'de geçtiği üzere aynı beyanlarda bulunmuş, dünya nimetlerine sahip olunmadan gerçek anlamda zâhid olunamayacağına değinmiştir.¹¹⁴ Dâvûdet-Tâî'nin dünya meşguliyetlerini terk edip, kendisini halktan tecrid etmesi kendi deyimiyle, dünyayı bir “yas yeri” görmesinden ileri gelmektedir. Nitekim ona bir kişi “Neden sakallarını düzeltmiyorsun?” diye sorunca “Dünya, matem yeridir.” diye cevap vermiştir.¹¹⁵ Dâvûd et-Tâî'nin nazarında dünya hüzünden başka bir şey ifade etmediği için dünyada kendine değer vermek de anlamsızdır. Dolayısıyla Dâvûd et-Tâî, Hasan-ı Basrî çizgisinde bir yaklaşıma sahiptir.

Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) da Kûfe'de Bekkâin diye bilinen sûfî grubuna dâhil olmasından ötürü bu grubun en belirgin özelliklerini kendi görüşlerinde yansıtmıştır.¹¹⁶ Hüzün ve korku çizgisinde öne çıkan Fudayl b. İyâz, zühdü ve takvâsıyla ünlenmiştir. Nitekim bu konuda şöyle der:

Kişi sağlıklı olduğu sürece korku, ümitten daha üstündür. Ancak kişinin ölüm anı gelip çattığı zaman ise, ümit korkudan daha üstün olur. Sağlıklıyken şayet iyi biri ise, ölüm anında ümidi büyük, zannı da iyi olur. Ancak sağlıklıyken kötü biri ise, ölüm anında zannı kötü ve ümidi de az olur.¹¹⁷

¹¹¹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 13; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 86.

¹¹²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 344; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 625.

¹¹³Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 344; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 625.

¹¹⁴Mekkî bu konuyu şöyle açıklar: “Sahip olmadığınız şeyler hakkında zühhd sahibi olmanız doğru değildir. Zaten olmayan bir şey hakkında zühhd de geçersizdir. Çünkü onun hakkında tasarrufta bulunamazsınız. Belki elinizde olsaydı kalbiniz değişecekti.” Bkz. Mekkî, *Kütü'l-Kulûb* naklen aktaran Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, İstanbul, Klasik Yay., 2017, 43.

¹¹⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 339; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 613.

¹¹⁶Osman Türer, “Fudayl b. İyâz”, *DİA*, 1996, XIII, 208-209.

¹¹⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 88; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 210.

Fudayl b. İyâz’a göre dünyada zâhid olmanın yolu kanaatkâr olmaktan geçer. Kanaatkâr olmanın da gerçekzenginlik olduğunu ifade ederek “Bütün hayırlar bir evde toplanmış ve anahtarları da dünyada zühd kılınmıştır” demiştir.¹¹⁸ Başka bir ifadeyle, Fudayl b. İyâz, Süfyân b. Uyeyne gibi kişininâhirete olan sevgisi nisbetinde dünyaya karşı zâhid olacağını düşünmektedir.¹¹⁹ Öte yandan Fudayl b. İyâz, kalp ve amellerin ıslahı ile kişinin arzu ve ihtiyaçlarının karşılanmasını dünyada zâhid olma şartına bağlar.¹²⁰

Fudayl b. İyâz başka bir yerde zühd ile melâmet kavramı arasında bir ilişki kurmuştur. Ona göre insanlar arasında gerçek zühd, kişinin başkaları tarafından övülmekten hoşnut olmaması ve onların kınamasına ehemmiyet vermemesi olarak tezâhür eder.¹²¹ Bazı modern araştırmacılar Fudayl b. İyâz’ın melâmet kavramı hakkında ilk söz söyleyenlerden olduğunu ifade eder.¹²² Kendisinin Horasan’ın ilk büyük sûfilerinden biri olmasından ötürü, onun Horasan’daki diğer sûfileri melâmet konusunda etkilediği düşünülebilir.

Kaynaklarda İbrahim b. Edhem’in müridi olarak geçen Şakîk-i Belhî’nin (ö. 194/810) önceleri zengin bir tüccâr olarak geçimini sağladığı bilinmektedir.¹²³ Daha sonra bir papazın rızık konusundaki sözünden etkilenecek zühd yoluna sülûk etmiştir. *Hilye*’de geniş olarak menkıbeleri aktarılan Şakîk-i Belhî zühd anlayışında onu etkileyen ismin Abdülazîz b. Ebû Revvâd¹²⁴ (ö. 159/776) olduğunu ifade etmiştir. Zühd hayatının ilk yirmi yılında yün elbise giyip, riyâzet yaptığını ifade eden Şakîk-i Belhî, Abdülazîz b. Ebû Revvâd ile karşılaştığında bazı düşüncelerinin değiştiğini ifade etmiştir. Abdülazîz b. Revvâd’ın “Ey Şakîk! Mesele, arpa yemekte ve yün elbise giymekte değildir. İşin aslı, Allah’ı bilmen, ona kulluk etmen ve ortak koşmamandır. İkincisi de Allah’tan razı olmaktır. Üçüncüsü, Allah’ın elindekine, yaratılmışların elindekinden daha çok güvenmendir”¹²⁵ sözünden etkilendiğini ifade etmiştir.¹²⁶

Şakîk-i Belhî’nin manevî mertebeleri hiyerarşik olarak sıralaması sûfiler arasında ilk girişimlerden biri sayılabilir.¹²⁷ Kendisi zühd yoluna girmek

¹¹⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 91; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 216; Sülemî, *Tabakâtü’s-süfîyye*, nşr. Nüreddin Şerîbe, Kâhire, Mektebetü’l-Hancî, 1986, s.13

¹¹⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 89; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 211.

¹²⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 109; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 256.

¹²¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 87; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 208.

¹²² Osman Türer, “Fudayl b. İyâz”, *DİA*, 1996, XIII, 208-209.

¹²³ Ali Bolat, “Şakîk-i Belhî”, *DİA*, 2010, XXXVIII, 305-306; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 150.

¹²⁴ Abdülazîz b. Ebû Revvâd, Süfyân es-Sevrî’nin hocası olarak kaynaklarda geçmektedir. Tasavvuf anlayışında sabır ve rıza ve teslimiyet kavramları ön plana çıkmıştır. Öte yandan hadis ilminde de güvenilir bir râvî olarak bilinir. Bkz. Mustafa Bilgin, “Abdülazîz b. Ebû Revvâd”, *DİA*, 189-190.

¹²⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 151.

¹²⁶ Şakîk-i Belhî’nin biyografisi, düşünceleri ve eseri hakkında Türkçedeki en önemli çalışma için bkz. M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-İbâdât’ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sy. 45, s. 155-190.

¹²⁷ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 55.

isteyenlerin bazı aşamalardan geçmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu aşamalı yolun “yedi kapı”dan oluştuğunu ifade etmiş, soyut bir kavram olan zühde ulaşabilmek adına başvurulacak halleri kapı gibi somut bir kavram üzerinden anlatmıştır. Buna göre bu kapılardan sırasıyla geçemeyen bir kimsenin zâhid olma yolunu tamamlaması düşünülemez. Bu kapıların özelliği ise tasavvufta haller-makamlar bahsi içerisinde ele alınan kavramlar olmasıdır.

Şakîk-i Belhî’ye göre bu kapılardan ilki “açlığa sabır” olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat sabırdan kasıt mecbur olmaksızın memnuniyet içerisinde olmaktır. Aynı zamanda içinde korku duygusu olmayan “rıza halinde bir sabır”dır. İkinci kapı musibetlere karşı sabrı temsil eder. Bu sabır ise içinde hüznü barındırmayan, “saadet hali ile tezâhür eden bir sabır”dır. Üçüncüsü ise “uzunca tutulan oruçlara sabır”dır. Bu kapıya ulaşan bir kimseden içinde bulunduğu açlık halini insanlara yansıtmaması ve onlara henüz yeni yemek yiyen bir kimsenin hilmisiyle yaklaşması beklenir. Dördüncü kapıda “zillet haline karşı sabır” kendisini göstermektedir. Şakîk-i Belhî yukarıda belirtildiği gibi zilletin de gönül hoşnutluğuyla karşılanmasının gerektiğini düşünür. Beşinci kapıda ise öfke değil, rıza gösterilen “yokluğa karşı sabır” gelmektedir. Altıncı ve yedinci kapıda ise kişinin midesine ve sırtına koyduğu şeylerin nereden geldiği, kendisine neler getirecekleri hususunda tefekkür etmesi gereklidir. Netice olarak Şakîk-i Belhî’ye göre bir kimse bu yedi kapıdan gereği gibi geçebilirse, Allah’ın en büyük ikramına mazhar olarak zâhidlerin yolunun yolcusu sayılır.¹²⁸

Açlık, riyâzet ve gece ibadetini önceleyen bir anlayışa sahip olarak anılan Şam sûfilerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), zühdün başlangıcının verâ olduğunu, rızânın başlangıcının ise kanaat olduğunu belirterek zühd ve rızâyı aynı cümlede zikretmiştir. Bunun yanı sıra ona göre kişinin zühdün sonunda ulaştığı hedef tevekküldür. Başka bir deyişle zâhidlerin ilk sahip oldukları hal verâ olurken ulaştıkları son nokta tevekkül olmaktadır. Dolayısıyla Dârânî’nin Şakîk-i Belhî’de olduğu gibi zühd kavramını haller ve makamlar bahsiyle ilişkili olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Ebû Süleyman ed-Dârânî başka bir rivâyette rıza, verâ ve zühdü yine birlikte zikretmiştir. Ona göre rıza, verâ ve zühd her biri ayrı bir kavram olup sınırları yoktur. Kendisinin de bunların sadece bir bölümünü bildiğini ifade etmiştir. Buna göre rızânın üst sınırına ulaşmanın yolu kişinin her şeye rıza göstermesinden geçmektedir. Verânın üst sınırına ulaşmak ise her şeyden sakınmakla ilgilidir. Her şeye karşı zâhid davranan kişi de zühdün üst sınırına ulaşmış olur.¹²⁹ Onun *Hilye*’de geçen başka bir sözünden çıkarımda bulunarak, zühdün üst sınırına

¹²⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 152.

¹²⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 256-258; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 296-301.

ulaşan bir kimsenin temel özellikleri hakkında bilgilere ulaşılabilir. Nitekim söz konusu olan rivâyette Dârânî, gerçek zâhid hakkında “dünyayı ne yerer, ne över, ne de ona dönüp bakar” diye bahseder. Aynı şekilde gerçek bir zâhid dünyalıklar kendisine yöneldiği zaman sevinmez, dönüp gittiği zaman da buna üzülmez.¹³⁰ Bu durum Ebû Bekir eş-Şiblî’nin (ö. 334/945) zühd anlayışını hatırlatmaktadır.¹³¹

Ebû Süleyman ed-Dârânî Şam bölgesinde yaşamış bir sûfi olmasının yanı sıra Irak bölgesinde de bir dönem bulunmuştur. Ebû Süleyman ed-Dârânî bir süre bulunduğunu zikrettiği Irak’ta zühdün mâhiyeti hakkında konuşanların temel görüşlerini şöyle aktarır:

Irak’ta iken zühd konusunda insanlar ihtilafa düştüler. Bazıları “Zühd, insanlarla görüşmemektir” dedi. Bazıları “Zühd, nefsi arzulardan uzak durmaktır” dedi. Bazıları da “Zühd, tokluktan uzak durmaktır” dedi. Hepsinin de sözleri birbirine pek yakın, ancak bana göre zühd, seni Allah’a kulluktan alıkoyacak her şeyden uzak durmaktır.¹³²

Görüldüğü üzere Ebû Süleyman ed-Dârânî, zühdün sadece nefsin hevâ ve hevesine karşı koymak, açlık, riyâzet veya inzivâyâ çekilmek gibi eylemlerle elde edilebileceği fikrini uygun görmemiş; zühdü küllî bir kâide ile Allah’a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek olarak ifade etmiştir. Böyle bir görüşe Ebû Bekir eş-Şiblî’de de rastlanılır. Şiblî zühdü Allah’tan başka her şeyden gönlü çekmek olarak târif eder.¹³³ Bunun yanı sıra Dârânî’ye göre kişi güzel kıyafetler giydiği halde içinde hevâ taşımıyorsa ona zâhid denilebilir. Fakat yine Dârânî’ye göre bir kimse zâhid olduğunu üç dirhemlik aba ile gösterip buna karşın içinde nefsânî bir arzu taşıyorsa burada zühdün hakikatından bahsedilemez. Zira ona göre aba giymek zâhidlerin bir alâmeti olduğundan bunu ancak kalbinde dünya sevgisine dâir bir temâyül olmayanlar giyebilir. Öte yandan Dârânî, aslolanın kişinin zühdünü gizlemesi olduğunu söyler. Bu nedenle zâhidlerin insanlar içinde aba giymekten ziyâde zühdünü gizleyecek şeyleri giymelerinin onlar adına daha hayırlı olacağı kanaatinde dir.

Ebû Süleyman ed-Dârânî’nin kısa emelli olarak zühde yaklaşmayı, ümitsizlik ve hırsı kendinden uzak tutmayı, sağlam bir tevekkülü tavsiye etmesi, Süfyân es-

¹³⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 266; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 320.

¹³¹Ebû Bekir eş-Şiblî’ye göre zühdün imkânı olmadığı gibi zühde sarılmak bir gafletten ibarettir. Bu durum zühdün değer verilen şeylerden uzaklaşma anlamı taşımasından ileri gelir. Ona göre dünya değersiz olduğu için zühdden bahsetmek de bir mana ifade etmez. Başka bir açıdan bakıldığında da insan dünyanın sahibi olmadığından zühd yine mümkün değildir. Bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 43.

¹³²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 258; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 301.

¹³³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru’s-Şa’b, 1989, s. 221; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 255

Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne ile aynı görüşü paylaştığına işaret eder. Nitekim Dârânî'ye göre kısa emelli olmaktan daha iyi bir zühd yoktur.¹³⁴

Sonuç olarak ilk dönemlerde zühd hayatını benimseyenlerin tavırlarının daha çok Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımındaki gibi Allah korkusu ve hüzn odaklı olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu durum onun tedrisinden geçen talebelerinin etkisinden de kaynaklanmaktadır. Bazı zâhidler ise zühdü haller-makamlar şeklinde aşamalarla açıklamıştır. Öte yandan ilerleyen dönemlerde zühd; tevekkül, rızâ, sabır, melâmet, fütüvvet gibi kavramlarla da yakından ilgili bir terim olmuştur. Dolayısıyla zühdün tasavvufi kavramların bir üst başlığı gibi yorumlandığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra söz konusu olan zâhidler arasında zühd tavrı ile ilgili ayrıştıkları noktalar tespit edildiğinde bu durumun tasavvufun kendi içindeki çeşitlilikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

2.1.1. İdârî görevlerden kaçınma

Tasavvuf tarihinde zühdün en sık karşılaşılan tezahürlerinden biri de zâhidlerin idârî mevkilere, kadılık gibi adlî görevlere gelmekten kaçınma eğilimleri olmuştur. Bunun yanı sıra zühd hayatını benimsemiş olanlar sadece bu görevleri reddetmekle kalmamış, yöneticilerden de uzak kalmayı tercih etmişlerdir. Bazı sûfiler ise idârecilerden korkmadan, onları yanlış yaptıkları icraatlar konusunda îkâz etmekle şöhrat bulmuşlardır. Bu hususla ilgili tabakât kitaplarının çoğunda sûfilerden örnekler bulmak mümkündür. Ancak özellikle *Hilyetü'l-evliyâ*, zühdü benimsemiş olanların sosyal sorumluluk konusunda hassas olmalarının sebeplerini, sonuçlarını tafsilatlı bir şekilde inceleme imkânı sunmaktadır. Nitekim *Hilye*, tâbiûn döneminden önce bu konudaki hassasiyeti gösteren veriler ihtivâ eder. Bu veriler ışığında diğer tabakalardaki zâhidlerin aynı çizgiyi takip edip etmediklerini kıyaslama imkânı olabilir.

Genel anlamda tasavvuf tarihine bakıldığında sûfilerin idârecilerden uzak kalma eğiliminde oldukları görülür. Bunun ilk örneklerine tâbiûndan önce sahabe devrinde rastlanılmaktadır. Sahâbilerden bazıları idârî makamların zühde zarar verdiği görüşündeydi. Örneğin Hz. Ebûbekir'e Bedir ashâbını vâli olarak görevlendirmemesinin sebebi sorulduğunda, “Ben onların ne kadar değerli olduklarını biliyorum, dünya işleriyle onları kirletmek istemem”¹³⁵ diyerek karşılık vermesi buna işarettir. Fakat kendisinin halife olması fedakârlığının bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Öte yandan Mikdâd b. Esved (ö. 33/653) açısından da aynı durum geçerlidir. Rasûlullah'ın onu yöneticilik konusunda muhayyer bırakması sonucunda idârecilik görevini terk etmeyi uygun görmüştür.

¹³⁴Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 260, 266, 270; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 306, 320, 329.

¹³⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 37; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 62.

Bunun sebebi olarak da kalbinin olumsuz etkilenmeye başlamasını ve insanlardan daha üstün olduğu fikrine kapılma tehlikesini göstermiştir.¹³⁶

Erken dönem zâhidleri neden idârî görevlerden kaçınmışlardı? Bu sorunun cevabını almak için zühdün temel karakteristik özelliklerini incelemek gerekir. Nitekim idârî görevlerden ve yöneticilerden uzak duran zâhidler buna sebep olarak, şöhretten uzak durmak, kul hakkına girmemek, zulme ortak olmamak gibi bazı kriterleri gözettiklerini ifade etmişlerdir. İdârî görevler arasında bürokrasinin çeşitli alanlarında olduğu gibi kadılık, vâililik, vergi memurluğu vb. farklı vazîfeler sıralanabilir. Dolayısıyla İslam'ın erken dönemlerinde ilk iki asırda sûfiler arasında bu tür görevlerden kaçınma zühdün en önemli göstergelerinden biri olmuştur. *Hilye*'de de bununla ilgili pek çok örnek bulunmaktadır.

Sahabîlerin uygulamalarının benzerlerini tâbiûn döneminde de görmek mümkündür. Söz gelimi Hasan-ı Basrî'nin Emevî hilâfeti zamanında¹³⁷ devlet yöneticilerini eleştirmiş olması ve yapılan yanlışlar konusunda onları uyarması bu anlamda önemli bir bilgidir.¹³⁸ Nitekim Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), zâlim lakaplı Haccâc b. Yusuf'u (ö. 95/714) Allah'tan korkması adına uyarmış¹³⁹, Irak'a vâli olarak tayin edilen Ömer b. Hubeyre'ye (ö. 110/728) de aynı şekilde takvâ konusunda nasihatlerde bulunmuştu.¹⁴⁰ Fakat Hasan-ı Basrî'nin bu tutumu devlete karşı bir isyan eğilimi olduğu anlamına gelmemektedir. Zira kaynaklarda da yer aldığı üzere Hasan-ı Basrî ve talebeleri yönetime karşı isyan çıkartmak isteyen İbn Eş'as'ın (ö. 82/700) kendilerine destek olma talebini geri çevirmiş ve zâlim yöneticilere karşı savaş değil sabır içinde olunması gerektiğini ifade etmişti.¹⁴¹

Hasan-ı Basrî'nin zühd anlayışının takipçileri olarak kabul edilen Yezid b. Ebân Rakkâşî (ö. 101/729), Muhammed b. Vâsî' (ö. 127/744), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), Ferkad es-Sebehî (ö. 132/749)¹⁴², Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) ve Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781) de idârî makamlardan uzak duran isimlerdir. Mâlik b. Dînâr'ın da hocası gibi idârecileri korkusuzca uyardığı ve onlara nasihatlerde bulunduğu kaydedilir.¹⁴³ Onun Horasan vâlisi Mühelleb b. Ebû Sufre'yi (ö.

¹³⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 174-175; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 175.

¹³⁷ Sûfilerin yönetimden uzak durmalarının altında yatan sebeplerden biri de Emevî Devleti'nin zühde aykırı olarak tezâhür eden bazı tavırları olabilir. Nitekim dünyevî değerleri ön plana alan bazı uygulamalar sûfilerin Emevî yönetimini eleştirmelerine neden olmuştur. Daha fazla bilgi için bkz. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, s. 45.

¹³⁸ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 22.

¹³⁹ Esasında bu tavrı, Hz. Peygamber'in meşhur bir hadisinde dile getirilen ilkeyi hatırlatır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cihadın en faziletlisi zâlim yöneticiye karşı hakkı söylemektir." Bkz. Ebû Dâvûd, Melâhim 17; Tirmizî, Fiten 13; Nesâî, Bey'at 37; İbn Mâce, Fiten 20; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 88; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 174-175.

¹⁴⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 149; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 579-580.

¹⁴¹ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 22.

¹⁴² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 46; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 309.

¹⁴³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 385; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 248.

82/702) ve Bilâl b. Ebû Bürde'yi (ö.131/748[?]) ikâz etmesi bu meyanda örnek teşkil etmektedir.¹⁴⁴ Buna göre Hasan-ı Basrî'nin hem kendi döneminde hem de sonraki tabakalardaki sûfilere idârî görev veya yöneticilerle ilgili tavrıyla etkilediği anlaşılmaktadır.¹⁴⁵

Hasan-ı Basrî'nin akabinde bazı tâbiûn âlimleri şer'î ilimler konusunda ne kadar ehliyetli olsalar da kadılık makamına gelmekten imtinâ etmişlerdir. Bu durumla ilgili *Hilye*'de kadılık ehliyetine sahip olduğu halde bu görevden özellikle kaçınanlara vurgu yapılmıştır.¹⁴⁶ Kendisine kadılık teklif edilmesine rağmen bu görevden muaf tutulmak isteyen isimler İbrahim b. Ebû Able, Muhammed b. Vâsî'¹⁴⁷, Ebû Kılâbe el-Cermî, Meymûn b. Mihrân, İbnü'l-Mu'temir gibi zühd hayatıyla ön plana çıkan tâbiûnâlimleridir. İbrahim b. Ebû Able (ö 151/769[?]), Hişam b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) kendisine teklif ettiği Mısır'ın vergi işlerinden sorumlu olma görevini reddetmiş ve Hişam b. Abdülmelik'in hiddeti karşısında *"Doğrusu biz sorumluluğu (emaneti) göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklemekten çekinmişlerdir"* (Ahzâb: 72) âyetini okuyarak bu konuda zorla görevlendirme yapmamasını rica etmişti.¹⁴⁸ Öte yandan Muhammed b. Vâsî' de ailesinin geçim sıkıntısı çekmesine rağmen kendisine yapılan kadılık teklifini kabul etmemişti. Ayrıca vâlilerden ödül almayı da uygun görmediği gibi vâlilerden hediye kabul edenleri de eleştirirdi. Muhammed b. Vâsî' *"Açlıktan kamış çiğnemek ve toprak yemek, sultana yakın durmaktan daha hayırlıdır"*¹⁴⁹ diyerek bu konudaki hassasiyetini dile getirmiştir. Aynı şekilde Ebû Kılâbe el-Cermî'nin (ö.104/722) kadılık konusunda devrinde en önde olmasına rağmen kadılık yapmaktan uzak durduğu belirtilmiştir. Nitekim ona kadılık teklifi mevzû bahis olduğunda Şam'a kaçmıştı.¹⁵⁰ Yine aynı dönemlerde yaşayan Eyyûb es-Sahtiyânî (ö.131/749),¹⁵¹ Şumayt b. Aclân (ö. 100/718[?]),¹⁵² Yunus b. Ubeyd (ö.139/756)¹⁵³ de bu konuda hassasiyetleri ile öne çıkmıştır. İbnü'l-Mu'temir (ö. 132/750) de İbn Hubeyre'nin kadılık teklifini reddettiği için bir ay hapse konulmuştu.¹⁵⁴

¹⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 379-380; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 239.

¹⁴⁵ Hasan-ı Basrî Emevî yönetimine olan muhalif tutumuyla ön planda bir isim olarak görülmüştür. Kendisinden sonra da bu hal takipçilerinde süregelmiştir. Bu konuyla ilgili bkz. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 45.

¹⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 285; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 102.

¹⁴⁷ Muhammed b. Vâsî' sahabi ve tâbiûn ehlinde birçok zevâtan istifade etmiş olmasıyla ve tasavvufu önemli bir kavram olan müşâhede makamını açıklamasıyla dikkat çeken bir isimdir. Bkz. Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdülhâdî Kandîl, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 301; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev., Süleyman Uludağ, 158.

¹⁴⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 244; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 91-92.

¹⁴⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 352; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 192-195.

¹⁵⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 285; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 102.

¹⁵¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 6; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 256.

¹⁵² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 128; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 394.

¹⁵³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 21; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 280-281.

¹⁵⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 42; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 516.

Daha önceki dönemlerde İbrahim b. Yezid en-Nehâî (ö. 92/710-11)¹⁵⁵ ve Yezid b. Mersed (ö. 96/715[?])¹⁵⁶ gibi zâhidler de kendilerini hasta veya aklını yitirmiş bir kişi gibi gösterme metoduyla yöneticilerden uzak durmuşlardır. Hammâd b. Seleme (ö. 167/784)¹⁵⁷, Mekhûl b. Ebû Müslim¹⁵⁸ (ö. 112/730)¹⁵⁹ Mis'ar b. Kidâm (ö.155/772)¹⁶⁰ da yöneticilik ve kadılık görevinden kaçınan diğer isimlerdir. *Hiyye*'de yöneticilere nasihat etmek amacıyla iletişim içinde olduğu aktarılan zahidler de vardır. Fakat bu durum idârî görev alma isteğinin dışında bir tutumu yansıtmaktaydı. Nitekim Recâ b. Hayve (ö. 100/718[?]) kendi döneminde halifelere nasihatte bulunmasıyla diğer zâhidlerden farklı bir konumda karşımıza çıkmış olmasına rağmen idârecilikten kendisini uzak tutmuştur.¹⁶¹

Bunun yanı sıra bazı zâhidler de kadılık ve yöneticilik sıfatlarıyla temeyyüz etmişlerdir. Onlardan biri de Kâdî Şüreyh'dir (ö. 80/699). Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin iltifatını kazanmış biri olan Kâdî Şüreyh yüksek içtîhâdî seviyesiyle dikkat çekmiştir.¹⁶² İyâs b. Muâviye (ö.122/740[?]) de kadılık makamında olan diğer bir zâhid idi. Fakat kadılık yapmaktan hoşnut olmadığı ifadelerinden anlaşılmaktadır.¹⁶³ İdârî makamlar hakkındaki hassasiyeti ile dikkat çeken Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735), Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) ile aynı dönemde yaşamış bir tâbiûn âlimiydi. Meymûn b. Mihrân'a kadılık ve vergi memurluğu gibi resmi görevler vermek isteyen Ömer b. Abdülazîz'e gücünün yetmeyeceği bu işten muaf tutulmasını rica etti. Fakat Ömer b. Abdülazîz "Bil ki insanlar kendilerine zor gelen her işten kaçacak olsalardı ne din, ne de dünya işleri kâim olmazdı"¹⁶⁴ diyerek karşılık vermiştir. Bunun üzerine Meymûn b. Mihrân bu görevleri üstlenmek durumunda kalmıştır. Ayrıca kendisi idârî makamlarda olan bir kişiye vaaz ve nasihat niyeti içinde gitmeyi dahi uygun görmediğini¹⁶⁵ dile getirmiştir. Özellikle beytü'l-mal gibi kurumların

¹⁵⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, IV, 220; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 295-296.

¹⁵⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, V, 165; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 639.

¹⁵⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, VI, 251; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 92.

¹⁵⁸ Mekhûl eş-Şâmî olarak da bilinen tabiûn fakîhidir. Bkz. Eyyûb Said Kaya, "Mekhûl b. Ebû Müslim", *DİA*, XXVIII, 552-553.

¹⁵⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, V, 179; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 18.

¹⁶⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, VII, 215; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 474.

¹⁶¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, V, 170-171; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 8.

¹⁶² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, IV, 136; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 223.

¹⁶³ Rivâyete göre İyâs b. Muâviye kadı olunca kendisini ziyarete gelen Hasan-ı Basrî onun ağladığını gördü. Hasan-ı Basrî "Neden ağlıyorsun, ey Ebû Vâsile?" diye sorunca İyâs b. Muâviye "Cennete açılan iki tane kapım vardı, biri kapandı" dedi. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, III, 123. *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 387.

¹⁶⁴ Meymûn b. Mihrân, Ömer b. Abdülazîz'e "Gücümün yetmeyeceği bir şeyle beni görevlendirmek istiyorsun. Yaşlı, zayıf ve yumuşak huyluyken onlara nasıl kadılık yapabilirim?" deyince Ömer b. Abdülazîz mektubunda cevaben şöyle yazdı: "Vergi konusunda sadece temiz ve helal olan vergiyi alırsın. Kadılık konusunda ise dava senin için açıksa hükmünü ver. Şüphede kalırsan da davayı bana iletirsin." Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, IV, 88; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 175.

¹⁶⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ*, IV, 84-85; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 167-168.

sorumluluğunu yüklenmenin en zor şeylerden biri olduğunu söylemesi de konuyla ilgili başka bir örnektir.¹⁶⁶ Daha sonraki dönemlerde karşımıza çıkan Leys b. Sa'd (ö. 175/791) da idârecilik vasfı olan bir zâhid idi.¹⁶⁷ Hârûn Reşîd'in (ö. 193/809) yaşadığı bir sıkıntıyı çözmek için verdiği hükümle de göz önünde olan bir isimdir. Bu hüküm Harun Reşîd ve hanımı Zübeyde ile ilgilidir. Harun Reşîd bir defasında hanımıyla tartışırken “Şayet cennet ahalisinden biri değilsem sen boşsun!” demiş fakat sonra bu sözünden çok pişman olmuş ve vâkıanın fikhî çözümü için Leys b. Sa'd devreye girmiştir.¹⁶⁸

Zühd hayatıyla ön plana çıkan Ömer b. Abdülazîz'in Hasan-ı Basrî'yi (ö. 110/728) Allah korkusu ve hüznü bakımından takip ettiği bilinmektedir. Ömer b. Abdülazîz halife olmayı istememiş¹⁶⁹ fakat kendi deyimiyle, Allah ile arasındaki bağa en çok uygun düşen karar olmasından dolayı halifelik görevini üstlenmişti.¹⁷⁰ Ömer b. Abdülazîz'in devletin idâresine ihtiyaç duyulmasaydı bir çiftçi olarak geçinmek istediğini söylemesi buna bir işaretir.¹⁷¹ Onun idârî makamlarda olmanın kişiyi günahlara daha çok sevk ettiğini “Yöneticilik işine bulaşmayan günahlara da bulaşmaz denilebilir”¹⁷² diyerek dile getirmesi, halife olmak istemeyişinin göstergesidir. Çünkü sûfilere göre yöneticilik vasfı olan kişilerin nefsin isteklerine karşı durabilmeleri çok daha zordur.¹⁷³

Hilye'de yöneticiler hakkında ileri dönemlerde en fazla eleştiri sahibi olanlar arasında Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) adı çok sık geçmektedir. Kendisine yapılan kadılık teklifini reddeden ve bu nedenle on yıl firârî bir hayatı benimseyen¹⁷⁴ Süfyân es-Sevrî, yöneticilerin yanında bulunanları şeytanın tuzâğına düşen ‘kötü âlim’ ve ‘cahil âbid’ olarak târif eder. Ona göre yöneticilerin yardımına muhtaç olmamak için kişinin kendi çabasıyla geçimini temin etmesi gerekir. Nitekim ailesinin rızkını düşünen kişi daha kolay aldanıp yöneticiye kul olur.¹⁷⁵ Süfyân es-Sevrî yöneticilerden ödünç olarak bir şey almayı bile kalbin olumsuz manada değişmesine sebep olarak görmektedir. Çünkü idârî makamlarda olan biriyle hemhâl olmak, onlara karşı kalbin yumuşamasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda da zâlim bir yöneticiye hakkı söylemek zorlaşmaktadır.¹⁷⁶ Süfyân es-Sevrî yöneticilerin yanında kalmasını ve onlara

¹⁶⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 84-85; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 167-168.

¹⁶⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 320-321; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 587-588.

¹⁶⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 323; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 596.

¹⁶⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 299; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 187.

¹⁷⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 313; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 216.

¹⁷¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 305; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 200.

¹⁷² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 334; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 258.

¹⁷³ Beyhakî, *Kitâbü'z-zühd*, çev. Enbiya Yıldırım, 189.

¹⁷⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 40, 53; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 332-333, 358.

¹⁷⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 376, 377, 380; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 219, 221, 226-227.

¹⁷⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 17, 41, 42; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 282, 334, 336.

hakkı tavsiye etmesini teklif edenlere “Allah’ın beni ‘Onların yanında ne konuştun?’ diye hesaba çekmesinden korkarım. Denizde yüzmemi söylüyor; ancak giysilerimin ıslanmamasını istiyorsunuz öyle mi?” diyerek geri çevirmişti. Dolayısıyla Süfyân es-Sevrî’nin idârecilerden uzak durması takvâ ve zühhd anlayışı ile doğrudan ilişkilidir.¹⁷⁷ Nitekim yine başka bir rivâyette zâhid bir kimsenin yönetim işine girmesinin onun zühdüne büyük oranda zarar verdiğini ifade eder. Ayrıca âlimlerin yöneticilere yakın olması kendilerinin haklı oldukları zannına kapılmalarına sebep olabilir. Süfyân es-Sevrî çevresindekileri de yöneticilerden uzak durmaları konusunda uyarmıştır.¹⁷⁸ Aynı çizgiyi devam ettiren diğer bir isim de Dâvûd et-Tâî’dir (ö. 165/781[?]). Ona göre yöneticiye nasihat eden biri ya kırbaç yiyecek ya da onun boynu vurulacaktır. Bunlar gerçekleşmezse bile o kişinin ucub hastalığına yakalanması ihtimaldir.¹⁷⁹ Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) da âlimlerin sultanlara yakın olmasını eleştirmiş¹⁸⁰ ve resmi görevleri olmayan bir kişiyi olanlara göre daha hayırlı ve üstün olarak görmüştür.¹⁸¹ Öte yandan Ma’ruf-i Kerhî (ö. 200/815) ve Yusuf b. Esbât (ö. 195/810[?])¹⁸² da benzer görüşlere sahiptir.¹⁸³

Süfyân es-Sevrî’nin yöneticilere karşı olan tutumunun ve onlara nasihat etmek için bile gidilemeyeceğini ifade eden sözlerinin altında yatan sebepleri incelemek gerekir. Onun bu yaklaşımı Hasan-ı Basrî ve talebelerinden ayrışan bir tavır olarak yorumlanabilir. Nitekim Hasan-ı Basrî ve talebelerinin her ne kadar idârî görevlerden uzak olsalar da yöneticilere nasihatta bulundukları bilinmektedir. Bu konuda tasavvuf metinlerinde herhangi bir değerlendirme bulamıyoruz. Fakat öyle anlaşıyor ki Süfyân es-Sevrî’nin tutumu dönemin siyasal ve sosyal yapısıyla yakından ilgilidir. Nitekim böyle bir tavır değişikliğini bâriz bir şekilde Süfyân es-Sevrî’den itibaren görmüş oluyoruz.

Hilye’de ilk zâhidlerin yöneticilerden uzak durma tavırlarının altında yatan sebeplerden biri de dinî hayata ilişkin görüşlerinin yöneticilerin etkisiyle değişme ihtimalidir. Nitekim ilk zâhidler bu konuda bazı âlimleri tenkid etmiş ve âlimlerin yöneticilerin lehine veya onların hoşuna gidecek tarzda hükümlerle ilgili tasarrufta bulunmalarını eleştirmişlerdir. İlk zâhidlere göre yöneticilerin yanında bulunmanın en büyük zararlarından birisi de budur. Başka bir deyişle âlimler

¹⁷⁷ Beyhakî, *Kitâbü’z-zühhd*, çev. Enbiya Yıldırım, 189.

¹⁷⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 39; 47; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 348, 351.

¹⁷⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 358; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 656

¹⁸⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 92; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 219; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdülhâdî Kandîl, Mısır, Mektebetü’l-İskenderiyye, 1974, s. 310-311; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev., Süleyman Uludağ, s. 166.

¹⁸¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 98, 104; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 232, 244.

¹⁸² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 238; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 391

¹⁸³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 364; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 531.

idârecilerin karşısında dini hayata yönelik hükümleri ruhsata çevirdikleri konusunda eleştirilmişlerdir.¹⁸⁴

Sonuç olarak *Hilye*'de aktarıldığı şekliyle mutasavvıfların çoğunluğu idârî mevkilerde görev almaktan kaçınmışlardır. Bunun sebebi olarak da bu sorumluluğun yürütülmesinin zâhidâne yaşantıya bir engel teşkil ettiğini düşünceleri gösterilebilir. Ayrıca onlara göre yöneticilerin yakınında yer almak, onların hatalarına karşı uyarmayı zorlaştırmaktadır. Bunun yanı sıra bazı zâhidler de kadılık ve yöneticilik görevini yürütmüş fakat bunu yapmaya hevesli olmamışlardır. Çünkü onlara göre böyle bir sorumluluk kişinin Allah'tan uzaklaşmasına yol açabilecek en güçlü sebeplerdendir.

2.1.2. Evlilik

Evlilik konusu sûfilerin zühd anlayışında her zaman önemli bir konu olmuştur.¹⁸⁵ Çünkü bazı sûfiler evliliği kişinin zühdüne bir engel olarak görmemiş, bunu bir sünnet olarak değerlendirmişlerdir. Diğer bir grup ise evlenmenin kişinin manevî tekâmülüne engel olduğunu ifade ederek bundan kaçınmışlardır.

Hilye'yi dikkate aldığımızda tarihi süreçte zâhid veya sûfî diye anılan kimselere âit, evlilik konusunda yukarıdaki her iki yönelimle ilgili rivâyetler bulmak mümkündür. Erken dönem mutasavvıfları arasında evliliği zâhidâne yaşantıya bir engel olarak gören ve evliliği tercih etmemeyi daha efdal bulan isimler kronolojik sırayla Mâlik b. Dînâr, Dâvûd et-Tâî, İbrahim b. Edhem, Ebû Süleyman ed-Dârânî'dir. Buna mukâbil İbn Sîrîn, Tâvûs b. Keysân gibi birçok zâhid evlenmenin olumlu yönlerine vurgu yapmalarıyla dikkat çekerler. Örneğin Tâvûs b. Keysân'ın (ö. 106/725) “Genç, evlenmedikçe farzları tam olarak eda edemez” sözü buna bir işarettir. Tâvûs b. Keysân kendi döneminde olan bazı zâhidleri evlenmedikleri için ikaz etmiştir. Bu uyarıyı yaparken de sahabîleri örnek olarak zikretmiştir.¹⁸⁶

Hasan-ı Basrî'nin talebesi olarak tanınan Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) evlenmekten uzak durmuştur. *Hilye*'de anlatıldığına göre Basralı zengin bir adamın kızıyla evlenmesi için teklifte bulunanları reddetmiş ve “Ben dünyayı üç talakla boşamışım, gücüm yetse nefsimi boşarım” diyerek karşılık vermiştir. Buradan hareketle Mâlik b. Dînâr'ın kişisel olarak nefisle mücâhede adına

¹⁸⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 243-244; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 534.

¹⁸⁵ Mekki eserinde evlilik ve bekârlıktan hangisinin hayırlı olduğuna dâir birçok örnek sıralamıştır. Fakat Bişr el-Hâfî'nin yaşadığı II. asır ile kendi yaşadığı IV. asır kıyas ederek evlenmemenin daha hayırlı olacağını izah etmiştir. Mekki devamında evliliğin tercih edilmemesinin sebeplerini açıklamıştır. Bkz. Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, Kahire, Dâru't-Turâs, 2001, s. 1203 vd; Mekki, *Kütü'l-Kulûb-Kalplerin Aızığı*, çev., Muharrem Tan, IV, s. 287 vd.

¹⁸⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 6; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 46, 47.

evlenmekten uzak durduğu anlaşılmaktadır. O, dünya ve içindekilerden yüz çevirmiş biri olarak evlenmeyi zâhidâne yaşantısına mâni olarak addetmiştir. Öte yandan Mâlik b. Dînâr'ın "Kim dünya hayatının süslerinden uzak durursa, bu kişi hevâsına galip gelmiş demektir. Kim de bâtil, abes bir övgüyle kibirlenirse, şeytan onun kalbine girerek bir yol bulur"¹⁸⁷ sözünden nefisle mücâhedeyi esas alan, kendine özgü bir zühd anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Önceleri ilim meclislerine müdâvim olan ve aldığı ilmin gereği olarak ameli ifâ etmek adına uzlet hayatını ikâme eden Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781[?]) ise evlenmeyi kişisel olarak tercih etmeyenlerdendir. *Hilye*'ye göre Dâvûd et-Tâî altmış dört yıl boyunca bekâr biri olarak yaşamıştır.¹⁸⁸ Zühd yaklaşımı Mâlik b. Dînâr'a benzeyen Dâvûd et-Tâî zühdün aslında dünyaya sahip olduktan sonra gerçekleştirilebileceğini düşünenlerdendir.¹⁸⁹ Fakat bu isimlerden bazıları görüşlerini kendi hayatı ile göstermekten imtinâ etmiş gözükmeleri bir çelişki akla getirebilir. Ayrıca kendilerin bir zâhid olarak addetmeyip asıl zâhidler olarak Ömer b. Abdülazîz gibi dünyaya mâlik iken ondan yüz çevirebilenleri göstermişlerdir. Dâvûd et-Tâî'nin evliliği tercih etmemesi ise Mâlik b. Dînâr'dan farklı bir ifade ile evliliğin sorumluluğunu yerine getirememekten duyduğu endişe ile ilgilidir.¹⁹⁰

İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]) de evlenmekten uzak duranlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisine evlenmesi tavsiye edildiğinde evlenmeye ihtiyacının olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca evlendiğinde eşinin hakkına girmekten dolayı çekindiğini de vurgulamıştır. Fakat İbrahim b. Edhem'in evlilikten imtinâ etmesi genelleyici bir zühd biçimi olarak tezâhür etmez. Nitekim onun evli olan birisine "Ailenden biri için kapıldığın tek bir endişe dahi, benim içinde bulunduğum bu durumdan daha iyidir"¹⁹¹ demesi buna işaret etmektedir. Dolayısıyla İbrahim b. Edhem'in aile yaşantısına, evliliğe olumlu bakmakla birlikte kendi açısından uygun bulmayarak uzak durduğu bir gerçektir.

Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) da yaklaşımı kendisinden önceki zahidlerin çizgisindedir. Nitekim ona göre evli bir kimse Allah'ın emrettiği amelleri yerine getirirken bekâr bir kimseye nispetle daha çok sevap alır. Fakat bununla beraber evli bir kişi bekâr bir kişi kadar ibadetten lezzet alamaz. Çünkü bekâr bir kişi ibadet ettiği zaman akli dünyevî meşguliyetlerle dolu değildir.¹⁹²

¹⁸⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 364; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 210-212.

¹⁸⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 349; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 635.

¹⁸⁹ Rivâyete göre Mâlik b. Dînâr'a "Sen zâhidsin" denildiğinde "Zâhid ancak Ömer b. Abdülazîz'dir. Çünkü dünyaya sahip olmuşken onu reddetti. Bana gelince, ben hangi konuda zühd göstereyim!" diye karşılık vermiştir. Bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 42.

¹⁹⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 356; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 651.

¹⁹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 21; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 102.

¹⁹² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 275; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 342.

Dârânî'nin bu tespiti, kendisinden önceki zâhidlerin evlenmekten uzak durmayı tercih etmelerini açıklar niteliktedir. Buna binâen *el-Lüma*'ya göre İbrahim b. Edhem veya Süfyân es-Sevrî'ye âit olduğu noktada ihtilaf olan bir söz bu konu hakkında önemli bir düşüncüyü yansıtır: "Evlenen fakir (derviş), gemiye binen adama benzer. (Kendi kendini hapsedmiş olur.) Çocuğu olan da boğulan gibidir. (Sırtındaki mükellefiyetler onu bastırmaktadır).¹⁹³

Sonuç olarak *Hilye*'de müşâhede ettiğimiz zâhidler evlenme konusunu kendi açılarından yorumlayıp kişisel bir zühd yaklaşımı olarak görmüşlerdir. Buna göre evlenmeyi tercih etmeyenler gâye bakımından ikiye ayrılmış gözükmemektedir. Bazıları evliliğin sorumluluğunu yerine getirememe kaygısından dolayı uzak durmuş olmakla beraber bunu yerine getirmenin daha faziletli olduğunu itiraf etmişlerdir. Diğer bir grup ise evlenmeyi zühd hayatına bir engel olarak saymışlardır. Netice itibariyle evlenmeyi tercih etmeyenler bunu herkesin uygulaması gereken bir zühd olarak genellemedikleri gibi, bu durum tamamen kişisel tercihlerinden kaynaklanmaktadır.

2.1.3. Uzlet

Tasavvuf tarihinde mutasavvıflar arasında tartışmalı konulardan biri de uzlet olup bazı müellifler bu konuya değinmişlerdir. Hücvirî (ö. 465/1072) uzlet hakkında dikkat çekici bir bakış açısına sahiptir. Ona göre uzlet biri halktan yüz çevirmek, diğeri halktan inkıtâ etmek üzere ikiye ayrılır. Halktan yüz çevirmek şeklinde tezâhür eden uzlet, تنها bir yeri tercih edip insanlarla konuşmaktan, muhabbet etmekten sakınmakla mümkündür. Bu zâhirdeki uzlet biçimidir. Halktan inkıtâ etmek ise bâtinî bir uzlettir ki bu da kalp ile mümkündür. Dolayısıyla halkın içinde Hakk ile beraber olmaktır.¹⁹⁴ Hücvirî'nin bahsettiği ikinci grup Hz. Ömer'in örnekliğinde anlatılmıştır. Nitekim Hz. Ömer'in tabiriyle uzlet, kötü kişilerle düşüp kalkmaktan rahat bulmaktır. Ona göre Hz. Ömer'in hilafeti uzletine engel olmamış bilakis kalbi Allah ile olup diğerlerinden uzaklaşmıştır. Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise uzletten maksadın kötü sıfatlardan uzaklaşmak olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla uzlet kişinin vatanından uzakta olması dolayısıyla değil, onun sıfatlarını değiştirdiği ölçüde hakikî uzlet olmaktadır.¹⁹⁵

Hilye'de uzlet hayatı ile ön plana çıkan isimler olduğu gibi uzlet hayatını zâhiren gerçekleştirmeyen fakat uzlet halinin insanların arasında olmaktan daha hayırlı olduğuna vurgu yapan isimler vardır. Dolayısıyla uzlet açısından

¹⁹³ Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, 204.

¹⁹⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdülhâdî Kandîl, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 270; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, 133-134.

¹⁹⁵ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 197; a. mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 240.

bakıldığında ismi geçen zâhidlerin bunu zâhiren gerçekleştirenler ve uzleti tasvip edip zâhiren icra etmeyenler olarak iki gruba ayrıldığı görülür.

Erken dönem zâhidleri açısından uzlet kavramı incelendiğinde genellikle birçok kaynakta adı geçmeyen ama *Hilye*'de ele alındığı görülen bazı isimler mevcuttur. Bunlardan Humeyd b. Hilal el-Adevî, 'Alâ b. Ziyâd, Ziyâd b. Cerîr, Hârice b. Zeyd gibi zâhidler uzlet kavramı konusunda dönemlerinde gerek sözleri ve gerekse yaşam biçimleriyle dikkat çekmiştir. Mâlik b. Dînâr'ın ise tanınmış bir zâhid olarak uzlete dâir görüşleri vardır. Bu saydığımız zâhidlerin bir kısmı uzlet hayatını gerçekleştirmeyi tercih ederken bir kısmı da bu konuda söz sahibi olmakla yetinmişlerdi. Uzlet kavramı noktasında kendilerini öncü kabul edersek daha sonraki dönemlerdeki zâhidlerin uzleti tercih etmelerini daha kolay anlamamız mümkün olabilir. Kendilerinden sonra gelen tabakâta onların çizgisini takip edenler arasında Dâvûd et-Tâî, Abdullah el-Umerî, Vuheyb b. Verd, Fudayl b. İyâz, Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Edhem, Süleyman el-Havvâs (ö. 155/772[?]), Ebû Süleyman ed-Dârânî, Bîşr el-Hâfî, Hâtim el-Esam gibi gibi zâhidler bulunmaktadır. Bu isimlerin bir kısmı uzlet hayatını kendi dönemlerinde şart olarak görmüşlerse de *Hilye*'de kendi hayatlarında tatbik ettiklerine dâir kesin verilere ulaşamamaktadır.

Hilye'de âlim ve fakih bir kimse olarak geçen Humeyd b. Hilal'in (ö. 110/729) hakkında uzlet hayatını tercih edip insanlardan uzaklaştığı rivâyet edilir. Ayrıca âlim ve fakih olmasına rağmen sorulara cevap vermeyip tartışmalara katılmaması da onun uzletteki tavrını ortaya koymaktadır. Fakat yine kendisi halkın içinde Hakk ile beraber olmayı ifade etmesi bakımından dikkat çekmiştir. Nitekim onun "Çarşıda Allah'ı zikreden kişi, kurumuş ağaçlar içindeki yeşil ağaç gibidir"¹⁹⁶ ifadesi bu durumu teyid eder niteliktedir. Dolayısıyla onun gerçek dindarlığın şehir hayatında insanların içinde olabileceğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir tâbiûn âlimi Hârice b. Zeyd (ö. 100/718-19) *Hilye*'de geçtiğine göre Medine'nin fakih ve âbidlerinden biriydi.¹⁹⁷ Sonra halktan çekildiği ve uzleti tercih ettiği ifade edilir.¹⁹⁸

Alâ b. Ziyâd (ö. 94/712)¹⁹⁹ tâbiûn devrinde ibadetiyle nam salmış bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Kendisine âit malları ve kölelerini ibadetinin önünde bir

¹⁹⁶Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 252; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 57.

¹⁹⁷Hârice b. Zeyd, sahabî olan Zeyd b. Sâbit'in oğlu olmasıyla da ayrı bir önem arz eder. Ayrıca kendisi 'Fukahâ-yı Seb'a' diye adlandırılan Medineli meşhur yedi tâbiûn fakihinden biridir. Hakkındaki diğer bilgilere ulaşmak için bkz. Mehmet Erdoğan, "Hârice b. Zeyd", *DİA*, 1997, XXVI, 168.

¹⁹⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 189-190; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 638.

¹⁹⁹Alâ b. Ziyâd ile ilgili tasavvuf açısından dikkati çeken örneklerden biri de rüya konusundaki ifadeleri olmuştur. Kendisinin rüyalarını aktarması tıpkı tasavvufta daha sonraki dönemlerde bir irşad yolu olarak rüya ilmine verilen önemi hatırlatmaktadır. Dolayısıyla İbn Sîrîn kadar olmasa da Alâ b. Ziyâd da rüyalarını aktarma ve rüyaları yorumlama konusunda önemli bir isim olarak dikkat çeker. Bkz.Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 243-245; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 48-51.

engel olduğunu düşünerek gözünden çıkarmış ve günde sadece iki ekmekle yetinmeyi tercih etmiştir. İnsanlarla oturmayı bırakan Alâ b. Ziyâd uzlet halinde olan ibadeti kendisi için uygun görüp evinde ibadete çekilmiştir. Yanına gelenlerin “Allah sana merhamet etsin! Kendini helak ettin! Sen bu kadarını kaldıramazsın!” demeleri üzerine “Ben kendimi Allah’a itaate verdim ki, belki bana merhamet eder” demiştir. Başka bir rivâyette morarınca kadar oruç tuttuğu ve yere düşünceye kadar namaz kıldığı aktarılmaktadır. Bu durumdan dolayı onu uyardıklarında “Ben sahibi olan bir köleyim. Köleliğin gerektirdiği ne varsa ihmal etmeyip yerine getirdim” diye karşılık vermiştir.²⁰⁰ Görüldüğü üzere Alâ b. Ziyâd’ın uzleti tercih etmesi kendi manevî ilerleyişinin bir sebebi olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bütün mal varlığını infak edip uzleti tercih etmesi zühd anlayışının bir göstergesi olmaktadır.

Bahsi geçen zâhidlerin dışında uzleti tasvip ettiğini bildiğimiz fakat bunu gerçekleştirdiğine dâir bir bilgiye ulaşamadığımız bazı isimler de vardır. Bunlardan biri de Ziyâd b. Cerîr ve Mâlik b. Dînâr’dır. Ziyâd b. Cerîr’in²⁰¹ (ö. 120/738’den önce) “Beni hayatta tutacak ihtiyaçlarım ile birlikte demirden bir kalenin içinde olmayı ve Allah’a kavuşana kadar kimseyle konuşmamayı, kimsenin de benimle konuşmamasını temin ederim”²⁰² sözünden uzleti benimsediği anlaşılmaktadır. Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) ise kendinden önceki salih kullardan bahsederek onların özellikle üç konuya dikkat ettiklerini belirtmiştir. Bunlar dili tutmak, çokça istiğfar etmek ve uzleti tercih etmek olarak temâyüz eder.²⁰³ Mâlik b. Dînâr burada salih bir kul olmayı üç konuya bağlayarak uzletin önemine vurgu yapmıştır. Fakat Mâlik b. Dînâr’ın uzlet hayatı hakkında detaylı bir verilere ulaşamadığımızdan bu bilgiyi vermekle yetiniyoruz.

Bu zâhidlerden sonra gelen tabakadakilere baktığımızda inzivâyâ çekilen isimlerden Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781[?]) ve Abdullah el-Umerî’yi (ö. ykl. 160-170) daha sonraki dönemde ise Hâtim el-Esam (ö. 237/851) gibi zâhidleri gösterebiliriz. Fakat özellikle bu dönemde uzleti öneren fakat bir kenara çekilerek bunu gerçekleştirdiğine dâir bilgimiz olmayan isimler de vardır. Özellikle Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Edhem, Vuheyb b. Verd, Fudayl b. İyâz ve Ebû Süleyman ed-Dârânî ve daha sonra Bîşr el-Hâfî bu konuda ön plana çıkmaktadır. İleri dönemlerde yaşayan Abdullah el-Umerî insanlardan uzak, kırsal bir yerde

²⁰⁰ Alâ b. Ziyâd’ın önceleri zengin iken malının çoğunu satarak kendini ibadete verdiği ve bu nedenle bedeninin zayıf düştüğü rivâyet edilmiştir. Bu durum, yakın çevresi tarafından aşırı zühd sahibi olarak yorumlanmasına sebep olmuştur. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 243; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 47, 48.

²⁰¹ Hakkında *Hilye*’den başka bir yerde bilgiye ulaşamadığımız Ziyâd b. Cerîr’in ömründe Hz. Ömer ile görüşme fırsatı yakaladığı rivâyet edilir. Ziyâd b. Cerîr’in Hz. Ömer’in ahlakını örnek alarak zühd hayatını tesis ettiği kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 197; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 272-276.

²⁰² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 197; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 274.

²⁰³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 377; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 234

yaşayan bir zâhid olmakla ön plana çıkar. Uzleti tercih etmesi ise ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla riyadan uzak bir şekilde ve ihlâs içinde Allah’a kulluk yapmak arzusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim nakledilen rivâyette uzleti tavsiye ettiği birine “Ameli kimin için yaptığına dikkat et” sözünü eklemesi buna bir işarettir.²⁰⁴

Süfyân es-Sevrî ve İbrahim b. Edhem’in zühdün bir gereği olarak uzlet kavramından bahsetmeleri önemlidir. Nitekim Süfyân es-Sevrî zâhid olmanın yolunun insanlardan uzak durmakla gerçekleşebileceğine değinmiştir.²⁰⁵ Benzer ifadeler *Hilye*’de İbrahim b. Edhem²⁰⁶ ve Bîşr el-Hâfî’nin (ö. 227/841) sözlerinde²⁰⁷ de görülmektedir. Süfyân es-Sevrî’nin uzleti çok sevdiği bazı ifadelerinden anlaşılmaktadır. Örneğin “Gece olunca sadece insanları görmekten kurtulduğum için sevinirim”²⁰⁸ demesi ve tanınmadığı bir yerde olmayı çok arzu ettiğini söylemesi bu durumu açıklar niteliktedir. Süfyân es-Sevrî uzletin getirdiği olumlu sonuçları sıralarken uzletin insanların nazarında küçük düşmekten koruduğunu, inzivâyâ çekilen kişi hakkında yapılan gıybeti azalttığını ifade eder. Ona göre inzivâyâ çekilen bir zâhidin tanıdıkları az olacağı için bunlar daha kolay gerçekleşecektir. Dolayısıyla onun nazarında uzlet, bir zâhid için en hayırlı zühd biçimi olmaktadır.²⁰⁹ Süfyân es-Sevrî’nin bu ifadelerinin yanı sıra uzleti tavsiye ederken kendi dönemine vurgu yapması dikkat çekicidir. Nitekim yaşadığı dönemin uzlet zamanı olduğunu ve önceki dönemlerle kıyaslandığında kurtuluş yolunun uzlet ile sağlanabileceğine değinmiştir.²¹⁰ Bu bilgiler üzerine düşünüldüğünde Süfyân es-Sevrî’nin uzlete yönelik vurgusundaki temel sebebin kendi döneminde insanların birbirinden faydalanmaktan çok zarar görmesi olduğu ortaya çıkar.²¹¹ Dolayısıyla ona göre kendi döneminde uzleti tercih edenler daha kazançlı konumdadırlar. Başka bir deyişle onun uzlet konusundaki fikri radikal bir tercih olmayıp, göreceli bir kavram olarak sadece uygun zaman dilimi ile ilgilidir. Nitekim Süfyân es-Sevrî yaşadığı dönemde Ehl-i Beyt’e yönelik yapılan haksızlıklara karşı çıkması nedeniyle arandığı için belli bir dönemden sonra ömrünün sonuna kadar öğrencilerinin ve dostlarının evinde gizlenmek zorunda kalmıştır.²¹² Dolayısıyla bir nevî uzlet hayatına sahip olduğu kanaatine varılabilir.

²⁰⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 280; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 440.

²⁰⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 69; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 393.

²⁰⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 19; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 98; Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, nşr. Nüreddin Şerîbe, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, 1986, s.30; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdülhâdî Kandîl, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 315

²⁰⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 343; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 495.

²⁰⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 389; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 245.

²⁰⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 8, 25; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 264, 301.

²¹⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 388; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 242-243.

²¹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 376; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 219.

²¹² Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 44.

İnsanlarla içli dışlı olduğu bilinen ve halkın hizmetinde daima koşturduğu rivâyetlerde geçen İbrahim b. Edhem'in (ö.161/778[?]) uzlet konusunda görüş beyân etmesi ise dikkat çekicidir. *Hilye*'de yer alan ifadesinin dayandığı sebebi açıklamak güçtür. Zira kendisinin hem uzletten bahsetmesi, hem de halkın içinde yaşaması bir çelişki gibi görülebilir. İbrahim b. Edhem şöyle der: "İnsanlardan vahşi hayvandan kaçır gibi kaçın! Ancak Cuma ve cemaat namazından geri durmayın."²¹³ Bu sözün söylendiği tarihin, Süfyân es-Sevrî'nin de kast ettiği uzlet zamanının geldiği yönündeki bilgiye dayanabileceği de bir ihtimaldir. Eğer her iki sûfi de aynı dönemin getirdiği sorunlara yönelik uzleti tavsiye ediyorlarsa bu çelişki ortadan kalkmaktadır. Veya bu durum, İbrahim b. Edhem'in hayatının bir dönemini uzlet ile geçirdiği fikriyle izah edilebilir. Böylece onların uzleti bir gâye olarak değil, bazı manevî kayıplardan korunmak adına gerçekleştirmeyi hedefledikleri sonucu ortaya çıkar ki bu da mâkul bir sebeptir. Benzer bir ifadeyi Dâvûd et-Tâî'nin zikrettiği cümlelerde de bulmaktayız.²¹⁴ Bu isimlerin ortak noktası aynı dönemlerde yaşıyor olmaları ve birbirleriyle görüşme halinde bulunmalarıdır. Dolayısıyla Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Edhem ve Dâvûd et-Tâî'nin birbirlerini zühd biçimi olarak uzlet konusunda etkiledikleri de düşünülebilir. Ayrıca uzleti tercih etmelerinin yanında cemaatten ayrılmamayı, cemaatle kılınan farz namazları, Cuma namazı gibi ortak yapılan ibadetlerden kopmamayı şart koşmaları uzletin aslında zâhirî bir uzaklaşma olduğuna bir delildir. Dolayısıyla kişi uzlete çekildiğinde insanlardan zâhiren uzaklaşabilir fakat İslam cemaatinden kopması düşünülemez. Öte yandan Mekhûl eş-Şâmî (ö. 112/730) "Fazilet cemaatte olsa da selâmet uzlettedir" diyerek uzlet halini öncelemiştir. Başka bir deyişle onun bu ifadesine göre cemaat hali uzletten daha faziletli olmasına karşın, selâmete kavuşması için kişinin uzleti benimsemesi gerekmektedir.

Dâvûd et-Tâî, Süfyân es-Sevrî ve İbrahim b. Edhem'den farklı olarak uzleti tercih ediş sebebiyle ayrı bir önem taşır. Kendisi uzlet hayatına ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Uzleti tercih etmesi *Hilye*'de aktarıldığına göre şöyledir:

Dâvûd, Ebû Hanife ile otururdu. Bir defasında Ebû Hanife ona: "Ey Ebû Süleyman! Malzememizi (ilmimizi) sağlamlaştırdık" dedi. Dâvûd "Geriye ne kaldı?" diye sorunca, Ebû Hanife "Geriye onunla amel etmek kaldı" karşılığını verdi. Dâvûd et-Tâî sonrasını şöyle anlatır: "Ebû Hanife'nin bu sözü üzerine nefsim uzlete ve inzivâyâ çekilme yönünde bana baskı yaptı. Ancak "Sorulan hiçbir soruya cevap vermemek kaydıyla onların meclislerinde oturmadan olmaz" dedim. Uzlete çekilmeden önce bir yıl

²¹³Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 10, 33; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 78, 127.

²¹⁴Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 342; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 621.

kadar ilim meclislerinde oturdum. Bazen bir soru sorulurdu. Susuz kalmış kişinin canının suyu çekmesi gibi benim de canım ona cevap vermek isterdi, ama cevap vermezdim. Sonrasında da uzlete çekildim.²¹⁵

Buradan da anlaşılıyor ki uzlete çekilmeden önce Dâvûd et-Tâî bir yıl boyunca konuşmayarak, önceden cevap verdiği sorulara karşı kayıtsız kalmıştır. Bunun sonucunda kendisinde uzlet için güç bulabildiğini ifade etmiştir.²¹⁶ Bunun haricinde *Hilye*'de Fudayl b. İyâz'ın insanlardan uzak kalmayı arzu ettiği²¹⁷ yönünde ifadelere rastlanırken, Vuheyb b. Verd'in (ö. 153/770) de uzletin faydalarından bahsettiği sözler yer almıştır. Vuheyb b. Verd uzlet ve hikmet kavramlarını aynı ifade içerisinde zikretmiş olup ona göre hikmet on cüzden oluşmakta, dokuzu susmak onuncusu ise uzlet olmaktadır. Sonuç olarak Vuheyb b. Verd, kişinin hikmeti elde edebilmesinin uzlet ile mümkün olduğunu²¹⁸, bunun da aslının insanlarla konuşmamaya dayandığını ifade etmektedir.

Daha sonraki dönemlerde uzlet hakkında görüşleriyle karşımıza çıkanlardan biri de Ebû Süleyman ed-Dârânî'dir. Dârânî kötülükten korunma yollarından en iyisini uzlet olarak görmektedir. Bunun da daima Allah'ı zikretmek, az konuşmak ve insanların arasına fazla karışmamakla elde edileceğine değinmektedir. Bunun sonucunda ona göre kişinin kurtuluşa ermesi ümit edilir.²¹⁹ Hâtim el-Esam devrinde uzlet hayatı ile ön plana çıkmış başka bir isimdir. Onun uzleti tercih etmesi ise Dâvûd et-Tâî'den biraz farklıdır. Kendisine bulunduğu dönemdeki diğer âlimler gibi halkın içinde olması istenince “Öyle kişiler var! Ama aynı zamanda içlerinde dinimizde bizleri fitneye mâruz bırakan zâlim yöneticiler de bulunuyor. Onun için onlardan ayrı durmak, içlerinde bulunmaktan daha uygundur.” diye karşılık vermiştir. Ayrıca sözlerinin devamında Hâtim el-Esam uzleti tercih etmesinin diğer sebebini de tevekkül içinde Allah'a ibadet edebilmek ve dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşıp sadece kulluk görevini ifa etmek olarak izah etmiştir.²²⁰

Bütün bu veriler sonucunda *Hilye*'de uzlet fikrine sahip olanların farklı sebeplerle uzleti tercih ettikleri ortaya çıkmaktadır. Bazı isimler uzleti, aldığı ilmi amele dökmek olarak benimserken (Dâvûd et-Tâî gibi) bazıları da kendi dönemindeki fitnelerden korunma anlamında bir yol olarak, diğer bir grup da riyâdan uzaklaşmak olarak görmüşlerdir. Bunun haricinde bir kısım zahidler de

²¹⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 341; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 619; Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 59-60; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, c. 1, s. 46.

²¹⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 342; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 620.

²¹⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 92; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 228.

²¹⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 142, 153; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 272, 292.

²¹⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 275; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 343.

²²⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 180.

uzleti kulluğu derinden yaşayabilmek ve hikmeti elde edebilmek için tercih etmiştir.

2.2. Süfîlerin Giyim Şekilleri

Tasavvuf tarihinde özellikle ilk dönem zâhidlerinde zühdün belirgin işaretlerinden biri de sūfîlerin kıyafet konusundaki tutumları olmuştur. Nitekim araştırmacıların tasavvuf kelimesinin kökeni bağlamındaki temellendirmelerden biri de giyim ile ilişkilendirilmesidir. Yün giyme konusundan önce ilk dönem zâhidlerinin kıyafet konusundaki zühd yaklaşımlarını ele almak konuyu kavramayı kolaylaştıracaktır. *Hilye*'de birçok zâhidin farklı zühd yaklaşımları olduğu gibi giyim açısından da farklı yorumlara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ele alacağımız konular yün giyenler, kıyafete değer vermeyenler, güzel giyinmeyi benimseyenler ve musibet zamanı güzel giyenler olarak üç farklı başlıktan oluşmaktadır.

Genel olarak *Hilye* 'deki zâhidler arasında iki farklı eğilim göze çarpmaktadır. Bunlardan bir grup, giyme değer atfetmeyen ve bunu zâhiren gösterenler, diğer bir grup ise güzel kıyafetler giymeyi zühd için en uygun şekil olduğunu benimseyenlerdir. Dolayısıyla bu konuyu incelemek, ilk dönem sūfîlerinin zühdü farklı şekillerde yorumladıklarını gösteren başka bir bahis olduğundan önem taşımaktadır.

2.2.1. Yün giyenler

Tasavvuf kaynakları arasında tasavvuf teriminin etimolojisi hakkındaki tartışmalar genelde başlangıç konularından biri olarak görülür. Sūfîler arasında bu isimlendirmenin en yaygın kabulü,²²¹ tasavvuf sözcüğünün “yün giymek”ten türediği ile ilgili görüştür.²²² Nitekim sūfîler nefsinin tatmin etmek için yumuşak ve güzel giysiler giyinmeyi tercih etmemişlerdir.²²³

Sūfîler arasındaki yaygın görüşe göre sūf giymek, peygamberlerin ve siddıkların bir geleneği olduğundan onları takip edenlerin de bu nedenden ötürü bir şîarı hükmündedir.²²⁴ Serrâc'a göre sūfîler yün elbiseleri kendileri için bir remiz olarak addetmelerinden dolayı giymişlerdir.²²⁵ Nitekim Hz. Peygamber'in

²²¹ Kuşeyrî ise tasavvufun sūf giymekten geçtiğine ilişkin görüşün dil açısından uygun olduğunu fakat sūfîlerin kendilerine özel bir kıyafet olarak yün giymeyi tercih etmediklerini belirtmiştir. Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s.464; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, çev., Süleyman Uludağ, 450.

²²² Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 17; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, s. 30.

²²³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, s. 12; a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 54

²²⁴ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016, s. 24; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat*, s. 32; Jean-Louis Michon, Roger Gaetani, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, çev. Nurullah Koltaş, s. 25-26; Emin Yusuf Ude, “Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme”, *AKADEMİK Dergisi*, İstanbul, 2017, sy. 2, s. 231

²²⁵ Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, s. 22.

zühhd ve tevâzunun bir ifadesi olarak yün giydiği²²⁶ ve Hz. Ömer'in bu konuda Hz. Peygamber'e atfen bir mersiye okuduğu kaynaklarda geçmektedir.²²⁷ Ayrıca Huzeyfe b. Yemân (ö. 37/657), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652) ve eşi Ümmü'd-Derdâ, Ebû Zer (ö. 32/652), Selmân Fârisî (ö. 35/655[?]), İmran b. Hüseyn Huzâ'î gibi sahâbîlerin de yün giymeyi tercih ettikleri rivâyet edilmektedir.²²⁸ Öte yandan *Hilye*'de geçtiğine göre Hz. Peygamber'in gözetiminde yetişen Ashâb-ı Sûffe yün giysiler giyerlerdi.²²⁹ Başka bir kaynakta da erken dönem zâhidlerinden ziyâde Basra ve ilk sûfî diye adlandırılan Ebû Haşim Abdek'in (ö. 160/776) yaşadığı bölge olan Kufe'de yün giyme tarzının yaygın olduğu hakkında bilgiler yer alır.²³⁰ Dolayısıyla sûfî kelimesinin kökenlerinden birini oluşturduğu söylenen "sûf giymek" de incelenmesi gereken bir konu olmaktadır. *Hilye* bu konuda ilk dönem zâhidleri arasında yün giymenin yaygın olup olmadığının tespitine katkı sağlar.

Ebû Nuaym el-İsfahânî hem *Hilye*'de hem de *Lübsü's-sûf* adlı eserinde sûfîlerin yün giymelerinin sebebini şöyle açıklar: "Yünün meydana gelmesinde insanoğlunun hiçbir tesiri olmadığı için mutasavvıflar, yün elbise giymeyi tercih etmişlerdir. Azgın nefslar, ancak yün elbise giymekle zelil olur ve tekebbürü kırılır."²³¹

Hilye'ye baktığımızda zâhidlerden bazılarının yün elbiseleri zâhiren belli olacak şekilde, bazılarının da bunu dışarıya göstermeyip iç kıyafet olarak giydikleri gözlemlenir. Özellikle tâbiûn döneminde yün giyen zâhidlerin arasında Mutarrif b. Abdullah (ö. 95/713-14), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748),²³² Abdülkerim Ebû Ümeyye (ö. 90/709[?]), Avn b. Abdullah (ö. 110/728[?]), Ferkad es-Sebehî'nin (ö. 112/729) isimleri geçmektedir. Daha sonraki dönemlerde bu zâhidleri takip edenler Feth el-Mevsılî (ö. 193/786[?]), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830) gibi isimlerdir. Öte yandan yün kıyafeti giydiğini izhâr etmeyen isimlerden bazıları Meymûn b. Mihrân²³³ (ö. 117/735), Ca'fer es-Sâdık (ö.

²²⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, s. 22; Müslim, *Sahih-i Müslim*, İman, 268; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, Libâs, 10; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, Tahâret, 60

²²⁷ Hz. Ömer mersiyede Hz. Peygamber için şöyle der: "Yün giydin, eşeğe bindin, ben de senin redifindim." Bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, s. 32

²²⁸ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 18.

²²⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 345; *Allah Dostlarının Dünyası*, X, 623.

²³⁰ İlk sûfîlerin yün giyme geleneği kendi zühhd tarzlarını yansıtmaktaydı. Fakat bir yandan da bu giyim şekli Nesturîlerle benzerliğe yol açtığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bununla beraber sûf giymekten vazgeçilmediği kaynaklardan ulaştığımız bilgiler arasındadır. Amir b. Abdulkays (650 civarı yaşadığı söylenir), Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 94/713) ve İsa b. Sabih Mudrar'ın (ö. 227/841) bu giyim tarzını devam ettirdikleri ve bu nedenle "ruhbanlar" olarak adlandırıldıkları söz edilir. Daha sonra sûf giyme tasavvufun bir simgesi haline gelmiştir. Bu giyim tarzının Kufe ve Basra'dan sonra da Suriye ve Bağdat'a yayıldığı nakledilir. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 26.

²³¹ Yusûf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 159

²³² Başka bir kaynakta ise Mâlik b. Dînâr'ın kendisini safâ ehlinin seviyesine ulaşamadığı gerekçesiyle sûf giymeye layık olmadığını düşündüğü geçmektedir. Bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 26.

²³³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 91; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 181.

148/765), Harun b. Riâb el-Esedî'dir²³⁴ (ö. 179/795[?]). Bu isimler genelde sûf giymeyi adet edinseler de zühdlarını gizli tutmak adına bunu insanlara göstermezlerdi. Fakat buna mukâbil yün giymenin zühd ile irtibatlandırılmasına karşı çıkanlar da yok değildi. Ebû Hanife'nin de hocası olan Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738), Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709) gibi tâbiûn âlimleri de bu yönde görüş bildirenlerdendir. Hasan-ı Basrî'nin bazen yün giymeyi tasvip ettiğini anladığımız açıklamalarını görmekle beraber bazı rivâyetlerde bunu uygun görmediği anlaşılmaktadır.²³⁵ Daha sonraki dönemlerde yer alan Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) de yün giymeyi zühd ile bağdaştırmayan ve bu konuda eleştirel yaklaşımlarda bulunan bir zâhid olarak dikkati çeker.

Yukarıda saydığımız isimlerin yün giymeyi tercih etmelerinin sebeplerini araştırdığımızda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Tâbiûndan olan ve yün giysiler giyen, fakirlerle oturmayı seven Mutarrif b. Abdullah aynı zamanda hadis ve fıkıh âlimiydi. Yün giymesinin nedenini "Rabbime karşı mütevazı olmak istiyorum"²³⁶ diyerek açıklamıştı. Dolayısıyla henüz tâbiûn döneminde yün giymek, tevâzu ve mahviyetin şîârı olarak tercih ediliyordu diyebiliriz. Yine muhaddis ve âbidlerden Avn b. Abdullah da yün giyenlerdendi. Fakat bazen ipek karışımı giydiği de rivâyette geçmektedir. Avn b. Abdullah'ın güzel giyinenlerin ondan çekinmemesi için ipek karışımı kıyafetler giydiği, insanlardan fakir ve zayıf olanların yine aynı şekilde kendilerini mahcup hissetmemeleri amacıyla yün kıyafetler giydiği kendisi tarafından açıklanmıştır.²³⁷ Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) da yünden bir îzar ve ince bir aba giydiği rivâyet edilmiştir. Öte yandan Mâlik b. Dînâr "Kur'an okuyana lazım olan şey yün bir aba ve çoban asasıdır. Sen Allah'ın azabından Allah'a kaçan ve kulları Allah'a yöneltensin"²³⁸ diyerek nasihatta bulunmuştur. Buradan hareketle onun yün giymeyi, kendi deyimiyle Allah'a yönelenlerin bir şîârı olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Yün giydikleri için bazı zâhidler, dönemlerinde yaşayan diğer zâhidler tarafından eleştirilmiştir. Abdülkerim Ebû Ümeyye ve Ferkad es-Sebehî bunlardandır. Abdülkerim Ebû Ümeyye'nin üzerindeki yün giysileri gören Ebû'l-Âliye er-Riyâhî "Bu rahiplerin giyinme tarzıdır! Hâlbuki Müslümanlar birbirlerini ziyaret edecekleri zaman güzel şeyler giyinirler"²³⁹ diyerek eleştirmişti. Aynı şekilde Hammâd b. Ebû Süleyman, Ferkad es-Sebehî'nin

²³⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 55; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 316.

²³⁵ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sîrîn (ö. 110/728)'e âit *Hilye*'de yün giyme konusunda kesin bir eleştiri mâhiyetinde bilgiye ulaşılmadığından ayrıntılı inceleme için bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 23-24; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 47; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 312.

²³⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 200; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 647.

²³⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 246; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 332

²³⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 364, 368; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 210, 217.

²³⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 217; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 8.

yünden giysiler giydiğini görünce “Hristiyanlığı andıran bu giysiyi üzerinden çıkar!” diyerek ikaz etmişti.²⁴⁰

Hilye’de geçtiğine göre zühdlarını gizledikleri gibi yün giysilerini dış kıyafetlerinin altına giyen zahidler olmuştur. Onlardan biri olan Cafer es-Sâdık’ın bu konudaki izahları önemlidir. Rivâyete göre Süfyân es-Sevrî’nin Cafer es-Sâdık’ın üzerinde ipek işlemeli koyu bir cübbe ile yine ipek işlemeli İran yapımı bir giysi gördüğünde “Ey Rasûlullah’ın torunu! Bunlar ne sizin, ne de babalarınızın giydiği giysilerden değildir” diyerek şakınlığını dile getirmişti. Cafer es-Sâdık ise “Ey Sevrî! Onlar fakirlik ve yoksulluklarına göre amelde bulunuyorlardı. Bu zamanda ise Allah her alanda bizlere bol nimet vermiştir.” diye karşılık vermiştir. Daha sonra cübbesinin kolunu yukarıya doğru çekince, yünden beyaz bir cübbe göründü. Sonra Süfyân-ı Sevrî’ye “Ey Sevrî! Biz alttakini Allah için, üsttekini de sizler için giydik. Allah için giydiğimizi sizden gizledik, sizin için giydiğimizi ise sizlere gösterdik” demiştir. Dolayısıyla Ca’fer es-Sâdık gibi zâhidler yün kıyafetlere zühd açısından bir mana yükleseler de bunu halkın nezdinde izhâr etmemişlerdi.²⁴¹ Süfyân es-Sevrî’nin Ca’fer es-Sâdık’ın bu yaklaşımından etkilendiği düşünülebilir. Çünkü kendisi yünden kıyafetleri olanları ciddi bir şekilde uyarmıştır. Hatta görünen şekilde yün giyenleri bidatla itham etmiştir. Ayrıca yün giyenlere bir tepki olarak onlarla konuşmazdı.²⁴² Buna mukâbil Süfyân es-Sevrî’den sonra yakın dönemlerde yaşayan Feth el-Mevsîlî’nin başına yünden bir başlık taktığı rivâyetlerde yer alır.²⁴³ Dârânî de “Kişinin kendini korumak için yün giysi giymesi câizdir. Yolculukta da giyilmesi câizdir. Ancak kişi dünya süsü olarak bunu giyemez”²⁴⁴ diye söylemesi yün giymeyi tasvip ettiğinin bir işaretidir. Dolayısıyla her dönemde yün giymeyi izhâr eden bir grub zâhidin karşısında bunu tasvip etmeyenleri de bulmak mümkündür. Fakat yün giyenleri eleştiren grubun özellikle tefsir, fıkıh, hadis ve kıraat gibi ilimlerde söz sahibi olan zâhidlerden oluşması ayrı bir önem taşır. Onların bidat veya Hristiyanlara benzeme kaygısından dolayı yün giymeyi izhâr etmemek gerektiğini düşündükleri anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak *Hilye*’de elimizdeki verilerin ve yaygın kabulün de öngördüğü şekilde ilk dönem zâhidleri Hz. Peygamber ve sahabenin bir takipçisi ve zühd tavırlarının göstergesi olarak yün giymişlerdir. Çünkü bu durum dünyaya değer atfetmediklerinin bir alâmetiydi. Fakat zaman ve mekânın şartları bağlamında

²⁴⁰ Hammâd b. Ebû Süleyman yün giymeyi tasvip etmediğini hocası İbrahim en-Nehâî’nin etkilenecek söylediği anlaşılmaktadır. Çünkü rivâyetin devamında Nehâî’nin yün giysiler giymediğini, aksine dikkat çeken güzel kıyafetleri tercih ettiğini ifade etmesi bunun göstergesidir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 221; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 298.

²⁴¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 193; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 477.

²⁴² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 33, 37; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 317, 325.

²⁴³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 294; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 451.

²⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 275; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 342.

değerlendirildiğinde kendi aralarında görüş birliği yoktu. Bütün bu bilgiler ışığında her ne kadar yün giymeye karşı tutum sergileyenler olsa da ilk dönem zâhidlerinde sûf giymenin sûfileri tanımlayıcı bir tezâhür olduğu sonucuna ulaşmaktayız.²⁴⁵

2.2.2. Zühdün gereği olarak giyim-kuşam konusundaki tavırlar

Hilye'de zâhidlerin giyim konusunda iki gruba ayrıldıkları görülür: Zühd karakteri olarak giyimine dikkat etmeyenler ve güzel giyinmeyi zühdün bir gereği olarak görenler. İlk dönem zâhidlerinden Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînâr, Ömer b. Abdülazîz ve yün giymeyi kendilerine adet edinenler kıyafet konusunda mütevazı olmayı tercih eden gruba dâhildirler. Buna karşılık Bekr b. Abdullah el-Müzenî (ö. 108/726), Tâvus b. Keysân (ö. 106/725),²⁴⁶ İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714),²⁴⁷ Ali b. Zeyd (ö. 150/766[?]),²⁴⁸ Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765),²⁴⁹ Yahya b. Ebû Kesîr (ö. 129/747), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) gibi zâhidler kıyafetlerinin temiz ve güzel olmasına önem verirlerdi.

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) “Eski giyen, kırıntı yiyen, tevâzuyla yürüyen, günahlarına ağlayan ve ibadetlerini aksatmayan kişiye Allah rahmet etsin.” demiştir. Dolayısıyla Hasan-ı Basrî, kıyafete değer biçmemeyi Allah'ın rahmetine bir vesile olarak görmektedir. Öte yandan ona göre kişinin kıyafetleriyle böbürlenmesi salih bir kalbe sahip olmasına engeldir.²⁵⁰ Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ise kalbini ıslah eden bir kişinin dilediğini giyebileceğini ifade etmiştir. Buradan hareketle ikisi arasında görüş ayrılığı olmadığı şartlar ile ilgili olarak giyim şeklinin önemli olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle kıyafet seçimi kalbin ve nefsin ıslahı anlamında kişiden kişiye değişen göreceli bir durumdur. Mâlik b. Dînâr'ın bu konudaki görüşü onlarla bir açıdan örtüşmektedir. Mâlik b. Dînâr'a “İnsanları, giyecekleri ve yiyecekleri konusunda neden eleştiriyorsun?” diye sorulunca “Kazancınız helal olduktan sonra istediğiniz şeyi giyin” demiştir. Böylece Mâlik b. Dînâr'ın güzel giyinmeyi kazancın helal olması şartına bağladığı anlaşılmaktadır.²⁵¹

Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) yün giydiğini daha önce belirtmiştik. Fakat onun giyim konusundaki bazı görüşleri, zühd anlayışına dâir ipuçları vermektedir. Bulunduğu devirdeki insanlara hitâben “İçinizde anlayışsızlar olmasa, öyle elbiseler giyerdim ki; beni görüp ağlamayan mahzun kalmazdı”

²⁴⁵ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufün Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, s. 12-14

²⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 13; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 62

²⁴⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 221; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 298.

²⁴⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 173; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 622

²⁴⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 193; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 477.

²⁵⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 149, 154; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 578, 589.

²⁵¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 368, 386; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 217, 249.

demesi dünyaya değer vermeyen yönünü yansıtmaktadır. Başka bir ifadesinde de “İnsanlar ‘Mâlik delirdi’ diyecek olmasalardı, kıl kumaştan elbise giyer, başıma kül saçır ve insanlara; ‘Beni gören Rabbine karşı gelmesin’ diye bağıırırdım”²⁵² diyerek önceki rivâyeti açıklayıcı bir biçimde konuşmuştur. Avn b. Abdullah ise fakirlerin yanında incinmemeleri için sûf giymiş, zengin arkadaşlarının yanında güzel giyinmeyi tercih etmiş fakat en çok da mütevazı giysilerle mutlu olduğunu izah etmiştir.²⁵³ Tâbiûn âlimlerinden muhaddis Yahya b. Ebû Kesîr’in (ö. 129/747) de güzel giyimli, güzel görünüşlü biri olduğu nakledilir.²⁵⁴

Halife olmadan önce çok ihtişamlı giysiler giydiği bilinen Ömer b. Abdülazîz, halife olduktan sonra bu âdetini terk ederek 12 dirhemlik sade ve yamalı kıyafetler giymeye başlamıştır. Halifelîği sırasında üzerindeki yamalı gömlektten dolayı bir adamın “Ey müminlerin emiri! Allah sana nimetler bahşetmiş, güzel giysiler giysene!” demesi üzerine Ömer b. Abdülazîz “Tutumluluğun en hayırlısı, bolluk zamanında olanıdır. En hayırlı bağışlama ise, karşılık verme gücü varken yapılan bağışlamadır” diyerek varlık içinde yokluğu tercih etmenin faziletli olduğuna vurgu yapmıştır. Yine *Hilye*’de onun sadece bir giysisi olduğu, hastalığı sırasında da bu nedenle kirli kıyafetini değiştiremediği rivayet edilmektedir.²⁵⁵

Tâbiûn neslindeki zahidlerin takip ettikleri tabaka sahabe nesliydi. Onlardan biri olan Hasan-ı Basrî’nin talebesi Bekr b. Abdullah (ö. 108/726)²⁵⁶ zengin biriydi ve güzel giyinirdi. Bunun yanı sıra “Rasûlullah’ın ashâbından iyi giyinenler, giyinmeyenleri eleştirmezdi. Giyinmeyenler de giyinenleri eleştirmezdi” diyerek insanların güzel veya basit bir şekilde giyinmelerinin eleştiri konusu olamayacağını vurgulamıştır. Öte yandan Bekr b. Abdullah’ın “Zenginler gibi yaşar, fakirler gibi ölürüm”²⁵⁷ sözü her ne kadar paradoksal gözükse de zühd anlayışının bir yansıması olarak yorumlanmalıdır. Buradan hareketle onun, kişinin zenginliğini izhâr edecek şekilde giyinmesini, benliğe yol açmadıkça zühde aykırı bulmadığı anlaşılmaktadır. Yine aynı şekilde Hasan-ı Basrî’nin diğer talebesi olan Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (ö.131/749) çok güzel ve kaliteli kıyafetler giydiği nakledilir. Onun güzel giymeye verdiği önemin sebebi “(Zühd adına) kirli pis olmanın dinî bir davranış olduğunu düşünmüyorum”²⁵⁸ sözünden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kendi deyimiyle zühd adına yapılan bazı yanlışları eleştirmiş, güzel ve temiz giyinmenin bir zâhid için en uygunu

²⁵²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 371, 375; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 223, 230.

²⁵³Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 242, 246; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 326, 332.

²⁵⁴Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 67; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 328.

²⁵⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, V, 258, 261, 322, 332; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 104, 110, 234, 254.

²⁵⁶Bekr b. Abdullah hakkında daha fazlabilgi için bkz. İsmail Lütfi Çakan, “Bekr b. Abdullah el-Müzeni”, *DİA*, 1992, V, 361.

²⁵⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 227; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 23

²⁵⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 9, 10; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 263, 265.

olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁹ Eyyûb es-Sahtiyânî'nin talebesi Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) onun günlük kıyafetleri arasında kaliteli ve yerlere kadar uzanan bir gömlek, kaliteli bir atkı ve Aden yapımı aba ile kat kat sarılmış bir sarık olduğunu belirtmiştir. Bu durum onun zühd anlayışıyla da yakından ilgilidir. Ona göre zühd kişinin izhâr etmemesi gereken bir özelliğidir. Nitekim onun “Kişinin zühdünü gizli tutması, açığa vurmasından daha hayırlıdır”²⁶⁰ sözü bu konuya açıklık getirmektedir. Öte yandan giyimine dikkat edenlerden biri olan İbrahim en-Nehâî'nin de altın işlemeli taylasan (başı ve omuzları örten örtü) giysiler ve kırmızı renkte hırka giydiği aktarılmıştır.²⁶¹

Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), daha önce zikrettiğimiz üzere yün giyenleri eleştirirdi. Fakat bu tavrı onun giyime değer atfettiği anlamına gelmiyordu. Nitekim bir kişiye “Kalın elbise giy. Böyle yapmakla imanın tadını alırsın”²⁶² diye söylemesi kıyafetin sade olmasını, imanın tadına varmak için bir araç olarak gördüğü anlamına gelmektedir. Bununla beraber Süfyân es-Sevrî'nin, Mucemmi' et-Teymî'den (h. ykl. 150 [?]) kıyafet konusunda etkilenmiş olma ihtimali vardır.²⁶³ Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781[?]) de kıyafetlerinin bakımına özen göstermez ve bunu mâlayânî bir iş olarak addederdi.²⁶⁴ Kezâ İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]) kendisine yetecek birkaç parça elbise ile yetinir, mest giymez ve sarık takmazdı.²⁶⁵ Bişr el-Hâfî'nin (ö. 227/841) de aynı şekilde mütevâzî kıyafetler ile dolaştığı rivâyet edilir.²⁶⁶

Sonuç olarak zâhidlerin giyim konusundaki tutumları onların zühd yaklaşımları ile bağdaştırılabilir.

2.2.3. Musîbet zamanı güzel giymek

Hilye'de aktarıldığı şekliyle kıyafet hususuna farklı bir açıdan yaklaşanlar da olmuştur. Nitekim bazı zâhidler kulun bela ve musîbete mâruz kaldığı sırada kazâ ve kadere rızâ gösterdiğine dâir alâmet olarak güzel giymeyi teşvik etmiştir. Buna

²⁵⁹ Ayrıca başka bir rivâyette Eyyûb es-Sahtiyânî'nin bir ara gömleğini yerlere degecek kadar çok uzattığı aktarılır. Kendisine bunun sebebi sorulduğunda “Bugünlerde şöret için herkes gömleğini kısa tutuyor!” karşılığını vermiştir. Bunu bir eleştirel söylem olarak yorumlayabiliriz. İhtimaldir ki Eyyûb es-Sahtiyânî zühd adına uygun bulmadığı yaklaşımlara böyle bir tepki vermiştir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 7; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 258.

²⁶⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 6; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 257.

²⁶¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 221; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 298.

²⁶² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 86; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 428.

²⁶³ Rivâyete göre bir gün Süfyân es-Sevrî'nin üzerinde üzerinde eski bir peştamal vardı. Mucemmi' et-Teymî onu böyle görünce dört dirhem vererek “Şunu al ve kendine bir peştamal satın al” demiştir. Dolayısıyla zühdün kıyafet boyutunda Süfyân es-Sevrî'yi Ca'fer es-Sâdık gibi Mucemmi' et-Teymî'nin de etkilediği düşünülebilir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 37; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 325.

²⁶⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 352; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 643.

²⁶⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 373; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 19.

²⁶⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 344; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 498.

mukâbil kulun nimetleri de mütevâzi bir eda ile karşılaması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Musîbet zamanında kişinin zâhirinde güzel giyinmekle bunu karşılamasına dâir birkaç örnek vardır. Ömer b. Abdülazîz'in (ö.101/720) uğradığı musîbetten dolayı yas tutmasını ve yetmiş gün kıldan elbiseler giymesini doğru bulmayan Hz. Ebûbekir'in torunu olan Kâsım b. Muhammed²⁶⁷ (ö. 107/725) ona "Biliyor musun, bizden öncekiler musîbetleri süslenerek, nimetleri de tevâzu ile karşılamayı severlerdi" demiş, bunun üzerine Ömer b. Abdilazîz o gün sekiz yüz dinara Yemen işlemeli gömlekler satın almış ve bu şekilde içinde bulunduğu yas durumunu terk etmiştir.²⁶⁸

Mutarrif b. Abdullah'ın (ö. 95/713-14) da oğlunun vefatı üzerine saçlarını taradığı ve yeni cübbesiyle kabilesinin yanına çıktığı nakledilir. Kendisini böyle bir zamanda süslenmesine bir anlam veremeyip eleştirenler olunca şöyle demiştir:

Böylesi bir musîbete boyun eğmemi mi istiyorsunuz? Vallahi dünya ve içindekiler benim olsa, Allah da kıyamet gününde bir içimlik su verme karşılığında bunları benden istese, o bir içimlik suyun karşılığı olacak bir değerde olmadıklarını düşünüyorum. Hal bu iken namaz, hidâyet ve rahmet karşısında dünya ve içindekilerin değeri ne olabilir ki?²⁶⁹

Fakat bir başka rivâyette de oğlunun kaybolduğu sırada cübbesini giyip eline bir asa veya bir kamyı aldığını ve "Rabbime miskin görüneyim, belki bana acır ve çocuğumu geri getirir" dediği nakledilir.²⁷⁰ Bu da onun dış görünüş ve giysiye bu sefer başka bir mana verdiğinin işareti olarak görülebilir. Öte yandan oğlunun kaybolması kazanın gerçekleşmeden önceki hali olarak düşünülürse, onun vermek istediği mesaj daha kolay anlaşılabilir. Bu durumu kişi imtihanla karşılaştığında Rabbine miskin görünecek şekilde mütevazı giyinmeli, fakat kaza gerçekleştiğinde artık hoşnutluğu ve rızâsının bir nişânesi olarak güzel giyinmeli diye yorumlamak mümkündür.

²⁶⁷Kâsım b. Muhammed aynı zamanda Medinelî meşhur yedi tabiun fakihinden biri olmasıyla dikkat çeker. Bkz. Cengiz Kallek, "Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir", *DİA*, 2001, XXIV, s. 545.

²⁶⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 183; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 632.

²⁶⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 199; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 646.

²⁷⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 209; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 664.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HİLYE'DE NEFS TERBİYESİ VE SEYRU SÜLÜK

3.1. Nefs Terbiyesi Yöntemleri

Bilindiği gibi tasavvufî yöntem birincisi riyâzet ve mücâhede ikincisi ise bu riyâzet ve mücâhededeki hâsıl olan bilginin idrak edilmesi anlamında olmak üzere iki aşamalı bir yapıdan oluşur: biri pratik, diğeri ise teorik yönü.²⁷¹ Bu pratik yönü olarak riyâzet ve mücâhede;²⁷² nefis tezkiyesi, nefis terbiyesi, kalp tasfiyesi gibi çeşitli kavramlar altında ifade edilir. Buna ilişkin görüşler başından beri sûfiler tarafından çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir. Kuşkusuz bu konuda sûfiler, dayandıkları temel düşünceler olan dünyadan uzaklaşma, nefsin kötülüklerinden haberdar olma, nefsi eğitme gibi kavramları, Kur'an-ı Kerim'de ve Sünnet'te yer alan birtakım verilerden hareketle yazmışlardır.²⁷³ Bu anlamda Hârise hadisi önemlidir.²⁷⁴ Sûfilerin sıkça atıf yaptığı bu meşhur hadiste riyâzet ve mücâhede yönteminden sonra kişide hâsıl olacak birtakım manevî bilgilere işaret bulunmaktadır. Bu anlamda sahabe devrinden, tâbiûn neslinden itibaren sûfilerin veya zâhidlerin riyâzete ilişkin uygulamaları *Hilye*'de yer alır ve ne suretle bir aşama kaydettiği yani ne tür hususların ön plana çıktığı önem arz eder.

Bu tür ifadelerin *Hilye*'de hicrî 70-80'li yıllardan itibaren yer aldığını görüyoruz. Özellikle ilk başlarda yani yetmişli seksenli yıllardan sonraki rivâyetlerde sahabe ve tâbiûn neslinden zâhidlerin veya bu yola yönelenlerin nefis terbiyesi diye ifadeleri hakkında öne çıkan husus, kanaat, fakirlik vs. gibi konulardı. Dolayısıyla onların nefis terbiyesinden anladığı dünyevî ilgilere uzaklaşmak idi. Bu da kuşkusuz Müslümanların hicrî birinci asrın sonlarından itibaren büyük bir dünyevîleşmeyle karşılaşmalarından yani İslam'daki sınırların genişlemesiyle ortaya çıkan bir zenginleşmeden kaynaklanıyordu.²⁷⁵ Bu tür zenginleşme ve dünyevîleşmeler arttıkça sahabe ve tâbiûn neslinden öne çıkan kimseler kanaat, fakirlik, zühd gibi ahlâkî erdemlere vurgular yapmaya

²⁷¹ Mücâhedenin esâsı nefsin çirkinlikleri ve benlikten kurtulması için çaba harcamaktır, nefisle cihâd etmektir. Nefs ile olan mücâhededeki amaç ahlâkî olgunluktur. Bkz. Mehmet Demirci, "İçeride Dönük Cihad: Mücâhede", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2007, sy. 19, s. 9-21; İbn Haldun, *Tasavvufun Mâhiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, s. 75-76.

²⁷² Nefs riyâzeti hakkında daha kapsamlı bilgilere ulaşmak için bkz. Hakim Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs*, Kâhire, Mektebetü's-sekâfetü'd-diniyye, 2002, s. 60-62.

²⁷³ Ebû'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, s. 62-65; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 24-26.

²⁷⁴ Bu konuda Hz. Peygamber ile Hârise isimli bir sahabî arasında geçenler sûfiler açısından önemli bir referans olmuştur. Rivâyete göre Hz. Peygamber Hârise'ye "Bu gece nasıl sabahladın Hârise?" diye sorunca Hârise tam bir mümin olarak sabahladığını dile getirmiştir. Hz. Peygamber bunun üzerine "Her sözün bir hakikati vardır. Peki, senin bu söylediğinin hakikati nedir?" diye buyurdular. Hârise "Dünyadan vazgeçtim. Gecelerimi uykusuz, gündüzlerimi susuz geçiriyorum. Şimdi adeta Rabbimin arşını apaçık seyretmekteyim. Sanki birbirlerini ziyaret eden cennet ehli ile ağlayıp dövünen cehennem ehlini görür gibi oluyorum" deyince Hz. Peygamber onu tasdikleyerek "Doğru görmüşsün. Sen Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir kişisin" buyurdular. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 227; s. 66; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 112.

²⁷⁵ Bkz. Mehmet Demirci, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü-Makaleler*, İstanbul, Vefa Yay., 2009, s. 21.

başlamışlardır. Hz. Peygamber'in ahlâkî yaşantısını unutturmamak adına eleştirilerde bulunuyorlardı. Burada zenginleşme temâyülünün hem devlet hem de toplum tarafından artmasından ötürü zühd ve kanaatin öne çıkması söz konusu toplumsal şartlarla yakından ilgili olabilir.

Hilye'deki nefis terbiyesine ilişkin uygulamaları daha iyi takip edebilmek için onları çeşitli başlıklar şeklinde ele aldık. Bunları da şu şekilde tasnif edebiliriz: açlık (killet-i taâm), az uyuma (killet-i menâm), az konuşma (killet-i kelâm). Saydığımız bu üçlü tasnifte yer alan nefisle mücâhede kavramları esasında birbirini gerektiren yöntemlerdir. Hatta bu kavramlar birbiriyle bağlantılı, birbirine eklenmiş olduğu için tek başına bir yöntem olarak da değerlendirilebilir. Nitekim az yemek yiyen bir kişinin az uyuyacağı, dolayısıyla da az konuşacağı bilinen bir gerçektir. Öte yandan *Hilye*'de zâhidlerin en çok açlık kavramı üzerinde durması, mücâhedenin ilk basamağının ve tâbiri câizse mihenk taşının açlık olmasından ötürüdür.

Az yemek, az uyumak, az konuşmak ile ilgili birçok rivâyet aktarılmaktadır. *Hilye*'de bu konuda ismi geçen zâhidler, bahsettiğimiz mücâhede yöntemlerini hangi kaygılarla uygulamışlardır? Bu kişiler bu tür uygulamalara bedeni zayıflatıp ruhu güçlendirmek için mi, yoksa ibadet etmek, ilme vakit ayırmak veya çeşitli faaliyetlere odaklanmak gibi başka gâyelerle mi başvurmışlardır? Zâhidlerin bu soruya yönelik idraklerinin ayrıştığı konusunda bilgiler yeterli görünmemektedir. Fakat her ikisinin belli olduğu rivâyetler *Hilye*'de yer almaktadır. Dolayısıyla, öyle anlaşıyor ki, nefis terbiyesine yönelik bir bilinç en erken tarihlerden itibaren Müslümanların arasında mevcuttur. Buna mukabil nefis terbiyesinin sonuçları üzerindeki değerlendirmelerin bu bilinçle örtüşecek düzeyde günümüze aktarılmadığı öne sürülebilir. Her hâlükârda nefis terbiyesine yönelik bu uygulamaların baştan beri uygulanmaya devam edildiği sonucuna varmak mümkündür.

Nefisle mücâhede babında az yemek hususunda zâhidler açısından daha kesin bilgilere, birçok veriye ulaşılmasına karşın az uyuma ve az konuşma bahsinde bu oran azalmaktadır. Çünkü az konuşma ve az uyuma konusunda nefis terbiyesi dışında başka amaçlara da rastlamak mümkündür. Bunları nefis terbiyesi için yaptıklarını düşünmede bir beis olmayabilir. Fakat az uyuma ve az konuşma ile ilgili ifadelerde buna yönelik bir dikkat gözükmemektedir.

Hilye'nin bu konu hakkında sunduğu veriler, ilk dönem zâhidlerinin nefis mücâhedesini bağlamında önemli örneklerini ihtiva eder. Bu konuda *Hilye*'deki rivâyetlerde karşımıza ilk olarak Bekir b. Abdullah el-Müzenî (ö. 108/726) çıkar. Muhaddis ve fakih tâbîî âlimi Bekr b. Abdullah, nefis mücâhedesinin esasının

kanaate dayandığını ifade eder.²⁷⁶ Başka bir ifadeyle ona göre kanaat eden bir kulun dünyaya olan kalbî bağıllığı azalacak ve insanlara minnet etmeye engel olacaktır.²⁷⁷ Hasan-ı Basrî'nin talebelerinden biri olan Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 160/776) ifadelerinden de kanaat sahibi olduğu anlaşılmaktadır.²⁷⁸ Fakat bu örnekler dışında daha özel olarak açlık ve nefis terbiyesi arasındaki ilişkiye dair çok sayıda veriden söz edebiliriz.

3.1.1. Bir nefis terbiyesi yöntemi olarak açlık

Açlık bilindiği gibi tasavvuf açısından vazgeçilmez uygulamalardan biridir.²⁷⁹ Çünkü tasavvuf yönteminin esası bedenın zayıflatılması, ruhun güçlendirilmesi üzerine kuruludur. Bedenin zayıflatılmasının en birincil yolu da bedeni aç bırakmaktır.²⁸⁰ Bunun yanı sıra hikmetin esas kaynağı olarak görülen açlık, sûfilerin seyrü sülûk konusunda başvurdukları bir yöntemdir ve tedricî olarak uygulanır.²⁸¹ Sûfilerin açlığa verdikleri önemin sebeplerinden biri de ibadetten zevk alma gâyesidir. Hz. Peygamber'in "Âdemoğlu karnından daha büyük bir kap doldurmamıştır. Oysaki âdemoğlu için belini doğrultacak birkaç lokma yeterlidir"²⁸² hadisi sûfilerin açlık konusundaki tutumları için referans kabul edilebilir.²⁸³

Hilye'deki zâhidlerin açlık hususundaki ifadelerinin daha güzel anlaşılması için şöyle bir tasnif yapılabilir: açlığın manevî tekâmüle katkısından bahseden bilgileri ihtiva eden ifadeler ile bazı sûfilerin rivâyetlerinde çok yemenin zararlarına yapılan vurgunun yer aldığı ifadeler.

Açlığın kişideki manevî tekâmüle katkıda bulunduğuna dâir ifadelerin sahipleri olarak ilk dönem zâhidlerinden Mekhûl eş-Şâmî, Muhammed b. Vâsi', Mâlik b. Dînâr ile daha sonraki dönemlerde Fudayl b. İyâz, Ebû Süleyman ed-Dârânî karşımıza çıkar.

Hilye'de açlık konusunda birçok görüşüne yer verilen Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) "Nefsinizi aç bırakın, susuz bırakın, açlıkta bırakın ve zorlayın ki,

²⁷⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 225; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 20.

²⁷⁷ Mis'ar b. Kidâm ise "Geçimlik olarak sirke ile sebzeyle razı olan kişiyi hiç kimse kendine kul köle yapamaz" diyerek kanaatin önemine dikkat çeker. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 219; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 481.

²⁷⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 145; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 433.

²⁷⁹ Mekki eserinde açlığın faziletine yer vermiş ve riyâzeti sahibilerin açlık konusundaki örnekleriyle temellendirmiştir. Bkz. Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, Kâhire, Dârü't-Turâs, 2001, s. 1378 vd; a. mlf., *Kütü'l-Kulûb-Kalplerin Azığı*, IV, s. 71-77.

²⁸⁰ Bu konuda yapılan önemli bir çalışma için bkz. Sultan Adanır, *İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2016.

²⁸¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 258; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, çev., Süleyman Uludağ, s. 280.

²⁸² Tirmizî, *Zühd*, 47.

²⁸³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 60.

kalpleriniz Allah'ı tanısın”²⁸⁴ diyerek kalbin arınmasını riyâzet ile temellendirmiştir. Mekhûl eş-Şâmî (ö. 112/730) de “Farz olan ibadetlerden sonra en hayırlı ibadet açlık ve susuzluktur” demiştir.²⁸⁵ Onun bu sözü Hz. Peygamber'in “Amellerin efendisi açlıktır, nefsin zilleti de yün elbise giymektir”²⁸⁶ hadisiyle büyük oranda muvâfakat içindedir. Çokça oruç tuttuğu *Hilye*'de nakledilen muhaddis sûfi Muhammed b. Vâsi' (ö. 123/741) ise az yemek yiyenlerin anlayışı yüksek, ibadetlerinde çevik kişiler olduğunu belirtir.²⁸⁷ Öte yandan Fudayl b. İyâz'a (ö. 187/803) göre kul aç olduğu zamanlarda Allah'a daha çok itaat içinde bulunur.²⁸⁸ Yine aynı düşünceye sahip olan Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) kalbin cilalanmasının ve yumuşamasının yolunun açlık ve susuzluktan geçtiğini dile getirmiştir. Bunların yanı sıra Dârânî “Akşam yemeğinden bir lokma eksik yemem benim için o lokmayı yiyip de geceyi başından sonuna kadar ibadetle geçirmemden daha sevimlidir” diyerek açlığın faziletinden söz etmiştir. Ayrıca ona göre en hayırlı anlar açlığın derinden hissedildiği zamanlardır.²⁸⁹

Tokluğun kişide yol açtığı zararlar bahsine vurgu yapan zâhidler ise Vehb b. Münebbih, Abdülvâhid b. Zeyd, Süfyân es-Sevrî, Bişr el-Hâfi, Dâvûd et-Tâî gibi isimlerdir. Yemenli tâbiûn âlimi ve Muaz b. Cebel'in talebesi olan Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), çok yemek yiyenleri şeytanların en çok sevdiği kişiler olarak niteler. Nitekim ona göre çok yemek yiyenler müminlerin gafiller sınıfına girmektedir.²⁹⁰ Hasan-ı Basrî'nin talebelerinden Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) de benzer bir ifadeyle dininde irade sahibi olmayı mideye karşı irade göstermeye bağlamıştır. Nitekim Abdülvâhid b. Zeyd, midenin zararlarını bilmeyenleri, mideye karşı irade sahibi olanlara nispeten kör bir kişiye benzetir.²⁹¹ Öte yandan Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) çok yemekten kalbin katılaşmasına sebep olması nedeniyle uzak durmak gerektiğini ifade etmiştir.²⁹² Fakat bir yandan yemek konusunda Süfyân es-Sevrî'nin ruhsatlardan olan uygulamaları görülür. *Hilye*'deki rivâyette iki yemeği karıştırıp yemesi ile ilgili bir adamın “İki yemeği karıştırıp yemek mekruh değil miydi?” diye sorması üzerine “Önceden geçim sıkıntısı olduğu için kerih görülürdü” diyerek karşılık vermesi buna işaret eder.²⁹³ Ayrıca Süfyân es-Sevrî'nin kebab yediği görülünce şöyle dediği rivâyet edilir:

²⁸⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 370; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 221.

²⁸⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 181; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 21.

²⁸⁶ Sübki, *Tabakât*, 4/162; Elbâni, *Silsile*, nr. 248.

²⁸⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 351; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 190.

²⁸⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 350; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 513.

²⁸⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 266, 273-274; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 320, 338-340.

²⁹⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 58; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 138.

²⁹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 157; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 572.

²⁹² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 36; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 324.

²⁹³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 22; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 293.

Ben size yemeği yasaklamış değilim. Ama nereden yediğinize dikkat edin. Yola çıkın ama nereye girdiğinize dikkat edin. Konuşun, ama ne konuştuğunuza dikkat edin. Allah: “Ey Âdemoğulları! Her mescide güzel elbiselerinizi giyinerek gidin; yiyin, için, fakat israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez” (Araf: 31) buyururken ben yemeği size nasıl yasaklarım?²⁹⁴

Bişr el-Hâfi (ö. 227/841) Süfyân es-Sevrî gibi çok yemenin kalbi katılaştıracağını vurgular.²⁹⁵ Özellikle zühd yaklaşımı olarak uzlet hayatını benimsemiş olan Dâvûd et-Tâî'nin (ö. 165/781[?]) *Hilye*'de açlık konusunda en çok öne çıkan zâhidlerden biri olduğu görülür. Ona göre dünya lezzetlerine dalan bir kişinin kalbinde Allah'ın huzuruna çıkma isteği uyanmaz.²⁹⁶ Dolayısıyla Dâvûd et-Tâî açlığı Allah'a yaklaşma vesilelerinden biri olarak değerlendirmiştir.

Hilye'de açlık bahsinde söz sahiplerinden biri olan Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) kırk yıl boyunca arpa ekmeğinden başka bir yiyecek yemediği nakledilir.²⁹⁷ Benzer bir örnek olarak Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) sabah ve akşam yemeği yemediği, yediği yemeği de başkalarıyla paylaştığı, hasta olmadan da et yemediği rivâyet edilir.²⁹⁸ Açlık hususunda öne çıkan diğer bir isim de Reyâyâh el-Kaysî'dir (ö. 185/801[?]). Kendisinin doyana kadar yemek yemediği ve günde sadece bir yemekle yetindiği nakledilir.²⁹⁹ Aynı şekilde İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778[?]) nefis terbiyesi bağlamında açlık örneklerine sıkça rastlıyoruz. İbrahim b. Edhem'in ekin işlerini yürüttüğü yerin sahipleri onun sâlih bir zat olduğunu, ne sabah ne de akşam yemeği yemediğini naklederler.³⁰⁰

Öte yandan bazı sûfiler açlık konusunda radikal bir tutuma sahip olmamışlardır. Onlardan biri de Ebû Süleyman ed-Dârânî'dir (ö. 215/830). Nitekim bir kişi kendisine uzun yıllar riyâzetlerinin sonucu olarak eskimiş su kırbası, yay ve ipi andıran bir hale geldiğinden ötürü İsrâiloğullarına gıpta ettiğini söyleyince ona şöyle demiştir:

Hayır! Vallahi Allah bizden derilerimizin kemiklerimize yapışıp kurumasını istemiş değildir. Bizden istediği sadece ona karşı niyetimizin saf olmasıdır. Kişi bu konuda on gün boyunca samimi olduğu zaman İsrâiloğullarından birinin ömrü boyunca ulaştığı dereceye ulaşır.

²⁹⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 70; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 394.

²⁹⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 350; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 510.

²⁹⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 346; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 629.

²⁹⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 272; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 497.

²⁹⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 321; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 589.

²⁹⁹ *Hilye*'de Riyâh (Reyyâh) el-Kaysî'nin Râbiatü'l-Adeviyye ile görüştüğü, onun zühd yaklaşımından etkilendiği aktarılan rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 194; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 618-619.

³⁰⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 372; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 16.

Buradan Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin açlık, riyâzet gibi fiilleri, zühd yoluna girenlerin hedefe ulaşmalarını sağlayan bir vasıta olarak gördüğü sonucuna varılabilir. Başka bir deyişle ona göre zühd adına yapılan bir takım icraatlar zâhid için asıl gâye olmamaktadır. Zâhidin hedefe ulaşmasını sağlayan asıl unsur ise kişinin niyetinin temiz olmasıdır.³⁰¹

Sonuç olarak erken dönem zahidlerinin genelinde nefis terbiyesinde açlık kavramına büyük bir değer atfedildiği görülmektedir. Bununla beraber orta yolu tavsiye eden zahidlerin varlığı da söz konusudur.

3.1.1.1. Açlık ve oruç ilişkisi

Oruç ibadetini nefsin eğitilmesine bir vasıta olarak gören sûfilerin savm-ı Dâvûd, savm-ı visâl gibi oruçları tuttukları rivâyet edilmiştir. Bazı müellif mutasavvıflar orucun açlık kadar nefsi eğitmediğini zikretmiş ve bunun nedenini açıklamışlardır. Zira onlara göre oruca alışmak mümkündür. Öte yandan oruç tutan kişi iftar zamanı önceki gücüne geri dönmektedir. Dolayısıyla açlık oruca nispetle nefsi daha çok kıran bir yöntemdir.³⁰²

Hilye'de oruç hakkında sözlerine yer verilen Yezid er-Rakkâşî (ö. 115/733[?]) rızâ-yı ilâhî için oruç tutanların kıyamet günü en seçkin grubun içinde olacağını ifade eder.³⁰³ Budayl b. Meysere el-Ukaylî'ye (ö. 100/718[?]) göre oruç, âbidlerin kalesidir.³⁰⁴ Süfyân es-Sevrî ise orucun kula kötülük kapılarını kapatıp, ibadet kapılarını açacağını belirtmiştir.³⁰⁵

Hilye'de geçtiği üzere Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) Dâvûd orucu tutar, tutmadığı günlerde öğle yemeğiyle iktifâ eder akşam yemeği de yemezdi.³⁰⁶ *Hilye*'de ilk dönem zâhidleri arasında savm-ı Dâvûd ile öne çıkan diğer isimler İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714)³⁰⁷ ve Abdullah b. Avn'dır (ö. 151/768).³⁰⁸

3.1.1.2. Uzun süreli riyâzet örnekleri

Hilye'de sûfilerin uzun süren riyâzetleri uyguladıklarına ilişkin rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlere geçmeden önce mutasavvıfların bu tür uygulamaları nasıl yorumladıklarını kısaca belirtmek gerekir. Mutasavvıflardan bazılarının göre riyâzet konusunda aşırı gibi görünen yöntemler “ilâhî yardım”

³⁰¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 263, 266; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 311, 320.

³⁰² Ebû Tâlib Mekki, *Kütü'l-Kulüb*, Kâhire, Dâru't-Turâs, 2001, 1374; a. mlf., *Kütü'l-Kulüb: Kalplerin Azığı*, c. IV, s. 66.

³⁰³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 50; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 314.

³⁰⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 62; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 323.

³⁰⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 86; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 428.

³⁰⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 272; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 84-85.

³⁰⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 224; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 303.

³⁰⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 40; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 302

üzerinden açıklamaya gidilmiştir.³⁰⁹ Özellikle visâl orucu hakkında ileri sürülen bu görüşe göre visâl orucu kerâmet olarak açıklanmıştır. Allah'ın şer'î hudutlarına riâyete engel olmayan visâl orucu Allah'ın bir lütfu olarak görülmüş, genelgeçer bir durum olmadığından dolayı bu uygulamaların gizlenmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber'in "Ben sizin gibi değilim. Ben gecemi Rabbimin yanında geçiriyorum. O bana yedirmekte ve içirmektedir"³¹⁰ hadisi mücâhede sahiplerine göre haram kılma manasında değil şefkat sebebiyle bir yasaklamadır.³¹¹ Dolayısıyla bu yaklaşım sûfilerin uzun süreli riyâzet örneklerine zemin hazırlamıştır. *Hilye*'nin bize sağladığı örneklerle tâbiûn devrinde rastlamamız daha sonraki dönemlerde de bu tür uygulamaların takip edildiğine dâir ipuçları vermektedir. Özellikle Mekki'nin eserinden açlık konusundaki eylemleriyle tanınmış sûfiler hakkında verilere sahip olmaktayız. Mekki eserinde on beş, yirmi gün veya bir ay kadar uzun süreli açlıklarıyla bilinen İbnu Amr el-Avfî, Abdurrahman b. İbrahim, İbrahim et-Teymî, Haccâc b. Karâfisa, Hafs b. el-Âbid el-Masîsî, Müslim b. Sa'd, Züheyr el-Bennâ'î, Süleymân el-Havvâs, Sehl b. Abdullah, İbrahim el-Havvâs gibi zâhidlerin isimlerini zikretmiştir.³¹² Dolayısıyla bahsedilen isimlerin önceki tabakâttan istifade etmiş olabileceği ihtimali güçlüdür.

Hilye'de ilk dönem zâhidlerinin uzun süreli riyâzet ve oruç hallerine tâbiûn dönemi çerçevesinde baktığımızda farklı örnekler görürüz. Bazıları visâl orucunu benimserken bazıları da savm-ı Dâvûd'u tercih etmişlerdir. Savm-ı visâl grubuna dâhil edebileceğimiz Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) kesintisiz oruç tutardı.³¹³ Aynı şekilde Huleyd b. Abdullah el-Asrî (ö. 110/728[?]) yılın bütün günlerinde oruç tutardı.³¹⁴ Ebû'l-Cevzâ (ö. 83/702) yedi gün yedi gece kesintisiz oruç tutardı. Buna rağmen genç birinin kolunu tuttuğunda kıracak kadar güçlü olduğu rivâyet edilmiştir.³¹⁵ Abdurrahman b. Ebû Nu'm (ö. 85/704[?]) da yemeden içmeden onbeş gün peşpeşe oruç tutardı. Ayrıca Ramazan ayında da yalnızca iki gün iftar ederdi.³¹⁶ Visâl orucunu tuttuğunu anladığımız İbnü'l Mu'temir (ö. 132/750) altmış yıl boyunca gündüzlerini oruçla, gecelerini kıyâmla geçirmiştir.³¹⁷ Öte

³⁰⁹ Uzun süreli riyâzet örneklerinin ilk zâhidlerden sonra gelen tabakalardaki durumu için bkz. Sultan Adanır, *İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2016, s. 55.

³¹⁰ Buhârî, Savm 20, 48; Müslim, Sıyâm 55, 61

³¹¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, s. 386.

³¹² Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, Kâhire, Dâru't-Turâs, 2001, s. 1376; a. mlf., *Kütü'l-Kulûb-Kalplerin Azığı*, c. IV, s. 68

³¹³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 163; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 603

³¹⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 233; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 32

³¹⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 79; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 342.

³¹⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 69; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 537-538.

³¹⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 40; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 513.

yandan visâl orucu tuttuğu hakkında kesin bilgi olmasa da devamlı oruç tutanlardan biri olan Dâvûd b. Ebû Hind'in (ö. 151/768[?]) 40 yıl boyunca ailesinden gizli oruç tuttuğu nakledilir.³¹⁸ Ali b. Müslim de (Ebû Bekr b. Ebû Meryem) (ö. 161/777[?]) Allah'a çok ibadet etmesiyle ünlüydü. Ölüm döşeğindeyken bile oruçlu olduğu nakledilmiştir. Devamlı oruç tutmaktan dolayı ağzının farklı bir şekil aldığı rivâyet edilmiştir.³¹⁹

Hilye'de visâl orucu gibi uzun süreli oruç tutanların yanı sıra bazı zâhidlerin uzun süren açlıklarına rastlamaktayız. Onlardan biri olan Yezid b. Ebân er-Rakkâşî 40 yıl süreyle Basra'nın sıcağında kendine su içmeyi yasaklamış ve kendisini Allah rızâsı için altmış yıl boyunca aç bırakmıştır. Bu nedenle Yezid b. Ebân er-Rakkâşî'nin bedeninin zayıf olduğu nakledilir.³²⁰ Bunların haricinde İbrahim b. Edhem'in kendi deyimiyle helal lokmanın nereden geldiğini öğreninceye kadar çamurdan başka bir şey yemediği ve on beş gün kum yediği rivâyet edilir.³²¹ Aynı şekilde Bişr el-Hâfî'nin de "Bağdat'ta yemek yemek bana yaramadı" diyerek kırk gün boyunca çölde çamur yediğini ifade etmesi bu çerçevede örnek teşkil etmektedir.³²²

Sonuç olarak *Hilye*'de zâhidler açısından az yeme hali ibadetten lezzet alma, kalbin yumuşaması ve gafletten korunma amacıyla sûfilerce başvurulmuş bir mücâhede yöntemi olmuştur.

Sûfilere göre açlık çaresizlikten kaynaklı bir durum değil kişinin kendi tercihinin ön plana çıktığı bir yöntemdir. Nitekim çaresizlikten dolayı aç kalmak nefis terbiyesindeki hakikata ulaştırmada yetersizdir.³²³ Birçok tasavvufî eserde pek çok örneğini bulduğumuz nefse muhâlefet örneklerinin yanı sıra *Hilye*'de de erken dönemlerde yaşayan zâhidlerin bu konudaki tarzlarını incelemek mümkündür. Sûfilerin bir kısmı istediği şeylerden yüz çevirerek nefislerini terbiye etmeye çalışmışlardır. Bu meyanda *Hilye*'de en çok rivâyete Dâvûd et-Tâî ve İbrahim b. Edhem'in sahip olduğu görülmektedir.

Nefsin arzularını terk edişin bir şekli de bazı yiyecekleri veya öğünleri ömür boyu yememeye azmetmekle tezâhür etmiştir. Amr b. el-Esved'in (ö. 80/699[?]) "Yüce Allah'a kavuşana kadar asla güzel giysiler giymeyecek ve asla gündüzleri midemi yemekle dordurmayacağım"³²⁴ diyerek nefesine muhâlefet ettiği nakledilmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd'in Allah'a ölene kadar gündüz vakti yemek

³¹⁸ Dâvûd b. Ebû Hind *Hilye*'de aktarıldığına göre aynı zamanda Basra'nın müftüsüydü. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 93; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 356-359.

³¹⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 89; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 501.

³²⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 50; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 313.

³²¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 381; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 36.

³²² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 352; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 517.

³²³ Hücviî, *Hakikat Bilgisi*, s. 387.

³²⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 156; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 631.

yememeye dâir söz verdiği nakledilmiş ve vefat edene kadar öğle yemeği yemediğinden dolayı sık sık hasta düştüğü rivâyet edilmiştir.³²⁵

Dâvûd et-Tâî, canının hurma ve havuç çekmesi üzerine nefesine muhâlefet etme amacıyla onları bir daha yemeyeceğine dâir karar almıştı. Yine canı tuz istediği için tuzu da o günden sonra kullanmadığı rivâyet edilmiştir.³²⁶ Dâvûd et-Tâî zühd yaklaşımı olarak dünyadan tamamen yüz çevirmeyi uygulamış, uzlet ve evlilik konusundaki tutumlarıyla da dikkat çeken bir isim olmuştur. Dünya zevklerinden yüz çevirmesini “Şayet ben kalbi meşgul edecek bu tür şeyleri isteseydim kendimi buraya hapsedmezdim. Allah beni dünya hapishanesinden çıkarıp âhiretteki ferahlığa kavuşturana kadar nefsimi bu tür şehvetlerden azad edip onu hapsedtim” diyerek izah etmiştir. Ayrıca onun arzularını terk etmesinin diğer bir sebebi de Allah’tan hayâ etmesi olarak tezâhür eder.³²⁷ İbrahim b. Edhem’in de nefse muhâlefet etme sebebiyle yemek yemediği nakledilir. Bu nedenle sürekli bitkin ve hasta görüldüğü söylenmiştir.³²⁸ Helal olan yiyeceklerden bal ve yağı ancak hasta olduğu zamanlarda tükettiği rivâyet edilmiştir.³²⁹ Dolayısıyla İbrahim b. Edhem yiyeceklerin yokluğundan dolayı yememezlik etmemiş bilakis varlıkta yokluğu tercih etmiştir.³³⁰ Aynı şekilde Bîşr el-Hâfî de yirmi beş yıl canı balık çektiği halde yememiş, ikram edilince Allah için terk ettiği şeylere geri dönmeyeceğini ifade etmiştir.³³¹

3.1.2. Bir nefis terbiyesi yöntemi olarak az uyumak

Mutasavvıflara göre az uyumak, gaflet ehli olmamak için başvurulacak önemli bir nefis mücâhede yöntemidir.³³² *Hilye*’de bu konuda bazı sûfilerin rivâyetlerine rastlamak mümkündür. Abdülvâhid b. Zeyd’e göre az uyumak ibadetlerin lezzetine erebilmek için önemli bir riyâzet metodudur. Nitekim haddinden fazla uyumak ona göre ibadetlerin zevkine ermek açısından bir engeldir.³³³ Vehb b. Münebbih çok uyuyanları gaflet sahibi olmalarından ötürü şeytanların en çok sevdiği kişiler olarak niteler.³³⁴ Kûfeli hadis ve kıraat âlimi Ebû İshak es-Sebiî³³⁵

³²⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 162; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 584.

³²⁶Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 349-350; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 636-638.

³²⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 351; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 641, 642.

³²⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 9-10; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 77-79.

³²⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 11; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 81.

³³⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 388; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 50.

³³¹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 352; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 517.

³³²Sûfilerin sefer ve hizada uyumalarının adabı hakkında bilgiler için bkz. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 412-413.

³³³Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 62; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 583.

³³⁴Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 58; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 138.

³³⁵Kendisi hakkında “Ebû İshak ile oturup kalkan, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes’ud ile oturmuş gibi olur” denilen ve sahabîlerin yolunu takip ettiğine dair övgüyle söz edilen Ebû İshak es-Sebiî’nin yirmi üç sahabîden de rivâyette bulunduğu nakledilir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 338-341; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 451-458; Ali Osman Koçkuzu, “Ebû İshak es-Sebiî”, *DİA*, 1994, X, 170-171.

(ö. 127/745) de kırk yıl doyasıya uyumadığını ve gece ibadetine kalktığına artık uykuya dalmadığını ifade ederek uyanık kalmanın önemine dikkat çekmiştir.³³⁶

Süfyân es-Sevrî uykuyla mücadele etme noktasında *Hilye*'de dikkat çeken diğer bir isimdir. Uyku bastırana kadar namaz kılan, uykusuna yenilmemek için gözlerine su serpen ve uykusu dağılsın diye dışarıda dolaşan Süfyân es-Sevrî, uykuya neden olduğu için fazla su içmemeyi tavsiye ederdi. Ayrıca “Gecenin başında nefsimin uyumasına izin veririm. Dilediği kadar uyur ve ona dokunmam. Uyandığı zaman ise vallahi uyumasına izin vermem”³³⁷ diyerek nefis mücâhedesindeki yöntemini açıklamıştır. Kurz b. Vebere el-Hârisî (ö. 195/811'den önce) gibi zâhidler de ibadetleri için uyku ile mücadele edenlerdendir.³³⁸

Bu rivâyetler doğrultusunda ilk dönemlerde zâhidlerin, genel olarak gaflete düşmeme, ibadetlere daha fazla zaman ayırma kaygısıyla uykudan kaçındıkları anlaşılmaktadır.

3.1.3. Bir nefis terbiyesi yöntemi olarak az konuşmak

Az konuşmak, sûfiler arasında nefisle mücâhede unsurları arasında yer alır. Genel olarak sûfilerden bir grup sükûtu kelâma tercih etmişlerse de diğer bir grup konuşmanın sükûttan daha üstün olduğunu beyân etmişlerdir.³³⁹ *Hilye*'de nefis mücâhedesinde etkin bir unsur olan az konuşma bahsini sûfiler arasında iki yönlü incelemek mümkündür. Bazıları sükûtu kelâma üstün tutarken bazıları da konuşmanın daha faziletli olduğuna dâir ifadelerde bulunmuştur.

Az konuşmayı tercih etmek veya gereksiz yere konuşmamak hadislerde ve sahabîlerin uygulamalarında müşâhede edilir. Nitekim Hz. Peygamber'in “Susan, susabilen kurtulur”,³⁴⁰ “Ümmetim hakkında korktuğum şeylerden en fazla endişe ettiğim husus dildir” hadisi ile bir sahabînin müminin kurtuluşunun yolunu sorması üzerine “Diline sahip ol, günahlarına ağla, evinde oturup halkın arasına fazla karışma”³⁴¹ sözü bu meyandaki örneklerden birkaçıdır. Rasûlullah'ın bu hadislerinden yola çıkarak imanın selameti ile az konuşma arasında bir bağlantı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle sûfilerin bazılarının sükût ehli oldukları ve faydası olmayacak şeyleri konuşmaktan yüz çevirdikleri görülür. *Hilye*'de bu

³³⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 339; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 453.

³³⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 18, 59, 60; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 285, 372, 374.

³³⁸ Kurz b. Vebere el-Hârisî hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte onu gördüğünü söyleyen hadis hâfızı Muhammed b. Fudayl b. Gazvân'ın (ö. 195/811) yaşadığı dönem dikkate alınırsa yaklaşık hicrî 100 yıllarında hayatta olduğu tahmin edilebilir. Muhammed b. Fudayl'ın babası ve râvî olduğunu anladığımız Fudayl b. Gazvan, Kurz b. Vebere ile görüşmüştür. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 80; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 548; Yavuz Ünal, “Muhammed b. Fudayl”, *DİA*, 2015, XXX, 530.

³³⁹ Hüeviri, *Hakikat Bilgisi*, 416.

³⁴⁰ Tirmizî, *Kıyame*, 50; Darimî, *Rikak*, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/159.

³⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/148, 155; Ahmed b. Hanbel, *Kitabü'z-Zühed*, 1/32.

anlamda birçok zâhidin fiillerini gözlemlemek ve sözlerini incelemek mümkündür. Burada da açlık bahsinde yaptığımız gibi sözleri daha iyi anlayabilmek için bir tasnife tâbitutacağız. Buna göre birinci grupta az konuşma ile nefis terbiyesi ve ahlaklanma arasında ilişki kuran rivâyetlere değinirken ikinci grupta çok konuşmanın zararları üzerinde yoğunlaşan rivâyetler yer alacaktır.

Birinci grupta ele alacağımız ilk isim Süfyân es-Sevrî'dir. Süfyân es-Sevrî az konuşmanın neticesinde kalbin yumuşayacağını ifade etmiş ve uzun süren bir sükûtta sonra verâ sahibi olunacağını dile getirmiştir.³⁴² Anlaşıldığı kadarıyla Süfyân es-Sevrî ahlaklanma ile sükût arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu tür ifadeler daha sonra karşımıza samt makamı gibi tasavvufî hallere de zemin olmaktadır. Bu konu üzerine vurgu yapanlardan biri Bişr el-Hâfî'dir. Bişr el-Hâfî çok konuşmanın kalbi katılaştıracağını dile getirmiştir.³⁴³ Az konuşmayla ilgili takip edebileceğimiz ikinci tür yaklaşımın ise örnekleri oldukça fazladır ve genel olarak konuşmanın zararlarına odaklanan bu yaklaşımları çalışmamızın sınırlarını aşmamak amacıyla burada zikretmeyeceğiz.

Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809) ise her iki grubun özelliklerini taşır. Nitekim onun sükût ehlinin faziletlerini, çok konuşanların da kayıplarını bahsettiği rivâyet *Hilye*'de zikredilir. Onun "Sükûnetin asgarî faydası selamettir. Selamet de afiyet için yeterlidir. Konuşmanın asgarî zararı meşhur olmaktadır. Bela olarak da meşhur olmak yeterlidir"³⁴⁴ ifadesinden sükût ehli olmayı selamette olmanın şartı saydığı anlaşılmaktadır.

Az konuşma ve nefis terbiyesindeki ilişkiye dâir başka bir rivâyet de Tâvûs b. Keysân'dan (ö. 106/725) aktarılır.³⁴⁵ Tâvûs b. Keysân'ın konuşmayı sükûta tercih ettiği nakledilmiştir. "Konuşup Allah'tan korkan, susup Allah'tan korkandan daha hayırlıdır"³⁴⁶ diyen Tâvûs b. Keysân evlilik hususunda zâhidlerin bazılarını eleştirdiği gibi burada da sükûta karşılık konuşmanın gerekliliğine vurgu yaparak kendi yaklaşımını öne sürmüştür. Burada esasında Tâvûs b. Keysân ile diğer zâhidler arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Nitekim Tâvûs b. Keysân tamamen bilginin öğretilmesi ile ilgili bir gerekliliğe işaret etmiştir. Çünkü Tâvûs b. Keysân âlimlerin susmasını uygun bulmamaktadır. Dolayısıyla burada nefis terbiyesi ile az konuşma arasındaki ilişkiden farklı olarak sükûtu tercih etmemesindeki temel sebebin âlimlerin yeri geldiğinde emr-i bi'l ma'ruf yapması ile ilgili olduğu görülmektedir.

³⁴² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 86; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 428.

³⁴³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 350; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 510.

³⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 303; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 464.

³⁴⁵ Tâvûs b. Keysân hakkında daha fazla bilgiye ulaşmak için bkz. Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fi Terâcimi's-süfiyye*, Beyrut, Dârü's-Sadr, 1999, c. 1, s. 335.

³⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 5; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 46

Bütün bunların yanı sıra *Hilye*'de az konuşma hakkında bazı rivâyetlere rastlıyoruz. Hasan-ı Basrî'nin talebesi muhaddis ve fakih Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) kendisinden öğüt isteyen birisine “Az konuş” diye nasihatte bulunmuştur.³⁴⁷ Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713[?]) talebesi muhaddis Abdullah b. Avn (ö. 151/768) da kişinin manevî makamlara gelebilmesinin az konuşmaya bağlı olduğunu vurgulamıştır.³⁴⁸ Başka bir ifadeyle ona göre kişinin diline sahip olması manevî olarak ilerleyişine büyük katkıda bulunur. Süfyân es-Sevrî de gereksiz olan bütün konuşmaları kerih görmüştür.³⁴⁹

Sonuç olarak *Hilye*'deki zahidlerin az konuşma eğilimlerinin sünnette yer alan ahlak ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim erken dönem zahidleri az konuşmak ile manevî tekâmülün birbiriyle ilişkilendirmişlerdir. Bununla beraber emr-i bi'l ma'ruf için konuşmanın gerekliliği üzerinde durulmuştur.

3.2. Zikir

3.2.1. Zikrin mâhiyeti

İslam âlimleri arasında “zikir” kelimesinin mâhiyeti hususunda farklı tanımlar olmuştur. Tasavvuf tarihinde hem erken dönemde hem de müteahhir dönemlerde pek çok sûfinin “zikir” konusuna yaklaşımı farklı görüşleri beraberinde getirmiştir.³⁵⁰ Sûfiler zikirden bahseden ayetleri sadece tefekkür anlamında sınırlandırmamış, aynı zamanda “zikir” kavramına ibadetler arasında özel bir yer addetmişlerdir. Dolayısıyla sûfiler “Subhânallah, Lâ ilâhe illallah” gibi pek çok tesbihatı zikir çerçevesinde değerlendirmiş ve belirli zikir kalıpları oluşturmuşlardır. Sûfîlerin en çok benimsedikleri zikir tarzının tesbih, hamd, Allah'ın azametini tefekkür etme ve nimetlerin şükrünü eda edememenin aciziyetini itiraf etme şeklinde tezâhür ettiği görülür.³⁵¹

Çalışmamızın gâyesi hicrî ilk iki asırda zikir denilince akla ne gelmektedir sorusuna cevap bulabilmektir. Bugün anladığımız türde zikir meclisi, vecd, vird, sema' gibi eylemlerin hicri I. ve II. asırlarda karşılığı var mıydı? *Hilye*'de bu sorulara yönelik incelemede bulunurken öncelikle ilk dönem zahidlerinden birkaçının zikre verdikleri önem ve zikrin mâhiyeti ile ilgili rivâyetlere yer vermek uygun olacaktır. Nitekim *Hilye*'de ilk dönem zâhidlerinin zikrin mâhiyeti ve fazileti hakkındaki görüşleri daha sonraki dönemlerde takipçilerini etkilemiştir. *Hilye*'deki pek çok sayıda zâhidin zikre teşvik babında sözler sarfettiği görülür. Özellikle “dâimî zikir” konusundaki rivâyetler dikkat çeker. Tabiûn döneminden olan Ebû'l-Âliye er-Riyâhî'nin (ö. 90/709) “Konuşma

³⁴⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 7; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 259.

³⁴⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 37; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 298.

³⁴⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 65; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 385.

³⁵⁰Zikir konusunda farklı tanımlar için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 588-589.

³⁵¹Ebû'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, s. 221.

aralarında ‘Lâ ilâhe illallah’ demek için yarışın”³⁵² sözü zikre her nefeste devam etmek gerektiği anlamı taşır. Bu tür zikir tasavvuf kaynaklarında “daîmî zikir” olarak târif edilir. Öte yandan bununla ilgili başka bir rivâyet tâbiûn neslinin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr’e âittir. Mücâhid b. Cebr’e (ö. 103/721) göre kişi ayakta, otururken ve uzanmışken Allah’ın adını zikretmedikçe, Allah’ı çok zikredenlerden sayılmaz.³⁵³ Burada Mücâhid b. Cebr’in her nefeste Hakk’ı zikretmek gerektiğine dâir yaptığı vurgu dikkatimizi çeker.³⁵⁴ Daîmî zikirden maksat kalpte mezkûrun yani Allah’ın unutulmaması ve zikrin kalıcı olmasıdır.³⁵⁵ Öte yandan Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) zikrin büyük bir nimet olduğuna vurgu yaparak Allah’ı hüznü bir edayla tesbih etmek gerektiğini ifade etmiştir.³⁵⁶

Hilye’de Basra halkından zâhidler arasında Allah’ı en çok zikreden zümre diye bahsedilmiş ve gece ibadetine müdâvim oldukları rivâyet edilmiştir. Rivâyete göre hadis, kıraat ve fıkıh âlimi olan Abdurrahman Ebû Leylâ(ö. 83/702) şöyle der: “Şu ülkeleri dolaştım, Basra halkı kadar Allah’ı zikreden ve gece kalkıp teheccüd kılanı görmedim.”³⁵⁷ Bu rivâyet hicri birinci yüzyıldaki zühd hayatının çerçevesinde ibadet şekillerine dâir önemli bir bilgidir. Bu rivâyet açlık ve gece ibadeti ile ünlü olan *Cûiyye ve ehlü’l-leyl* adıyla anılan ve daha çok Şam ve çevresinde yaygın olan grupların yanı sıra Basra çevresindeki zahidlerin de zikre ve gece ibadetine verdikleri önemi gösterir. Basranın öncü zâhidlerinden Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) zikre verdiği önem bu duruma bir örnektir. Nitekim Hasan-ı Basrî, birçok rivâyette namaz, zikir ve Kur’an tilâvetinden lezzet almanın önemine dikkat çekmiştir.³⁵⁸ Tabiûn döneminde Şam ehlinin gece ibadetine dâir verdiği önem, Mekhûl b. Ebû Müslim eş-Şâmî’nin (ö. 112/730) sarfettiği sözlerden anlaşılmaktadır. Mekhûl b. Ebû Müslim eş-Şâmî “Geceyi Allah’ı zikrederek ihya eden kişi, annesinden yeni doğmuş gibi günahsız bir şekilde sabahı bulur”³⁵⁹ diyerek Şam bölgesindeki zühd yaklaşımının işaretlerini vermektedir. Yine bu muhitten Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) geceleri çokça zikir yapması ve namaz kılmasıyla ön plana çıkan bir isim olmuştur.³⁶⁰

Kaynaklarda muhaddis ve âbid olarak geçen Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) Allah’ı zikreden kişilerin ne kadar çok günahkâr olsalar da Allah’ın affına,

³⁵² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 221; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 15

³⁵³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 283; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 577.

³⁵⁴ Kuşeyrî bununla ilgili olarak benzer görüşlerde bulunmuştur. Kuşeyrî, zikri Allah’a giden yolda esas görev olarak addetmiştir. Ona göre kul Allah’a ancak daimî zikirle ulaşır. Kuşeyrî’de zikrin mâhiyeti, zikir şekilleri için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru’s-Şa’b, 1989, s. 382-387; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, çev., Süleyman Uludağ, s. 367-372

³⁵⁵ Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, XXXX, 409-412.

³⁵⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 358; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 197-198

³⁵⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 350; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 316.

³⁵⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VI, 171; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 598.

³⁵⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, V, 180; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 20.

³⁶⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 267; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 321.

rahmetine mazhar olacaklarını belirtmiştir. Başka bir deyişle Sâbit el-Bünânî, zikir ve Allah'ın rahmeti arasındaki bağa dikkat çekmiştir.³⁶¹ Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) da Sâbit el-Bünânî ile aynı görüşe sahiptir. Çünkü ona göre zikreden bir kul bulunduğu zikir hali boyunca günahlardan kurtulmuş sayılır.³⁶²

Avn b. Abdullah (ö. 151/768) Allah'ı zikretmeyi amellerin efendisi olarak telakki etmiştir. Ayrıca ona göre zikir, kalbe şifa veren ve Allah'ın rahmetini celb eden bir vasıtaadır.³⁶³ Diğer zâhidlerden Mahan el-Hanefî ³⁶⁴(ö. 195/811'den önce) ve Sıla b. Eşyem'in (ö. 62/681) zikir ehli olduğu nakledilmektedir. Sıla b. Eşyem "Hangi günüm için daha fazla sevineyim bilemiyorum! Erkenden Allah'ı zikrettiğim gün için mi? Yoksa sabahtan işime gittiğim, ancak bana Allah'ı hatırlatan bir şeyle karşılaştığım için mi?"³⁶⁵ diyerek sabahın erken vakitlerinde Allah'ı zikretmenin önemine dikkat çekmiştir. Öte yandan muhaddis ve fakîh Evzâî'nin (ö. 157/774) sabah namazından sonra Allah'ı zikretmeden kimsenin sorularını cevaplamadığı rivâyet edilmiştir.³⁶⁶ Hz. Peygamber'in seher vakitlerinde Allah'ı zikretmenin faziletine dâir olan hadisleri bu konuda temel işlev olmaktadır.³⁶⁷

Bazı zâhidler zikir için özel bir mekân ve zaman tayin ederek zikre verdikleri önemi göstermişlerdir. Nitekim tabiûndan Huleyd b. Abdullah el-Asrî (ö. 123/741'den önce) evinin süpürülmesini emreder, iki yastık ister, kapısını kapatır, yatağına oturup "Rabbimin meleklerine merhaba! Vallahi bugün güzel şeylere şahit olmanızı sağlayacağım, buyurun" deyip bütün gün "Bismillah, Sübhânallah, Elhamdülillah ve Lâ ilâhe illallah vallâhu ekber" diye zikrederdi.³⁶⁸

Öte yandan Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) zikre verdiği önem *Hilye*'deki verilerden müşâhede edilir. Ömer b. Abdülazîz'in oğluna "Allah'ın zikri, hamdi,

³⁶¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 324; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 153.

³⁶² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 109; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 256.

³⁶³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 241; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 322-323.

³⁶⁴ Mahan el-Hanefî, *Hilye*'de nakledildiğine göre Haccâc'ın emriyle çarmlı gerilmiş ve bu şekildeyen öldürülmüştür. Onu görenler öldürülürken dahi tesbih çektiğini ve bu tesbihleri parmaklarıyla saydığını rivâyet etmişlerdir. Öldürüldüğünde tesbih sayısının otuz üç olduğu nakledilmiştir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 364; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 471.

³⁶⁵ Sıla b. Eşyem, "müteabbidûn" olarak isimlendirilen üç meşhur zâhiden biri olarak dikkat çeker. Ayrıca meşhur hanım süflerden Muâze binti'l-Adeviye, Sıla b. Eşyem'in hanımıdır. Rivâyete göre Mâlik b. Mîğvel şöyle der: "Basra'da çok ibadet eden üç kişi vardı; Sıla b. Eşyem, Külsüm b. Esved ve bir kişi daha. Sıla, gece olduğunda, bol ağaçlı bir yere gider, orada Allah'a ibadet ederdi." Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 240; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 43.

³⁶⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 143; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 555.

³⁶⁷ Hz. Peygamber "Saatlerin en faziletlisi gecenin son kısmı" diye buyurarak seher vaktine işaret etmiştir. "Her kim sabah namazını cemaatle kıldıktan sonra oturup fecr doğuncaya kadar Allah'ı zikretmekle meşgul olursa ve sonra da kerahat vakti çıkınca iki rekât namaz kılsa hac ve umre sevabı gibi olur." (Râmuz-ül-Ehadis, s.426) hadisinin yanı sıra, başka bir rivâyette "Rabbimiz Tebareke ve Teâlâ her gece, gecenin son üçte biri kaldığı sırada dünya semâsına nüzûl eder ve şöyle buyurur: "Bana dua eden var mı, duasına icâbet edeyim? İstedğini vereyim. Bana istiğfar eden var mı, onu mağfîret edeyim?" diye buyurmuştur. Bkz. Ahmed b. Hanbel, IV, 385; Buhârî, Teheccüd, 14

³⁶⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 232; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 31.

tesbihi ve tehlilini elinden geldiği kadar dilinden düşürmemeye bak. Zira söyleyebileceğin en güzel söz, Allah’a hamd etme ve onu zikretmedir”³⁶⁹ diye verdiği nasihat zikre olan bağlılığını ortaya koyar.³⁷⁰ Bu rivâyetten hareketle tesbih, tehlil, tahmid gibi zikirlerin tabiûn döneminde en çok benimsenen zikirler olduğu ifade edilebilir. Bu çeşit zikirlerin aslına bakılırsa Hz. Peygamber’in uygulamaları arasında yer aldığı hadislerde ifade edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber ashâbına “Sübânallâhi ve ’l-hamdülillâhi ve lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber”³⁷¹ gibi zikirleri tavsiye etmiştir.

Daha sonraki dönemlerde karşımıza çıkan Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) zikir çeşitleri arasında bir derecelendirmeye gitmiştir. Ona göre en faziletli zikir namazda Kur’ân-ı Kerîm okumaktır. İkinci derecedeki zikir namaz dışında Kur’ân-ı Kerîm okumaktır. Üçüncüsü oruç tutmak, dördüncüsü de Allah’ı zikretmektir.³⁷² Süfyân es-Sevrî’nin bu yaklaşımı zikir hakkındaki farklı yorumların kapsamındadır. Süfyân es-Sevrî zikri bir üst başlık olarak ibadetin yerine kullanmış ve Allah’ı anmak anlamında kullanılan “zikir” kavramını da bir alt başlık olarak değerlendirmiştir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi zikir ibadetlerin özünde olduğu için en büyük zikir namaz olarak bilinmektedir. Dolayısıyla her ibadet Allah’ı zikretmek amacı taşımakta, fakat farklı formlara sahip olduğundan zikir isim olarak ibadetlerin yerine kullanılan bir kelimedir. Tasavvuf kaynaklarının müelliflerinde de bu tür zikir tanımları söz konusudur. Söz gelimi ilk tasavvuf kaynakları müelliflerinden Serrâc zikri Allah’a icabet etmekle temellendirmiştir. Serrâc’a göre zikir iki tür olup ilki tehlil, tesbih, Kur’ân-ı Kerîm okumak ile ilgilidir. Diğeri ise Allah’ın tevhidini, esmâ ve sıfatlarını tezkir etmekle beraber gereklerine uygun bir şekilde kalpleri uyarmaktan ibarettir.³⁷³

Kaynaklarda tâbiûn âlimi ve kadı olarak bilinen Meymûn b. Mihrân³⁷⁴ (ö. 117/735) zikri iki yönlü ele almıştır. Ona göre zikir iki türdür. Biri dil ile yapılan diğeri de dilde kalmayıp amele dökülen zikirdir. Başka bir deyişle amele

³⁶⁹Bu tür zikirlerin hadislerde ve sahabilerin uygulamalarında yer aldığı bilinmektedir. Rivâyet edildiğine göre bir gün, başta Hz. Ebû Zer olmak üzere muhacirlerin fakir olanları Hz. Peygamber’e gelerek şöyle dediler: “Yâ Rasûlallah, varlık sahipleri yüksek dereceleri ve dâimi nimetleri alıp gittiler. Çünkü onlar da bizim gibi namaz kılıyor, bizim gibi oruç tutuyor. Onlar sadaka veriyor, biz veremiyoruz. Onlar köle âzat ediyor, biz edemiyoruz.” Sahabileri dinleyen Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Ben size bir şey öğreteyim mi? Onunla sizi geçenlere yetişir, sizden sonrakileri de geçersiniz. Hem hiçbir kimse sizden daha faziletli olamaz. Meğerki sizin yaptığınız gibi yapmış olsunlar. Her namazdan sonra ‘Otuz üçer kere Sübhânallah, Elhamdülillah ve Allâhuekber’ dersiniz, tamamı 99 eder. Yüzün tamamında da, ‘Lâ ilâhe illallahü vahdehu lâ şerike leh, lehül mülkü ve lehül hamdü ve hüve alâ külli şeyin kadîr’ dersiniz, günahlarınız denizin köpüğü kadar da olsa, affolunur.” Bkz. Müslim, Mesâcid: 146; Ebû Dâvud, Vitir: 2

³⁷⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü ’l-evliyâ*, V, 275; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 141.

³⁷¹ Tirmizî, *Deavât*, 82

³⁷² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü ’l-evliyâ*, VII, 67; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 388.

³⁷³ Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu*, s. 223.

³⁷⁴ Hakkında daha geniş bilgiler için bkz. Halit Ünal, “Meymûn b. Mihrân”, *DİA*, 2004, XXVIII, 506.

dökülen zikirden kasıt, dil ile yapılan zikrin etkisinin kalbe ulaşması sonucu kişinin günah olan bir şeyden Allah'ı zikrederek uzaklaşması, ona tepki göstermesidir. Meymûn b. Mihrân bu iki zikirden daha üstününün amel boyutunda olan zikir olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁵

Sonuç olarak bu örneklerden yola çıkarak *Hilye*'de ilk iki asırda zikir tesbih, tehlil, tahmid, besmele gibi birçok zikir kalıplarıyla gerçekleşen bir ibadet şeklidir. Bununla beraber isimlerini zikrettiğimiz bazı zahidler de dâimî zikri tavsiye etmiştir. Ayrıca Basra ve Şam zahidlerinin zikre verdikleri önem birçok rivâyette yer almaktadır. İlerleyen dönemlerde ise Süfyân es-Sevrî gibi zahidlerin zikir konusunda bir tasnife gittikleri de görülmektedir.

Sûfiler zikir bahsini ele alırken bazı tasniflerde bulunmuşlardır. “cehrî zikir, hâfî zikir, ferdi zikir, cemaat halinde zikir, vird” gibi bölümlerden oluşan zikir çeşitlerinin tasavvuf tarihinde pek çok temsilcilerine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla ilk dönem zâhidlerinin *Hilye*'de bahsedilen zikir çeşitlerine dâir veriler bu meyandaki araştırmalar için oldukça önem arz eder. Alt başlıklar halinde zikrin çeşitlerine değinelim:

3.2.2. Vird-hizb

Hilye'de zikir konusunun bir alt başlığı olarak ilk dönem sûfilerinde vird örneklerine geçmeden önce vird hakkında bazı açıklamalar yapmak konuya vâkıf olabilmemiz açısından önemlidir. Tasavvufun kaynağı bağlamında önemli bir konu olan vird, zikir çeşitlerinden biridir. Virdin en belirgin özelliği her gün belirli sayılarda düzenli bir zikir formatında olmasıdır. Vird, nafil ibadetler içinde yer almakla beraber her gün belirlenen ibadet formuna-zikre- devam etme niteliği taşır. Vird sadece belirli bazı tesbihleri veya esmaları çekmekten ibaret de değildir. Bazı kaynaklarda vird terim olarak Kur'ân-ı Kerîm'den tilâvet edilen bir bölüm veyahut gecenin bir kısmında namaz kılınması olarak da addedilir. Kur'ân-ı Kerîm'deki cüzler düzenli bir biçimde günde bir cüz okunacak şekilde belirlenir. Böylece her bir cüz bir vird olarak isimlendirilir.³⁷⁶

Hizb ıstılah olarak, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan cüzlerin dörtte birini okumaya yönelik tercih edilen bölümlerin, zikir ve salavâtlardan oluşan duaların genel adı olarak târif edilir.³⁷⁷ Dolayısıyla vird günlük olarak bir nafil ibadeti yerine getirmek iken hizb virdin içerisinde yer alan form olarak karşımıza çıkmaktadır.

³⁷⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 4; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 173.

³⁷⁶ Vird konusunda daha kapsamlı bilgilere ulaşabilmek için bkz. Zehra Çelebi, *Tasavvuf Tarihinde Vird-Hizb Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî'nin “Şerh-i Salavât-ı Meşîyye” İsimli Eseri* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007.

³⁷⁷ Zehra Çelebi, *Tasavvuf Tarihinde Vird-Hizb Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî'nin “Şerh-i Salavât-ı Meşîyye” İsimli Eseri*-Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007, s. 10.

Kur'ân-ı Kerîm'de vird kelimesi ıstılah olarak tasavvufta bahsedilen zikir anlamından daha farklı şekillerde kullanılmıştır. Fakat vird olarak geçmese de birçok ayette düzenli olarak belirli vakitlerde Allah'ı zikretmek emredilmiştir. Bu ayet-i kerîmeler tasavvufta vird konusunun oluşumuna bir delil sayılmaktadır.³⁷⁸ Rasûlullah'ın ve sahabîlerin döneminde de vird konusu ile ilgili birçok örneğe rastlamak mümkündür.³⁷⁹ Hz. Peygamber'in her gün bazı rivâyetlerde yetmiş bazı rivâyetlerde de yüz defa istiğfar zikrini çektiği ve ashâbını buna yönlendirdiği bilinmektedir.³⁸⁰ Ayrıca "Otuz üç defa Sübhanallah, otuz üç defa Elhamdülillah, otuz üç defa Allahu Ekber" gibi tesbihleri tavsiye ettiği rivâyetler de hadislerde yer alır.³⁸¹ Hz. Peygamber'in bazı sahabîlere hususen vird telkin ettiği de nakledilir. Sahabîlerden Ümmü Hânî yaşlanması üzerine Hz. Peygamber'den kendisine özel olarak bir amel tavsiye etmesini istemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber Ümmü Hânî'ye yüz defa subhânallah, yüz defa elhamdülillâh, yüz defa da lâ ilahe illallah virdini tavsiye etmiştir.³⁸² Öte yandan Rasûlullah'ın sünnetinde zikir vakitleri ile ilgili uygulamaları incelemekte fayda vardır. Nitekim Hz. Peygamber çeşitli vakitlerde Allah'ı zikretmekle meşgul olmuş ve sahabîleri de buna teşvik etmiştir. Hatta bu konu ile ilgili özel olarak *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* isimli kitaplar da te'lif edilmiştir.³⁸³

Tasavvuf kaynaklarında vird konusunu geniş olarak ele alan Ebû Tâlib el-Mekkî, zikir için bazı vakitleri tasnif etmiştir. Mekkî, bu vakitleri numaralarla sıralandırarak gece virdi, sabah virdi, kuşluk virdi, gündüz virdi, akşam virdi gibi

³⁷⁸ Kâf 39,40; Dehr 25, 26; Tûr 48,49; Tâhâ 130; Hûd 114.

³⁷⁹ Hz. Peygamber'in zikir ve dualar konusundaki hadislerinin tasnifi adına *Kütüb-ü Sitte* müellifleri bölümler ayırmışlardır. Özellikle Buhârî ve Müslim'in hadis kitapları bu konuda dikkat çekmektedir. Ayrıca İmam Nevevî'nin de zikirler ve evradlar kapsamında kaleme aldığı "*Ezkâr*" adlı eseri de oldukça önemli bilgiler içerir. Bkz. Zehra Çelebi, *Tasavvuf Tarihinde Vird-Hizb Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî'nin "Şerh-i Salavât-ı Meşîyye" İsimli Eseri-Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2007, 9; Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Süfînin Kelâmı, Hal Tercümelere, Tarikatlar, İstılahlar*, s. 79.

³⁸⁰ Buhârî, Daavât, 3; Tirmizî, Tefsîrû's-Sûre, 47; Ebû Davûd, Vitr, 26.

³⁸¹ Ebû Davûd, Vitr, 24.

³⁸² Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 344.

³⁸³ Hadislerde yer alan vird kapsamındaki zikirler, dualar ve tesbihatların zamana göre ayrılması konusunda muhaddisler tarafından bazı eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerin ilki sayılan ve gece ve gündüz ameli manasına gelen "*Amelü'l-yevm ve'l-leyle*" adı verilen kitaplar müellifler tarafından yazılmıştır. Kaynaklarda *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* ismiyle yazılan kitap türüne ilk olarak hicrî üçüncü yüzyılda rastlanıldığı geçmektedir. Bu kitap türüyle ilgili ilk örnek olarak Hasan b. Ali b. Şebîb el-Mamerî'nin (ö. 295/908) günümüze kadar ulaşamayan eseri söz konusudur. Yine bahsedilen eser türü ile ilgili daha sonraki zamanlarda İmam Nesâî (ö. 303/915), İbn Sünnî (ö. 364/974), Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî (ö. 429/1037), Ebû Nuaym el-İsfahanî (v. 430/1038), Münzirî (ö. 656/1258), Şîî âlimlerden Cemâleddin Ahmed b. Musa b. Ca'fer (ö. 673/1274) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) günümüze kadar ulaşan kitapları söz konusudur. Bkz. İsmail Lütî Çakan, "*Amelü'l-yevm ve'l-leyle*", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 27; Zehra Çelebi, *Tasavvuf Tarihinde Vird-Hizb Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî'nin "Şerh-i Salavât-ı Meşîyye" İsimli Eseri-Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2007.

bölgümlere ayırmış ve bu vakitlerde okunacak bazı dua ve evradı sünnet ve sahabî uygulamalarıyla delillendirmiştir.³⁸⁴

Bu bilgiler ışığında *Hilye*’deki vird ehline bakacak olursak bazı rivâyetlerde vird dâir farklılıklar müşâhede edilir. *Hilye*’deki zâhidlerin bir kısmı gece ibadetini vird edinmişken, başka bir grubun da Kur’ân-ı Kerîm’i her gün muayyen sayfalar halinde okuyarak vird ehli olduğu görülür. Her gün Kur’ân-ı Kerîm’den bir bölüm okumaya devam edenler daha çok vird yerine “*hizb*” terimini kullanmışlardır. Bunların haricinde ilk dönem zâhidlerinden bazıları da günde belirli vakitler tayin edip Allah’ı zikretmeyi kendilerine vird edinmiştir.

Uzlet hayatıyla dikkat çeken önemli bir isim olan tabiûndan Alâ b. Ziyâd’ın (ö. 94/712) vird olarak her Cuma akşamını ihya ettiği *Hilye*’de nakledilmektedir.³⁸⁵ Alâ b. Ziyâd’ın Cuma akşamlarını nasıl ihya ettiği bilgisine ulaşamamakla birlikte bunu vird haline getirmiş olması konumuz açısından önemli bir bilgidir.

Hilye’de Alâ b. Ziyâd’la aynı dönemlerde yaşayan Muhammed b. Sîrîn’in (ö. 110/729) her gece okuduğu yedi virdinin olduğu nakledilir. Bunlardan birini gece okuyamadığı takdirde gündüz okurdu.³⁸⁶ Buradan hareketle vird ehlinin kendi zikir ve ibadetleri için bazı vakitler tayin ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca rivâyete göre Muhammed b. Sîrîn’in gün ortasında çarşıya Allah’ı zikrederek girdiği görülmüştür. Ona “Bu vakitte zikir yapılır mı?” diye hayret edip soru soran kişiye Muhammed b. Sîrîn “Evet! Zira bu gaflet saatidir” diyerek karşılık vermiştir.³⁸⁷ Dolayısıyla Muhammed b. Sîrîn zikri sadece belirli bir zaman ve mekânla sınırlandırmamış, gafletten korunmak için özellikle de dünyaya dalınan anlarda yapılacak zikrin önemine dikkat çekmiştir. Gaflet zamanında Allah’ı zikretmenin önemine dikkat çeken bir isim de Avn b. Abdullah’tır (ö. 110/728[?]). Nitekim ona göre insanların gafil oldukları bir zamanda Allah’ı zikredenler olmasaydı herkes helak olurdu.³⁸⁸ Yine başka bir zâhid Hassan b. Ebû Sinân (ö.139/756[?]) da gafillerin içinde Allah’ı zikredenleri mücâhidlere benzetmiştir.³⁸⁹ Kelâbâzi’nin *et-Ta’arruf*’unda da geçtiği üzere sûfilere göre zikir gafleti izâle etmektir.³⁹⁰ Öte yandan İbn Sîrîn’in bu rivâyeti daha sonra tasavvuf literatüründe gördüğümüz ve özellikle Nakşibendilik’te yer alan usûlün temellendirilmesi konusunda da önemlidir. Bilindiği gibi Nakşibendîliğin on bir esası olarak belirlenen maddeler, Abdulhâlık Gucduvânî tarafından düzenlenmiştir. Bu maddelerden *halvet der encümen* diye isimlendirilen madde İbn

³⁸⁴ Mekki vird vakitlerini ele alarak tasnif yapmıştır. Vird konusunda belirlenen vakitler hakkında geniş bilgilere ulaşmak için bkz. EbûTâlib el-Mekki, *Kûtu’l-Kulûb*, Kâhire, Dâru’t-Turâs, 2001, c. I, s. 10 vd; a. mlf., *Kalplerin Azığı*, c. I, s. 61-91.

³⁸⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 244; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 49.

³⁸⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 271; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 84.

³⁸⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 272; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 85.

³⁸⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 241; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 323.

³⁸⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 119; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 384.

³⁹⁰ Ebû Bekir Kelâbâzi, *et-Taarruf*, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993, s. 122.

Sîrîn'in yaklaşımıyla örtüşmektedir. Nitekim *halvet der encümen* halkın içinde Hakk ile beraber olmak, beden halk ile meşgul iken kalbin daima Allah'ı zikretmesi manasına gelmektedir.³⁹¹ Dolayısıyla ilk dönem zâhidlerinin zikir yaklaşımlarının tarikatların sistemleştiği dönemin alt yapısını oluşturduğu söylenebilir.

Kaynaklarda muhaddis olarak geçen Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn'in talebesi olan Mansur b. Zâzân³⁹² (ö. 129/747) Kur'ân-ı Kerîm okumayı kendisine vird edinen zâhidlerdendir. Nitekim Mansur b. Zâzân her gün ve her gece Kur'ân-ı Kerîm'i hatmederdi.³⁹³ Öte yandan Kurz b. Vebere el-Hârisî (ö. [?]) günlük hizb okuduğunu aktarmıştır.³⁹⁴ Ayrıca Kurz b. Vebere el-Hârisî gece ve gündüz toplam üç kez Kur'ân-ı Kerîm'i hatmederdi. Kurz b. Vebere'nin günde üç defa hatmetmesinin hikmeti olarak *Hilye*'de şöyle bir rivâyet geçmektedir: "İbn Şübrûme bildiriyor: 'Kurz b. Vebere, kendisiyle dünyalık hiçbir şey istememe şartı ile Allah'tan İsm-i A'zam'ını bildirmesini istedi. Allah da bu isteğini verince, Kurz, Allah'tan, Kur'ân-ı Kerîm'i bir günde üç defa hatmedebilme gücü istedi.'³⁹⁵ Kurz b. Vebere hakkında çok bilgiye ulaşılamasa da Kûfe asıllı, ibadet düşkününü bir zâhid olduğu nakledilir.³⁹⁶

Hilye'de bazı zâhidlerin de Allah'ı zikretmek için özel mekânları oluşturdukları nakledilir. Bu örneklerden biri olan Abdullah b. Gâlib'in (ö. 110/728[?]) de iki evi olduğu, birini ibadet diğerini de ailesi için kullandığı rivâyet edilir. Aynı zamanda birini gündüz diğerini de gece çekmek üzere iki virdinin olduğu kaynaklarda geçer.³⁹⁷ Öte yandan tâbiûn neslinden Hassan b. Atiyye (ö. 130/748)³⁹⁸ ikindi namazını kıldıktan sonra mescidin bir kenarına çekilir ve güneş batana kadar Allah'ı zikrederdi.³⁹⁹ Hassan b. Atiyye'nin ikindi vaktinde düzenli bir şekilde zikretmeyi kendisine prensip haline getirmiş olması yine naslarda bu vaktin önemine dikkat

³⁹¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2012, 259.

³⁹² Mansur b. Zadan'ın (Zâzân) Irak'ta, Vâsıt bölgesinde yaşadığı rivâyet edilmiştir. İbnü'l Cevzî vefatına yakın onun Mübârek'e taşındığını aktarır. Mansur b. Zâzân'ın "Kur'an okuyan gençlerin süsü" olarak tanındığı rivâyet edilir. Çünkü çokça Kur'an-ı Kerîm okuduğu ve bunu da her gün düzenli bir şekilde vird edindiği ifade edilmiştir. Hatta kaynaklarda geçtiğine göre Mansur b. Zâzân Ramazan ayında akşam ile yatsı arasında iki kez, Ramazan ayı dışında bir kez hatmederdi. Öte yandan Ramazan ayı dışında da öğle ve ikindi arasında Kur'an-ı Kerîm'i bir defa hatmederdi. Bkz. *Sahabeden Günümüze Allah Dostları-Hilyetü'l-Evliyâ, Sıfatü's-Safve*, III, 399-400.

³⁹³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 58; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 320.

³⁹⁴ Hakkında çok az bir bilgiye sahip olduğumuz Kurz b. Vebere el-Hârisî'yi kendi akranları çokça ibadet etmesiyle tanıtmışlardır. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 79-81; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 548-552.

³⁹⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 79; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 547.

³⁹⁶ Bkz. *Sahabeden Günümüze Allah Dostları-Hilyetü'l-Evliyâ, Sıfatü's-Safve*, IV, 249-250.

³⁹⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 256; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 62.

³⁹⁸ Hassan b. Atiyye zikir ehli olduğu kadar şer'i ilme de oldukça vakıf bir şahsiyettir. Ayrıca ehl-i sünnet olmanın öneminden bahsetmiş ve bidat ehlini eleştirmiştir. Nitekim bir gün yanına gelen ve Mutezilî üstadı olarak bilinen Gıylan ed-Dimaşkî'nin "Benden işittiğin şeyler hakkında görüşün nedir?" diye sorunca Hassan b. Atiyye "Ey Gıylan! Dilim sana cevap yetiştirmekten usanacağına benzer. Kısacası kalbim senin söylediklerini inkâr ediyor." diye karşılık vermiştir. Bkz. *Sahabeden Günümüze Allah Dostları-Hilyetü'l-Evliyâ, Sıfatü's-Safve*, VI, 330-332.

³⁹⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 70; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 478.

çeken nakillerden kaynaklanmaktadır. Nitekim âyet-i kerîme ve hadislerde zikir konusunda sabah ve akşam vakitlerine ayrı bir önem verildiği görülür.

Öte yandan Hassan b. Atiyye'den zikir ve zikir ehline verdiği önem hakkında başka bir rivâyet de şöyledir: “Kul, Allah katına, O'nun zikrini anmayı kerih görmek ve onu çokça ananları sevmemekten daha kötü bir amelle gidemez”. Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla Hassan b. Atiyye'nin yaşadığı dönemde bile Allah'ı zikretmeye çalışanlara yönelik tepki veren, karşı çıkanlar veya onları sevmeyenler mevcuttur. Hassan b. Atiyye'nin sözünü de bu tür kişilere karşı söylediği düşünülebilir.

İlk muhaddis ve zâhidlerden biri olan Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) de “İçinizden biri, günde Allah'ı bir an bile ansa günün kalan bölümünü de kazanmış sayılır”⁴⁰⁰ sözüyle her gün Allah'ı zikretmekten bahsederek bir nevi virde işaret etmiştir. Öte yandan İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778[?]) her gece Allah'ı zikrettiği rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla İbrahim b. Edhem'in düzenli olarak bunu yapması vird haline getirdiğinin bir işaretidir.⁴⁰¹

Hakkında çok az bilgiye rastladığımız Umeyr b. Hânî (ö. 167/783[?]) de belirli sayılarda zikir çeken tâbiûn âlimidir. Nitekim muhaddis ve fakih Saîd b. Abdülazîz (ö. 167/783) ona “Yüce Allah'ın zikri dilinden hiç düşmüyor! Günde kaç defa Yüce Allah'ı zikrediyorsun?” diye sorduğunda “Parmaklarım beni yanıltmıyorsa yüzbin defa” diyerek karşılık vermiştir.⁴⁰²

Hilye'deki ele aldığımız rivâyetlere göre hicrî ilk iki asırda virdin zahidler arasında önemli bir yeri vardır. Vird bazı yerlerde hizb kelimesi olarak tezâhür etmiştir. Zahidler vird olarak günlük Kur'an-ı Kerim cüzü okumayı, belirli zikir kalıplarıyla her gün zikir çekmeyi veyahut ibadet için önemli görülen günleri ihya etmeyi tercih etmişlerdir. Vird için uygun zaman ve mekânları belirlemişlerdir. Dolayısıyla vird sadece tarikatların yaygınlaştığı zamanla sınırlandırılmayacak kadar erken dönemin zahidlerinde müşâhede edilen bir kavramdır.

3.2.3. Cehrî zikir

Her ne kadar bazı sûfî müelliflerin cehrî zikrin yerine hâfî zikri tavsiye ettiği bilinse de cehrî zikrin de hâfî zikir kadar Hz. Peygamber döneminde ve ondan sonraki asırlarda önemsendiği görülür. Bu konuda pek çok rivâyet olmasıyla beraber tabiûn döneminde de benzer zikir meclislerinin düzenlendiği aktarılır. *Hilye*'de de bu konuya ışık tutacak verilere ulaşmak mümkündür.

Zikrin birçok çeşidi ve uygulama yöntemleri olduğundan bahsetmiştik. Bazı zikir çeşitleri zaman ve mekâna göre diğerlerinden ayrılır. Dolayısıyla cehrî

⁴⁰⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 323; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 151.

⁴⁰¹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 22; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 104.

⁴⁰²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 157; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 632.

zikrin mekân açısından bakıldığında daha çok toplu yapılan zikirlerde tercih edildiği belirtilmiştir. Çünkü sûfiler cemaatle yapılan zikrin hâfî olmaktan ziyâde cehrî olarak yapılmasının kalbe daha çok etki yaptığını dile getirmiştir.⁴⁰³ Başka bir deyişle ekseriyetle sûfiler cemaatle yapılan zikirlerde vecd haline erebilmek için⁴⁰⁴ daha çok cehrî zikirle meşgul olurken, kişisel virdlerinde de sessiz zikri tercih etmişlerdir.

Hilye'de cehrî zikre dâirtabiûn döneminden bazı isimler göze çarpmaktadır. Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in talebesi olarak anılan muhaddis ve zâhid İbnü'l Münkedir'in (ö. 131/748) cehrî zikir ehli olduğu rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Çünkü İbnü'l Münkedir gece vakti zikir ederken sesini yükseltirdi. Yüksek sesle zikir yapmasının sebebi sorulduğunda "Hasta olan bir komşum var. Acısından dolayı da sesi yüksek çıkıyor. Ben de bana verilen nimete şükürde sesimi yükseltiyorum" karşılığını vermiştir.⁴⁰⁵ Dolayısıyla İbnü'l Münkedir yüksek sesle zikir yapmayı nimete şükür olarak izah etmiştir. Bazı sahabîlerin yüksek sesle zikir yapmayı tercih etmesinin de kaynaklarda farklı sebeplere dayandığı rivâyet edilmektedir.⁴⁰⁶ İlk zâhid ve muhaddislerden Hassan b. Atiyye'nin (ö. 130/748) *Hilye*'de geçtiğine göre sesli zikri övdüğü aktarılır. Hassan b. Atiyye "Bir kul, bir vadiye girip orada kimsenin kendisini görmediği bir halde yüksek sesle Allah'a (ibadet ve zikirle) yönelirse muhakkak surette o vadiyi Allah hasenat ile doldurur. O halde (hasenatın çoğalması için) vadiyi ister büyük, ister küçük tutsun"⁴⁰⁷ diyerek cehrî zikrin önemini vurgulamıştır.

Hassan b. Atiyye'nin ilk muhaddislerden olmasından ötürü yüksek sesle zikri hem Hz. Peygamber'in hem de sahabîlerin uygulamalarından referans alarak tavsiye ettiği düşünülebilir.⁴⁰⁸ Nitekim bilindiği gibi cehrî zikri ve bu zikirle nefsi terbiye etme metodlarını kullanan tarikatlar Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber Hz. Ali'ye sesli zikri telkin etmiştir.⁴⁰⁹

Cehrî zikir ehline başka bir örnek olarak Ebû Müslim el-Havlânî (ö. 62/681-82) verilebilir. Ebû Müslim el-Havlânî, zikir olarak tekbir getirir ve bunu yüksek sesle yapardı. Ayrıca kendisi "Yüce Allah'ı öyle bir zikredin ki, cahiller sizi

⁴⁰³ İdris Polat, *Sûfî Gelenekte Zikir Uygulamaları ve Halleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2019, s. 59-60.

⁴⁰⁴ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 177.

⁴⁰⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 146; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 425.

⁴⁰⁶ Rasûlullah'ın Hz. Ali ve Hz. Ömer'e cehrî zikri telkin ettiği rivâyet edilmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın hafî zikri benimsedikleri nakledilir. Bkz. Mehmet Ali Aynî, *İslam Tasavvuf Tarihi*, 66-67.

⁴⁰⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 74; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 484.

⁴⁰⁸ Hz. Peygamber'in cehrî zikirle ilgili uygulamalarından biri de toplu bir şekilde "Lâ ilâhe illallah" zikrini icrâ etmeleri olmuştur. Bir diğer önemli rivâyet de sahabîlerden birinin mescitte yüksek sesle Allah'ı zikretmesinin eleştirilmesi karşısında Hz. Peygamber'in zikreden sahabî için "Bırakın onu, onun zikrine karışmayın. O Allah'ı inleyerek zikreden bir kuldur" diye buyurmasıdır. Dolayısıyla vecd ehli olan ve yüksek sesle zikir yapanların ilk örneklerinin Hz. Peygamber'in rehberliğinde gerçekleştiğini söylemek doğru olacaktır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 159.

⁴⁰⁹ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 333 vd.

gördüğü zaman deli sansınlar!” diyerek coşkulu bir şekilde Allah’ı zikretmeyi teşvik etmiştir.⁴¹⁰

Dolayısıyla cehrî zikre dâir uygulamaların Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemden itibaren süregeldiği ve hicrî I. ve II. asırlardaki zahidlerin eylemlerinde var olduğu görülmektedir. Nitekim *Hilye*’deki rivâyetlerde yüksek sesle zikir yapan zahidlerin uygulamaları bunu göstermektedir.

3.2.4. Zikir meclisleri

Hicrî ilk iki asırda zikir meclisi hangi eylemleri içine alan bir kavramdır? Bizim anladığımız türde tasavvuf tarihinde Hz. Peygamber’den bu yana Allah’ı zikretmek için bir araya gelmek mi yoksa ilim meclisi, kıssacıların meclisi gibi erken dönemde zikir meclisi adıyla anılması söz konusu olan toplantılar mı? *Hilye*’de bu soruyla ilgili verilere göz atmadan önce zaman zaman zikir meclisi adıyla anılan bazı grupları incelemek gerekmektedir. Nitekim tasavvuf tarihinde zikir meclisleri ile kıssacıların (*kussâs*) meclisleri arasında bir mukâyese söz konusu olmuştur. Bazı dönemlerde sûfiler ve kussâs tabakasının aynı olduğunu düşünen kişiler olmuştur. Bu nedenle ikisinin arasında mutlak bir ayrımın söz konusu olduğunu belirten ilk mutasavvıflar kıssacıları bidatçi bir gelenek sahibi olmalarından ötürü tenkid etmişlerdi. Bu konudan eserlerinde bahseden sûfilerin başında Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) gelir. Mekkî mutasavvıflar ile kıssacıların ayrı gruplar olduğunu anlatırken Hasan-ı Basrî’nin bu kapsamdaki rolünden örnek vermiştir. Nitekim Hz. Ali kıssacıların meclisini engellemesine karşın Hasan-ı Basrî’nin olduğu topluluğu “zikir meclisi” olarak değerlendirmiş ve bu halkaları desteklemiştir. Dolayısıyla buna göre zikir meclisleri ve kıssacıların olduğu toplantılar birbirinden ayrı kavramlara tekâbul etmektedir.⁴¹¹

Hilye’de tabiûn dönemine baktığımızda zikir meclislerinin varlığından söz edebiliriz. tabiûn muhaddislerinden Avn b. Abdullah (ö. 110/728[?]), *Hilye*’de sahabîlerden Ebû’d-Derdâ’nın hanımı olan Ümmü’d-Derdâ’yı zikir meclisi için sıkça ziyaret ettiklerini belirtmiştir. Avn b. Abdullah şöyle der:

Ümmü’d-Derdâ’nın yanına giderek Allah’ı zikrederdik. Ancak bir defasında zikir ederken Ümmü’d Derda’nın bir yere yaslandığını gördük. Ona: “Ey Ümmü’d Derda! Sanırız seni usandırdık!” denilince de şöyle karşılık verdi: “Beni usandırdığınızı mı söylüyorsunuz? Oysa ben Allah’a ibadeti her şeyde aradım; ancak zikredenlerle birlikte oturmaktan daha

⁴¹⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 124; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 535.

⁴¹¹ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 96-100.

fazla kalbime huzur verecek ve istediğim şeye beni en iyi uygun şekilde ulaştıracak başka bir şey görmedim.⁴¹²

Bu rivâyetten hareketle “halka, sema‘, hadra, meclis, leyle, devran” gibi isimlerle anılan ⁴¹³ zikir meclislerinin sahabenin örneğinde varlığını sürdürdüğeldiği ve sûfîlerin Allah’a yakınlaşmak ve kalbin itminânı sağlamak adına başvurdukları bir ibadet şekli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zikir meclislerinin tartışmalarda bazı görüş sahiplerince “bidat” diye nitelendirilmekten uzak olduğu daha isâbetli bir yaklaşımdır. Çünkü Hz. Peygamber’in cemaatle yapılan zikrin fazilet ve önemine dâir sözlerinin hadis kitaplarında güvenilir raviler tarafından nakledildiği bilinmektedir. Bu meyanda Hz. Peygamber’in sahabeye cemaatle zikir telkini hakkında Şeddâd b. Evs’ten gelen rivâyet oldukça önemlidir:

Rasûlullah’ın yanında bulunduğumuz bir sırada Rasûlullah (s.a.v) ‘Aranızda yabancı (yani Ehl-i Kitap’tan) kimse var mı?’ diye sordu. Biz de ‘Hayır yâ Rasûlallah yok’ diye cevap verdik. Bunun üzerine Rasûlullah mescidin kapılarının kapanmasını emretti ve ‘Ellerinizi kaldırınız ve ‘Lâ ilâhe illallah’ deyiniz’ diye buyurdu. Biz de ellerimizi kaldırdık ve bir saat müddetince hep beraber ‘Lâ ilâhe illallah’ dedik. Daha sonra Rasûlullah elini indirip şöyle buyurdu: ‘Elhamdülillah. Allah’ım! Sen beni bu kelime ile gönderdin ve beni bununla memur kıldın. Cenneti de bana bu söz üzerine vaat ettin. Şüphe yok ki sen, asla vaadinden dönmezsın’ diyerek dua etti. Daha sonra ‘Müjdeler olsun size, şüphesiz Azîz ve Celîl olan Allah günahlarınızı affetti’ diye buyurdu.⁴¹⁴

Yine *Hilye*’de yer alan bir başka rivâyetten zikir meclislerinin varlığına ulaşmaktayız. Avn b. Abdullah (ö. 110/728[?]) “Zikir meclisleri, kalplere şifadır”⁴¹⁵ diyerek zikir için bir araya gelmenin kulun manevî gelişimine olan katkısına dikkat çekmiştir.

Kaynaklarda muhaddis ve âbid olarak geçen Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) ifadelerinde zikir meclislerine verilen önemin altını çizer. Sâbit el-Bünânî “Allah’ı zikreden kişiler, zikir için oturduklarında belki her birinin dağlar kadar günahı vardır. Ancak zikri bitirip kalktıklarında üzerlerinde bu günahlardan hiçbir şey kalmaz”⁴¹⁶ diyerek zikre ve Allah’ı zikretmek için bir araya gelmeye

⁴¹² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 241; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 324.

⁴¹³ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 295; Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, *Tasavvuf Dergisi*, İstanbul, 2010, sy. 25, 123-132.

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 124; Hakîm, *Müstedrek*, I, 501; Heysemi, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 19; Taberânî, *el-Mu'cem'ül-Kebir*, VII, 289, 290.

⁴¹⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 241; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 323.

⁴¹⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 324; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 153.

vurgu yapmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in zikredenlerin üzerine rahmetin ineceğine dâir olan hadîs-i şerîfi hatırlatır. Nitekim Hz. Peygamber “Bir topluluk Allah'ı zikretmek üzere bir araya gelirse melekler onların etrafını sarar; Allah'ın rahmeti onları kaplar; üzerlerine sekînet iner ve Allahu Tealâ onları katında bulunanlara (meleklerle) över” buyurmuştur.⁴¹⁷

Hasan-ı Basrî'nin meşhur talebesi ve *Bekkâûn*'dan biri olan Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) zikir meclislerine dâir sözleri bu meyanda bir örnektir. Nitekim ona göre zikir meclisleri dünyadaki en hayırlı işlerden olup ahiretteki hayırlara ulaşmada bir araçtır.⁴¹⁸ Bilindiği gibi Abdülvâhid b. Zeyd tasavvufun sistemleşmesi ve tarikat formuna gelmesinde öncü olan zâhidlerdendir. Ayrıca bazı tarikatların silsilesinde de onun ismi yer almıştır.⁴¹⁹ Abdülvâhid b. Zeyd'in müridleri tarafından kurulan Basra yakınlarındaki Abbâdân'da yer alan ribat sûfilerin ilk zâviyesi hükmündedir.⁴²⁰

Tasavvuf kaynaklarında bilindiği gibi zikir meclisi ifadesi yerine bazı yerlerde “sema” terimi kullanılmıştır. İlk dönem sûfilerinin sema' meclisleri düzenleyip sesi güzel olan kişilerden Allah'a ve Hz. Peygamber'e olan muhabbeti konu alan, ölümü, âhireti hatırlatan şiir veyahut mensur şeklinde olan parçalar dinlemeyi gelenek haline getirdiği bilinmektedir. *Hilye*'de zikir meclisi yerine kullanıldığını anladığımız rivâyetler çok az olsa da bu duruma örnek olarak Basralı tabiûn muhaddisi olan Yahya b. Ebû Kesîr'in ⁴²¹(ö. 129/747) rivâyetini zikredebiliriz. *Hilye*'de Yahya b. Ebû Kesîr, muhaddis yönü olmasının yanında ayetlerin işarî tefsir yapmasıyla da dikkat çeker. Nitekim kendisi bir âyet-i kerîme hakkında işarî bir açıklamada bulunmuştur. Yahya b. Ebû Kesîr “İman edip salih ameller işleyenlere gelince, işte onlar bir bahçe içinde ağırlanıp neşelenirler” (Rum Sûresi, 30/15) âyetini “Bu sema' yapmaktır, cennet ehli sema' yapmaya başladıklarında, cennette çiçek açmayan ağaç kalmaz”⁴²² diyerek tefsir etmiştir. Dolayısıyla bu rivâyetten hareketle zikir meclisi olarak icra edilen bu tür faaliyetlerin sahabeden sonraki dönemde de “sema” diye anıldığı sonucuna varılabilir. Öte yandan Yahya b. Ebû Kesîr'in zikir meclislerini cennet bahçeleri olarak tanımlaması Rasûlullah'ın bir hadîs-i şerîfini hatırlatmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber ashâbına “Cennet bahçelerine uğradığınız zaman onlardan istifade edin” diye buyurunca sahabîler “Cennet bahçeleri nerelerdir, Yâ Rasûlallah?” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber cennet bahçelerinden

⁴¹⁷ Müslim, Zikr 39, 38; Ebû Dâvûd, Vitir 14; Tirmizî, Daavât 7; İbn Mâce, Mukaddime 17.

⁴¹⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 157; *Allah Dostlarının Dünyası*, IV, 572-573.

⁴¹⁹ Bkz. Süleyman Uludağ, “Abdülvâhid b. Zeyd”, *DİA*, İstanbul, 1988, 282.

⁴²⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 4.

⁴²¹ Selçuk Çamcı, “Yahya b. Ebû Kesîr”, *DİA*, c. XXXX, s. 241-242.

⁴²² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 69; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 331.

kastının “zikir halkaları” olduğunu açıklamıştır.⁴²³ Buradan hareketle daha sonraki dönemlerde Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859[?]) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi sûfiler tarafından kurulduğu⁴²⁴ bilinen sema‘ meclislerinin ilk örneklerinin daha erken dönemlerde tespit edildiği anlaşılmaktadır.

Buradan hareketle sahabenin Hz. Peygamber’den örnek aldığı zikir eğitiminin ve zikir meclislerinin, tarikatların oluştuğu dönemlerde tasavvufun sistemleşmesi adına mürşidin müride zikir telkin etmesine, sema‘, devran gibi isimlendirilen zikir halkalarına zemin hazırladığı kanaatine varılabilir.⁴²⁵ Başka bir ifadeyle *Hilye*’deki söz konusu rivâyetlerden yola çıkarak toplu bir şekilde icrâ edilen zikrin Hz. Peygamber’in bir sünneti olarak zâhidlerce benimsendiği ve devam ettirildiği öne sürülebilir.

Mutasavvıfların zamanla farklı formlarda zikir meclisleri düzenlemeleri de söz konusu olmuştur.⁴²⁶ Özellikle tarikatların yaygınlaşması ve disipline olmasıyla beraber zikir türlerinin çeşitli tarikatlarda belirli erkân ve usûl çerçevesinde farklı şekillerde icra edildiği bilinmektedir. Bu nedenle dil, kalp, sır gibi adlandırılan zikirlerin yanı sıra şekil olarak kuûdi, kıyâmi, cehrî, hâfî gibi zikir tasnifleri söz konusudur.⁴²⁷ Öte yandan sema‘, zikr-i erre (zikr-i minşâri), hatm-i hâcegân gibi isimlerle de tarikatların kendilerine has olan isimlerle zikirleri anılmaya başlanmıştır.⁴²⁸

3.2.5. Vecd ve galebe hali

Vecd konusu başından beri tasavvufun en önemli konularından biri olmuştur. Çünkü vecd, tasavvufî eğitim sürecinde kişisel tecrübenin Allah hakkındaki bilgi, mârifet, duygu ve düşüncenin yoğunlaşıp zirveye ulaştığı bir aşamanın sonucu olarak mutasavvıfların hem sözleri hem de hal ve davranışları bakımından tartışma konusu olmuştur. Bununla beraber vecd konusu tasavvufta sonradan ortaya çıkan bir konu değildir. Erken dönemden itibaren buna dâir örneklerle rastlamak mümkündür ve *Hilye* bu açıdan çok zengin örnekler sunar.

Hilye’de bazı sûfilerin zikir esnasında bedenlerinin sarsıldığı nakledilir. Nitekim bilindiği gibi zâhidler, zikirle meşgul olmaları sonucunda vecde gelmektedir.⁴²⁹ Onlardan biri de Cevab et-Temîmî’dir (ö. 96/714). Dolayısıyla

⁴²³ Tirmizî, *Daavat* 82. No. 3510; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 3, s. 150.

⁴²⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 2013, 188.

⁴²⁵ Müslim, *Sahih*, Zikir, 2701.

⁴²⁶ William Chittick, *Tasavvuf*, 2000, s. 138.

⁴²⁷ Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, XXXIV, 409-412.

⁴²⁸ Zikir çeşitleri ve bazı tarikatların kendilerine özel tayin ettikleri zikirler hakkında bkz. Reşat Öngören, “Zikir”, *DİA*, XXXIV, 409-412; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 177-178.

⁴²⁹ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 178.

zikir sonucu vecde gelmenin örneklerine tabiûn dönemi zâhidlerinde rastlanıldığı anlaşılmaktadır.⁴³⁰

Tâbiûn neslinden Ebû Cüheyr ise uzlet hayatıyla dikkat çeken bir isim olmakla beraber vecd halindeyken vefat ettiği rivâyet edilmiştir. Ebû Cüheyr (ö. 176/792'den önce), Salih el-Mürri'nin (ö. 176/792) Kur'ân-ı Kerîm tilavetini dinlerken bir anda vecde gelip hırıltılı bir nefes aldıktan sonra vefat etmiştir.⁴³¹ Kaynaklarda ilk dönem zâhidlerinin bu şekilde vecd örneklerinden önce sahabîlere nispet edilen pek çok rivâyetin olduğunu görmek mümkündür. Nitekim vecd ehli olduğunu anladığımız sahabîlerden Zûrâre b. Evfâ (ö. 96/715'den önce) bu örneklerden yalnızca biridir. *Hilye*'deki rivâyete göre bir gün sabah namazını kıldıran Zûrâre b. Evfâ, Müddessir suresini okurken “*Sur'a üfürüldüğü zaman*” (Müddessir, 8) âyetine gelince cansız bir şekilde yere yığılmış⁴³² ve bu nedenle yanındakiler tarafından evine götürülmüştü.⁴³³

Gece ibadetiyle meşhur olan Şam ehlinden Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin de çokça zikir yaptığı, namaza kalktığı zaman da düşüp bayıldığı *Hilye*'de geçen rivâyetlerden biridir.⁴³⁴

Sonuç olarak ilk dönem zâhidlerinde zikir, vecd gibi kavramların önem kazandığını belirtmek gerekir. Bu örneklerden ortaya çıkan genel bir görüntüye göre ilk dönem zâhidlerinin vecde gelmesinin sâliki Kur'ân-ı Kerîm'i okumaktır. Bu durum daha sonraki mutasavvıflarda da rastlanılan bir husus olmuştur. Fakat daha sonraki dönemlerde zikir, sema', ilâhî gibi kavramlardan istifade ederek vecde ulaşma yönündeki çabalar tartışma konusu olmuştur. Dolayısıyla *Hilye*'de ilk iki yüzyılda vecd, genelde Kuran-ı Kerîm okuyup, tefekkür etme neticesindeki etkilerin sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber erken dönem zahidlerinde zikir meclisine katılanların, vird sahibi olanların, vecde gelenlerin varlığı söz konusu olmuştur.

⁴³⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü 'l-evliyâ*, IV, 231; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 316.

⁴³¹Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 274.

⁴³²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü 'l-evliyâ*, II, 258; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 66.

⁴³³İbnü'l Cevzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Zehebî'nin görüşlerinin aksine Zûrâre b. Evfâ'nın Velid b. Abdülmelik (ö. 96/715) zamanında aniden öldüğünü ifade etmiştir. Bkz. *Sahabeden Günümüze Allah Dostları-Hilyetü 'l-Evliyâ, Şifâtü 's-Safve*, V, 56.

⁴³⁴Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü 'l-evliyâ*, IX, 267; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 321.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HİLYE'DE BAZI TASAVVUFÎ HALLER VE MAKAMLAR

4.1. Tevekkül

Tevekkül tasavvufun en önemli meselelerinden birisidir ve daha sonraki yazarlar tarafından tasavvufun makamlarından biri olarak zikredilmiştir. Serrâc ve Kuşeyrî gibi müellifler tevekkül makamı konusunda pek çok sûfinin görüşlerini aktarır ve konunun detaylarını verir. Fakat ilk iki asırda tevekkül, daha çok tartışmalı bazı konular üzerinden İslam toplumundaki zâhidlik yönelimleri arasındaki ayrışmayı ifade eden bir konuydu. Tevekkül kavramı İslam âlimleri arasında iki konuda tartışmaya sebep olmuştur. Bunlardan birisi sûfilerin tevekkülleri gereği hastalandıklarında tedaviden kaçınmaları konusundan oluşurken, diğeri de rızıkların herkese takdir edildiği kadar geleceğini düşünüp çalışmaktan kaçınma hususu ile ilgilidir. Bu anlamda tevekkül gereği çalışmaktan ya da tedavi olmaktan kaçınmak gibi bazı eylemlerden uzak duran zâhidler söz konusudur ve bu zâhidler dinî düşünce geleneğinde insanın özgür iradesi ve dinî yükümlülükleri arasındaki ilişkinin nasıl değerlendirileceğine yönelik tartışmalarda, sûfilerin referans noktalarını oluştururlar. Dolayısıyla bu tür tavırlar, tasavvufun teşekkülü açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Zira bunların bir kısmı aynı zamanda aşırı zühd anlayışının birer örneğini teşkil eder. Tıpkı evlenmemek bahsinde olduğu gibi tevekkül konusunda da aynı tür anlayışları görmektediriz. *Hilye*’ye bakıldığında tevekkül konusunda farklı görüşleri inceleme fırsatı yakalanmaktadır.

Tevekkül ile ilgili *Hilye*’deki örneklerle geçmeden önce tevekkül kavramının mutasavvıflar açısından nasıl yorumlandığını incelemek konuya hâkim olmamız için önemlidir. Kuşeyrî tevekkülün asıl merkezinin kalp olduğunu dile getirmiştir. Ona göre kişinin bütün takdirin Allah’a âit olduğunu bildikten sonra kişinin birtakım sebeplere, gayretlere başvurması tevekküle aykırı olmaz.⁴³⁵ Ayrıca Kuşeyrî tevekkülü “tevekkül, teslimiyet ve tefvîz” olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Ebû Nasr Serrâc’a göre tevekkül rızâyı gerektiren bir kavramdır. Serrâc da tevekkül bahsini ele alırken bir derecelendirmeye başvurmuştur. Bu tasnife göre mütevekkiller; müminlerin tevekkülü, havâssın tevekkülü, havâssu’l-havâssın tevekkülü olmak üzere üçe ayrılmaktadır.⁴³⁶ En alt derecedeki tevekkül, kendilerine verilen nimetlere şükreden, verilmediğinde ise sabredenlerin tevekkülüdür. Herevî ise tevekkülü avâm tabakası için en zor mertebelerden biri olarak görürken havas açısından da en kolay mertebe olarak

⁴³⁵Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 294; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, s. 302.

⁴³⁶ Serrâc, *el-Lüma*, nsr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016, s. 49-50

addeder. O da tevekkül sahiplerini yine üçlü tasnif yaparak sıralamıştır. Buna göre ilk derecedekiler sebeplere sarılırken, ikinci derecedekiler sebepleri terk etmeyi öncelemiş ve böylece gerçek tevekküle ulaşmayı tecrübe etmişlerdir. Üçüncü derecedekiler de bütün fiillerin tamamen Allah’a âit olduğunu müşâhede etmişlerdir.⁴³⁷

Hilye’deki zâhidlerin tevekküle yönelik yaklaşımlarını ilk olarak Hasan-ı Basrî, Meymûn b. Mihrân, Amr b. Kays el-Mülâî gibi tâbiûn âlimlerinde müşâhede etmekteyiz. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) izzet ve varlığın ancak tevekkül ile kişide yerleşeceğini öne sürmüştür.⁴³⁸ Hasan-ı Basrî ile ilgili bir başka kaynakta onun tevekkül, kanaat ve rızâyı birlikte zikretmiş ve bu hasletlerin bulunduğu kimseye Allah’ın dilediği her şeyi vereceğini ifade etmiştir.⁴³⁹ Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) ile Amr b. Kays el-Mülâî (ö. 146/763) ise tevekkülü rızık hakkında endişe etmeme olarak değerlendirmişlerdir.

Daha sonraki dönemlerde Ebû Süleyman ed-Dârânî tevekkülü zühdde ulaşılan hedefin neticesi olarak yorumlamıştır. Fakat tevekkül ona göre âbid kullarda rüzgârın esintisi gibi olup kararlı bir yapıya sahip değildir.⁴⁴⁰ Buna mukâbil, diğer haller ve makamlar âbidlerde sâbit durabilir. Dârânî, hakikî tevekkül sahiplerini Allah’a tam bir itimad içinde O’nun kötülüklerden koruyacağına inananlar ve bu yüzden de tedbir almaya itibar etmeyenler olarak târif eder. Başka bir ifadeyle yine onun deyimiyle, eğer gerçekten tevekkül sahibi olunsaydı kişi korunmak için evine duvar örmez ve hırsızdan dolayı evine kilit vurmazdı.

Bişr el-Hâfi’nin tevekkül konusundaki görüşü kapalı bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Bişr el-Hâfi tevekkülü “sükûnsuz ızdırap ve ızdırapsız sükûn” olarak târif eder. Bu ifadesini şöyle izah eder:

Sükûnsuz ızdırap kişinin yaralar içinde sıkıntılar çekmesi ve Allah’a karşı kalbinin sükûnet içinde olması, ameline değil de Allah’a güvenmesidir. ızdırapsız sükûn ise kişinin her şeyini Allah’a bırakmasıdır. Bu kişi azîz kişilerdendir. Bu da abdalların sıfatındandır.⁴⁴¹

Hilye’de bazı rivâyetler daha sonra eserin tenkidini yapan İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi müelliflerin eserlerine de konu olmuştur. Nitekim İbnü’l-Cevzî, Ebû Nuaym el-İsfahânî’yi bazı zâhidlerin yapılmasını câiz görmediği tevekkül konusuyla ilgili bazı fiillerini rivâyet etmesini eleştirmiştir. Bunun bir örneği *Hilye*’de Ebû Hamza el-Bağdâdî es-Sûfi’nin (ö. 289/901) tevekkül yaklaşımı ile

⁴³⁷ Abdullah Ensârî el-Herevî, *Tasavvûfî Mertebeler*, 124-127.

⁴³⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VI, 305-306; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 137.

⁴³⁹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Mukaddime fi’t-tasavvuf*, nşr. Yusuf Zeydan, Beyrut, Dâr’ul-cil, 1999, 35.

⁴⁴⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 256; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 296, 297.

⁴⁴¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 350; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 513.

ilgili menkıbesine yöneliktir. Rivâyete göre Ebû Hamza bir gün kuyuya düşmüş ve kuyunun başına iki kişi gelmesine rağmen onlardan yardım talebinde bulunmamıştır. Onun bu hareketi havâssın tevekkül anlayışı olarak yorumlanmıştır. İbnü'l-Cevzî bu olayın *Hilye*'de nakledilmesinin sünnetin dışında bir yaklaşıma sebep vereceği gerekçesiyle Ebû Nuaym'ı tenkid etmiştir.⁴⁴² Bu rivâyetin çalışmamız açısından geç bir döneme âit olsa da tevekkül bahsinin daha iyi anlaşılması açısından önem arz ettiğini belirtmek gerekir.

4.1.1. Tedaviden kaçınma

Tedavi olma konusu tevekkül açısından önemli olmakla beraber sûfiler arasında farklı yorumlanmıştır. Bazı mutasavvıflar sebeplere sarılmayı tedavi olmak için gerekli görürken diğer bir grup da bunun tevekküle engel oluşturduğu görüşündeydi. Tedavi olma konusunda *Hilye* eseri çerçevesinde bazı görüşlerine ulaşabildiğimiz isimler Rebî' b. Huseym, Kâdî Şüreyh, Mâlik b. Dînâr, Ma'ruf-i Kerhî, Süleyman el-A'meş, Yûsûf b. Esbât'tır.

Hilye'de konuyu anlamamız açısından verilerden birkaçının üzerinde yoğunlaştığımızda tedavi olma konusunda görüş sahiplerinin ilklerinden biri olarak tâbiünden muhaddis zâhid Rebî' b. Huseym'in ismi dikkat çeker (ö. 65/685[?]). Fakat onun tedavi olmayı tercih etmemesi tevekkülden çok Ad, Semud, Ress gibi kavimlerin doktorları olmasına rağmen helak edilmelerine yönelik muhâbesine dayanır.⁴⁴³ Dolayısıyla onun tedavi olmamayı tercih edişi kişisel bir tutumdan öteye geçmemektedir.

Hilye'de tedaviden kaçınma ile ilgili bir başka örnek Kâdî Şüreyh ile ilgili rivâyetten gelmektedir. Kâdî Şüreyh'in (ö. 80/699) ayağından rahatsızlandığını duyup ziyaretine gelenler “Kendini nasıl hissediyorsun?” diye sorduklarında iyi olduğunu söylemiştir. Bunun akabinde oradakiler ayağını bir doktora göstermesini tavsiye edince Kâdî Şüreyh, asıl şifayı verenin Allah olduğuna dâir ifadelerde bulunarak ve “Gösterdim, sonunda hayırlı olacağını söyledi” diyerek tevekkül ve rızâ kavramı arasında ilişkiye vurgu yapmıştır. Yine Kâdî Şüreyh'in başparmağındaki çıban için doktora gitmeyi reddederek “Çıbanı zaten doktor çıkardı” karşılığını verdiği rivâyet edilmiştir. Kâdî Şüreyh'nin bu yaklaşımı ile Hz. Ebûbekir'in tedavi olmaktan imtinâ etmesi arasında bir örtüşme olduğu fark edilir. Nitekim Hz. Ebûbekir de hastalığı sırasında bu sebeple tedavi olmayı

⁴⁴² Bu konuyla ilgili olarak bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, s. 199-200.

⁴⁴³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 106-107; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 505.

reddetmiştir.⁴⁴⁴ Süleyman el-A'meş (ö. 148/765) ve Mâlik b. Dînâr⁴⁴⁵ (ö. 131/748) da tedavi olmaktan kaçınmıştı. Fakat bunun sebebi ölümü güzel bulmalarından kaynaklanmaktaydı.⁴⁴⁶ Öte yandan Ma'ruf-i Kerhî (ö.200/815) Allah'a tevekkül etmenin kişiye huzur getireceğini ve derterini yalnızca Allah'a iletecek bir olgunluğa eriştireceğini ifade etmiştir. Ona göre her hastalığın şifası o hastalığı saklı tutmak ile ilgilidir. Nitekim Ma'ruf-i Kerhî insanların Allah'ın takdir ettiği dışında fayda veya zarar vermediğini dile getirmiştir.⁴⁴⁷ Fakat Ma'ruf-i Kerhî'nin bu sözünden hareketle kişinin sebeplere sarılmasını doğru bulmadığını düşündüğü sonucu çıkmaz. Zira kendi hayatında da bununla ilgili bir ifadeye rastlanılmamaktadır. Tevekkül hakkında görüşleri olan Yûsûf b. Esbât'ın (ö. 195/810[?]) hastalandığında tedavi olduğu rivâyeti yer alır.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Yûsûf b. Esbât tedavi olmayı tevekküle aykırı görmeyen zâhidlerdendir.

4.1.2. Çalışmaktan kaçınma

İlk tasavvuf kaynaklarını telif edenler arasında tevekkül-kesb bağlamında bazı tartışmalar gündeme gelmiştir. Özellikle Muhâsibî'nin *el-Mekâsib*'i⁴⁴⁹ ve Hakîm et-Tirmizî'nin *Beyânü'l-kesb*'i bu anlamda kaleme alınmıştır.⁴⁵⁰ Muhâsibî ve Hakîm Tirmizî'nin eserleri haricinde Hücvirî, Serrâc gibi müelliflerin tevekkül konusunda sûfîlerin görüşlerine yer vermeleri tasavvufa içten bir eleştiri mâhiyetinde olmuştur. Ayrıca bazı sûfîlerin tevekkül-kesb ile ilgili önemli ifadeleri de yer almaktadır.⁴⁵¹ Bu isimlerin ortak yönleri, kişinin rızık talebi için

⁴⁴⁴ *Hilye*'de nakledildiğine göre Hz. Ebûbekir'in hastalığı sırasında onu ziyaret edenler "Sana doktor çağıralım mı?" dediklerinde "Doktor beni gördü" diye karşılık vermiştir. "Sana ne dedi?" diye sorduklarında -âyeti telmih ederek- "Dilediği gibi hareket ettiğini söyledi." diye cevap vermiştir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 34; *Allah Dostlarının Dünyası*, I, 55-56.

⁴⁴⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 361; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 204.

⁴⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 51; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 527.

⁴⁴⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 360; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 523.

⁴⁴⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 237; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 389.

⁴⁴⁹ Muhâsibî'nin bu yönüyle ilgili bkz. Ali Bolat, "Muhâsibî'nin (ö. 241/855) *el-Mekâsib*'i Bağlamında Tasavvufî Dünyaya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2003, sy. 11, s. 177-194.

⁴⁵⁰ Muhâsibî'ye göre *kesb* hem âvâm hem de havas için mümkündür. Ayrıca zühd çerçevesinde sûfîlerin kesb konusundaki bazı aşırılıklarına yönelik görüşlerini dile getirmiştir. Buna göre zâhid biri rızık talebinde bulunabilir. Muhâsibî eserinde üç zümreyi eleştirmiştir. Bunlardan birincisi Şakîk-i Belhî ve taraftarlarıdır. Bu eleştirinin sebebi, Şakîk-i Belhî'nin çalışmayı Allah'ın rızık vaadinden şüpheye düşmek olarak telakki etmesidir. İkinci grup çalışmayı terk eden fakat başkalarından dilenenlerdir. Üçüncü grup ise *kesbi* imanı zayıf kişiler için bir ruhsat olarak görmüş ve mal kazanmaktan uzak durmayı daha faziletli bulmuşlardır. Bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 81.

⁴⁵¹ Hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar mutasavvıflar arasında kesb-tevekkül bağlamında birçok anlayışlar meydana gelmiştir. Bazı sûfîlere göre *kesb* kişinin bakmakla yükümlü olduklarına yardım etmesi, başkasının malına tamah etmekten koruması, kazanılan malları ihtiyaç sahiplerine infak edilmesi bakımından önem arz etmektedir. Fakat burada vurgu yapılan yer, *kesbin* sağlanması noktasında kişide verâ duygusunun hâkim olmasının gerektiğidir. Tevekkülün sağlam olması halinde *kesbden* kaçınılabileceğini ifade eden bir grup olmuştur. Hakîm Tirmizî *kesbin* bir yükümlülük olduğunu ifade ettikten sonra *kesbi* terk etmenin meşrû olabilmesi için ağır riyâzet ve mücâhedeyle gerçekleştirme şartını koşturmuştur. Muhâsibî ile bu konuda fikirleri birbirine örtüşmektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ise "Kesbe karşı çıkan sünnete, tevekküle karşı çıkan ise iman etmeye karşı çıkmıştır" diyerek konuyu farklı bir perspektiften yorumlamıştır. Bkz. Hacı Bayram

çalışmasının tevekküle aykırı bir hareket olmadığı noktasındaki söylemleridir.⁴⁵² Zühd anlayışlarının aşırıya kaçtığı yönündeki eleştirilerin odağında çalışmayı terk eden sûfiler vardır. Eleştirilen şey ise zühd adına çalışmayı uygun görmemeleri ve bunu toplumun her tabakası için küllî bir kâide olarak öne sürmeleridir. Bu aşırı gruplar genelde İbâhî yönelimdeki kişiler ve bazıları da zühd hayatındaki uygulamalarıyla uç olarak addedilen zâhidlerdir. Buna mukâbil *Hilye*'de Süfyân es-Sevrî, İbrahim b. Edhem, Bişr el-Hâfî, Fudayl b. İyâz, Süfyân es-Sevrî, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Abdullah b. Mübârek gibi isimler tevekkül söylemleriyle beraber bizzat çalışmaya teşvik eden ifadelerine rastladığımız zâhidlerdir. Dolayısıyla tevekkül-kesb açısından bu zâhidlerin tutumları doğru bir tevekkül anlayışını teşkil etmek açısından referans kabul edilmiştir. Söz gelimi Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ticâretle uğraştığı gibi aynı zamanda kendi dönemindekileri helal kazanç elde etmek için çalışmaları noktasında teşvik ederdi.⁴⁵³ İbrahim b. Edhem (ö. 161/728[?]) hasat yapma⁴⁵⁴, bahçivancılık, ekin biçme⁴⁵⁵ gibi işlerde çalışmasının yanı sıra rızkın Allah'ın takdir etmesi ile olduğunu belirtmiş ve çalışmanın gerekliliğine yönelik ifadelerde bulunmuştur.⁴⁵⁶ Süfyân es-Sevrî'nin talebesi olan ve onunla aynı tevekkül görüşüne sahip olduğu bilinen Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) de ticâretle uğraşır⁴⁵⁷ ve kazanmak için çalışmanın tevekküle aykırı olmadığını belirtti. Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) da ailesinin geçimini sağlamak ve başkasına muhtaç olmamak adına kendi el emeğiyle geçinirdi.⁴⁵⁸ Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ise geçimini örgücülük yaparak sağladı.⁴⁵⁹

Hilye'de rızk endişesinden uzaklaşmanın tezâhürü olarak adına çalışmayı terk etmeyi hoş görenler olmasa da buna yakın söylemlerde bulunanlar vardır. Erken dönem zâhidlerinde Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) ile Amr b. Kays el-Mülâî'nin (ö. 146/763) bu konuyla ilgili sözleri ilklerden olmaları yönüyle önemlidir. Meymûn b. Mihrân'ın "Bazıları 'Evinde otur ve kapını kapat. Bak bakalım rızkın gelecek mi?' derler. Evet vallahi! Eğer bu kişinin yakîni Hz. Meryem ve Hz. İbrahim'in yakîni gibi olur ve kapıyı kapatır, üzerine bir de örtü çekse bile yine de rızkı gelir"⁴⁶⁰ sözü bu konuya yönelik tasnif yapan müelliflerin

Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 84-87; Bkz. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016, s. 179-180; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 200.

⁴⁵² Mekki tevekkül konusuna geniş bir şekilde değinmiş ve *kesb*in tevekküle engel olmadığını açıklamıştır. Bkz. Mekki, *Kûtu 'Kulüb-Kalplerin Azığı*, III, s. 61-72.

⁴⁵³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 16; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 282.

⁴⁵⁴ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 29.

⁴⁵⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 371; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 16.

⁴⁵⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 370; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 12.

⁴⁵⁷ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 59-60.

⁴⁵⁸ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 58.

⁴⁵⁹ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 93.

⁴⁶⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 87; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 172.

kasdettiği ikinci derecedeki tevekküle işaret eder. Nitekim Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) bu sınıftaki mütevekkilleri Hz. İbrahim'in sıfatı olan tefvîz ile bağdaştırmıştır.⁴⁶¹ Meymûn b. Mihrân'ın Hz. İbrahim'in ve Hz. Meryem'in yakîni ile tasvir ettiği tevekkül bu esas ile örtüşmektedir. Dolayısıyla Meymûn b. Mihrân çalışmaya karşı bir tavır koymamış, tevekkül kavramına rızık bahsi ile vurgu yaparken bu örneği vermiştir. Aynı şekilde onunla yakın bir dönemde yaşamış olan Kûfeli muhaddis ve sûfî Amr b. Kays kişinin rızık endişesine girmesi nedeniyle biriktirmesini uygun bulmadığını ifade etmiştir. Ona göre rızık kaygısını güderek biriktirmek vebal olarak kişinin üzerine kalmaktadır.⁴⁶² Fakat görüldüğü gibi burada Amr b. Kays'ın çalışmaya karşı bir tavır almadığı açıktır. Dolayısıyla özellikle tâbiûn döneminde *Hilye*'de bu tavra sahip bir zâhid bulmak güçtür.

Süfyan es-Sevrî'nin ilminden istifâde eden ve onun tevekkül anlayışının çizgisinde olduğu anlaşılan Yûsûf b. Esbât (ö. 195/810 [?]) helal rızık arayıp kazanmanın farz olduğuna dâir ifadelerinde vurgu yapmıştır.⁴⁶³ Ona göre kişinin geçimini sağlayacak bir işle uğraşması farz olduğu için bu işle uğraşırken cemaatle kılınan namazlara yetişememesi kötü bir durum olarak görülmez. Yûsûf b. Esbât'ın bu yaklaşımı Süfyan es-Sevrî'nin fikirleriyle örtüşmektedir.⁴⁶⁴ Aynı zamanda Yûsûf b. Esbât'ın "Sadece amelîyle kurtulabilecek olan kişi gibi amel et ve sadece kendisine takdir edilene mâruz kalacağına inanan kişi gibi tevekkül et"⁴⁶⁵ diye tevekkülü açıklamış olması da tevekkül ve *kesb* arasındaki dengeyi ortaya koyması adına önemli bir bilgidir.

İbrahim b. Edhem'in tevekkül yaklaşımı Allah'tan başkasından rızık talep etmemek ve rızık kazanmak için kişinin elinden geleni yapması ile bağlantılıdır. Başka bir deyişle rızık insanlardan istemeyi terk edip, Allah'tan talep etmek ve bu uğurda çalışma yollarını aramaktır.⁴⁶⁶ İbrahim b. Edhem'in bu düşüncesi tevekkül sahiplerinin sebeplere tevessül etmelerinin onların tevekkülüne bir hâlel getirmeyeceği ile ilgilidir.

⁴⁶¹Kuşeyrî'nin üstadı olan Ebû Ali Dekkâk şöyle der: "Tevekkül, müminlerin sıfatıdır. Teslimiyet velilerin sıfatıdır. Tefviz gerçek tevhid ehlinin sıfatıdır. Tevekkül âvâm halkın sıfatı, teslimiyet havassın sıfatı, tefviz ise seçkin velilerin içindeki seçilmiş kimselerin sıfatıdır. Tevekkül peygamberlerin sıfatıdır. Teslimiyet, Hz. İbrahim'in sıfatıdır. Tefviz ise Peygamberimiz'in sıfatıdır." Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 299; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, 306.

⁴⁶²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, V, 103; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 576.

⁴⁶³Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 238; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 391.

⁴⁶⁴*Hilye*'de nakledildiğine göre Süfyan es-Sevrî'ye Şuayb b. Harb şöyle sormuştur: "Giysi boyayan bir adam var. Bu adam günde bir dirhem kazandığı zaman hem kendi, hem de ailesinin günlük nafakasını çıkarıyor, ama bundan dolayı namazını cemaatle kılamıyor. Dört danik kazanması halinde ise cemaatle namazı kılabilir; fakat kendisi ve ailesinin günlük nafakasını çıkaramaz. Sence hangisini yapması daha iyidir?" Bunun üzerine Süfyan es-Sevrî "O bir dirhem kazanmaya çalışsın ve namazı da tek başına kılsın" demiştir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 16; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 282.

⁴⁶⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 239-240; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 394.

⁴⁶⁶Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 6; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 72.

Öte yandan Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) zühd adına yapılan bazı eylemleri eleştirmiştir. Tasavvuf tarihinde mutasavvıflar arasında tartışma olarak cereyân eden zühd-kesb ilişkisi bağlamında ifadelerde bulunmuştur. Ona göre zühd yoluna sülûk etmeye niyetlenen bir kimsenin geçimini sağlayacak kazanç yollarını terk etmesi doğru değildir. Bu anlamda bir zühd anlayışı kişiyi rahatlığa sevk edecektir. Aslolan ise rahatlığı bırakıp kişinin âhireti için çabalayıp yorulmasıdır.⁴⁶⁷ Bu durumda Dârânî, *kesb*in tevekküle engel olmadığını ortaya koymaktadır.

Tevekkül-kesb konusundaki eleştirilerin hedefinde Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) yer almaktadır. Kaynaklarda yer aldığına göre Şakîk-i Belhî'nin önceleri çok zengin bir tüccâr⁴⁶⁸ iken *Hilye*'de söz konusu bir olay sonucu ticâreti bırakıp zühd yoluna sülûk ettiği ve tevekkülü benimsediği rivâyet edilmektedir. Rivâyete göre Şakîk-i Belhî ticâret maksadıyla gittiği şehirde karşılaştığı putpereste inancının bâtıl olduğunu, her şeyi yaratan, benzeri olmayan, her şeye Kâdir olan ve kulların rızıklarını veren Allah'a iman etmesini söyler. Putperest "Senin sözün yaptığının uymuyor, seni yaratan, senin rızıkına kefil olan ve her şeye gücü yeten bir yaratana olduğunu söylüyorsun fakat buraya rızık için geldin. Eğer dediğin gibiyse Allah sana rızıkını kendi memleketinde de verir"⁴⁶⁹ deyince Şakîk-i Belhî, tevekkül anlayışını sorgular ve daha sonra bu nedenle katı bir tevekkül yaklaşımına sahip olduğu nakledilir. Şakîk-i Belhî'nin yine *Hilye*'de geçen bir rivâyette Abdülazîz b. Ebû Revvâd'ın (ö. 159/776) zühd yaklaşımından etkilendiğini ifade etmesi dikkat çeken önemli bir ayrıntıdır. Nitekim Abdülazîz b. Ebû Revvâd ona tevekkül ile ilgili de öğütlerde bulunmuştur.⁴⁷⁰ Fakat Abdülazîz b. Ebû Revvâd'ın zühd hayatına baktığımızda *kesbe* karşı çıktığı ile ilgili bir bilgiye rastlanılamamıştır. Aynı şekilde Şakîk-i Belhî'nin İbrahim b. Edhem'in müridi olmasına rağmen onun *kesb* hakkındaki tutumundan farklı olarak kendine özgü bir tevekkül anlayışına sahip olması dikkat çeken diğer bir husustur.⁴⁷¹

Şakîk-i Belhî tevekkülün mâhiyetinden ayrıntılı şekilde bahseden ilk sûfîlerden biri olmuş ve tevekkülün anlamını maddeler halinde açıklamıştır. Ona göre tevekkül, mala güvenmek, nefse güvenmek, insanlara güvenmek ve Allah'a

⁴⁶⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 273; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 337.

⁴⁶⁸ Şakîk-i Belhî'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiya*, VIII, 57-73; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 61-63; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, 124-126; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdülhâdî Kandîl, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 323

⁴⁶⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 150; A. J. Arberry, *Tasavvuf İslam Mistiklerinin Öyküsü*, s. 36

⁴⁷⁰ Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 151.

⁴⁷¹ Bunun yanı sıra Şakîk-i Belhî'nin Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yusuf (ö. 182/798) gibi Hanefî mezhebinin kurucularından ders almış olması önemli bir ayrıntıdır. Bkz. Hacı Bayram Başıer, *Şeriat ve Hakikat*, 72.

güvenmek şeklinde dörde ayrılır. Şakîk-i Belhî mala güvenmeyi kişinin malı elinde olduğu müddetçe kimseye muhtaç olmayacağını zannetmesi olarak târif eder. Şakîk-i Belhî'ye göre mala güvenmek aynı zamanda insanlara da güvenmedir. Şakîk-i Belhî, mala, insanlara, nefse güvenenleri cahillikle niteler. Allah'a güvenmek ise Allah'ın yarattıklarının rızkına kefil olduğunu ve onları kimseye muhtaç etmediğini bilmektir.⁴⁷²

Şakîk-i Belhî'nin asıl eleştirildiği konu, rızık kaygısıyla kazanmayı kabul etmeyen zühd anlayışıdır. Nitekim Şakîk-i Belhî'nin “Nasıl Allah sizi yarının namazlarından sorumlu tutmuyorsa, siz de yarının rızkını bugünden talep etmeyin”⁴⁷³ ifadesi bu eleştirilerin sebeplerinden biridir.⁴⁷⁴ Şakîk-i Belhî tevekkül anlayışını bazı âyetlerden yola çıkarak temellendirmiştir. Kuran'ı Kerim'deki “Eğer inaniyorsanız Allah'a güvenin” (Mâide, 23), “İnananlar Allah'a güvensinler” (Mâide, 11), “Allah, kendisine güvenenleri sever” (Âl-i İmrân, 159) âyetlerini bu anlamda dile getirmiştir. Fakat Şakîk-i Belhî'nin tevekkül anlayışı miskinlik kavramıyla bağdaşmamıştır. Bunun delili de mürîdi olan Hâtim el-Esam'dan (ö. 237/851) -Şakîk-i Belhî'ye âit olduğu- rivâyet edilen “Tembellik, zühdün aleyhine bir yardımcıdır”⁴⁷⁵ sözüdür.

Şakîk-i Belhî'nin takipçisi olan Hâtim el-Esam onun gibi tevekkül konusunda birçok ifadelerde bulunmuştur. Hâtim el-Esam'ın tevekkül anlayışına göre kişi rızkının Allah tarafından taksim edildiği bilinciyle huzur duymalı ve Allah'ın murâkabesinden uzaklaşamayacağını idrak ederek, her yerde O'ndan hayâ etmelidir. Nitekim kendisi ailesinin kalabalık olmasına karşılık hiçbir zaman rızık endişesi taşımadığını dile getirmiştir. Yine Hâtim el-Esam Allah'a tevekkül etmeyi, O'na karşı ihlâslı olmayı ve O'nu tanımayı-mârifetullahı- Allah'ın rızasına ermek için birer vasıta olarak görmüştür. Bununla beraber mürîdi olduğu Şakîk-i Belhî'den farklı olarak tedbir almayı, Allah'a itaatın bir esası olarak nitelendirmiştir. Ona göre korku, ümit ve tedbir itaatın üç temelini oluşturur.⁴⁷⁶ Buradan hareketle Hâtim el-Esam'ın tevekkül konusunda hocası olan Şakîk-i Belhî'den etkilenmesinin yanı sıra *kesb* konusunu daha farklı yorumladığı öne sürülebilir.

Sonuç olarak *Hilyetü'l-evliyâ* çerçevesinde tevekkül konusuna değindiğimiz sûfîlerin Şakîk-i Belhî'ye kadar olan kısmının *kesbe* karşı çıkmadığı

⁴⁷²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 61; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 155-156.

⁴⁷³Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 69; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 171.

⁴⁷⁴Şakîk-i Belhî'nin tevekkül anlayışını Hz. Peygamber'in bir hadisine atıfta bulunarak açıklayabiliriz. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Şayet Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, O kuşları rızıklandığı gibi sizi de rızıklandırır. Çünkü kuşlar sabah aç olarak çıkarlar, akşam kursakları dolu olarak dönerler.” Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*: “Kitâbü'z-zühd”, Suriye, Risâlet Neşriyat, 2011, 33. bölüm, 24. bâb, 859.

⁴⁷⁵Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 79; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 190.

⁴⁷⁶Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 73, 74, 77, 79; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 178, 181, 190, 191.

anlaşılmaktadır. Şakîk-i Belhî tevekkül *kesbden* kaçınmak yoluyla amelî olarak gerçekleştirirken uç bir zühd hayatına sahip olduğu noktasında eleştirilmiştir.⁴⁷⁷ Bununla beraber Şakîk-i Belhî tevekkül hakkında oldukça önemli mülâhazalarda bulunmuş ve bu kavramın özellikle Horasan bölgesinde yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Tevekkülün diğer tartışmalı konusuna gelince, bazı zâhidler tedavi olmayı tevekküle bir engel görmez iken diğer bir grup da kendi tevekkül anlayışları çerçevesinde tedavi olmaktan kaçınmışlardır. Dolayısıyla tevekkül hakkında zâhidler arasında görüş farklılıklarının olduğu görülmektedir. İslam âlimlerine göre bu farklılıklar ve ihtilaflar tevekkül bahsini herkesin kendi nefis makamına göre değerlendirmesinden ileri gelmektedir.⁴⁷⁸

4.2. Muhabbet

Muhabbet kavramı, tasavvuf kaynaklarının çoğunda haller-makamlar bahsinde ele alınmaktadır. Ebû Nasr Serrâc'a göre muhabbet avâmın, sâdıkların ve âriflerin muhabbeti olarak üçe ayrılan bir makamdır.⁴⁷⁹ Ebû Nasr Serrâc muhabbet kavramını değerlendirmemiz için aslında geç bir dönem sayılabilir. Buradaki dikkatimiz acaba hicrî ilk iki asırda zâhidler arasında muhabbet kavramı ne ölçüde vardı ve nasıl anlaşılıyordu diye tespit etmeye odaklanmıştır. Çalışmamızın gâyesi *Hilye* eseri esas alındığında erken dönemde ilk olarak hangi isimler bu konu hakkında görüş beyân etmiştir sorusuna yönelik kronolojik olarak gözlemde bulunmaktır. Dolayısıyla ortaya çıkan tabloda muhabbet terimi hakkında tâbiûn dönemindeki zâhidlerin sözlerini de değerlendirme fırsatı yakaladık. Bu karşılaştırmalar sonucunda bazı zâhidlerin muhabbet ile dua kavramı arasında bir bağlantı kurduğu, bazılarının da iman ile muhabbet arasındaki birlikteliğe vurgu yaptığı görülmektedir.

Hilye 'yi dikkate aldığımızda muhabbet kavramı hakkında görüş beyân edenler arasında tâbiûn döneminden Müslim b. Yesâr (ö. 100/718), Huleyd b. Abdullah (ykl ö. 110),⁴⁸⁰ Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi zâhidler bulunmaktadır. Onların muhabbet hakkındaki düşüncelerinin yansımalarını daha sonraki dönemlerde İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]), Fudayl b. İyâz (ö.187/803), Feth el-Mevsılî (ö. 170/786[?]), Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö.215/830) gibi sûfiler üzerinde de müşâhede etmek mümkündür. İsimleri geçen sûfiler muhabbet kavramını yorumlarken genel anlamda birbirine benzer ifadelerde

⁴⁷⁷ Şakîk-i Belhî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 39-41.

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi 'd-Din*, Beyrut, Dâru İbni Hazm, 2005, I, s. 1619.

⁴⁷⁹ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016, s. 53-55; a. mlf., *İslam Tasavvufu*, 56-57.

⁴⁸⁰ Huleyd b. Abdullah'ın vefat tarihi tam olarak belli değildir. O nedenle görüştüğü kimseler dikkate alınarak yaklaşık hicrî II. yüzyılın başlarında –h. 100- civarında yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemin özelliklerinden birisi Hasan-ı Basrî'nin merkezi bi şahsiyet olmasıdır. Hasan-ı Basrî'nin de ana fikri takva üzerine yoğunlaşır. Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 1998, 105.

bulunmuşlardır. Fakat özellikle tâbiûnun ilk halkasında yer alan Huleyd b. Abdullah'ın buradaki rolü önem arz eder. Huleyd b. Abdullah'ın muhabbet kavramıyla ilgili ifadeleri, bu terim üzerine konuşma yapanların ilklerinden biri olduğunu gösterir. *Hilye*'de kendisinin Allah'ı çokça zikredenlerden biri olduğu söylenen Huleyd b. Abdullah “Şunu iyi bilin ki, seven herkes sevdiğiyle buluşmak ister. Rabbinizi seviniz, O'na doğru güzel bir yolculuk yapınız”⁴⁸¹ diyerek Allah'a olan sevgiyi bir yolculuk olarak târif etmiştir. ⁴⁸² Hasan-ı Basrî ile aynı dönemde yaşadığını anladığımız Huleyd b. Abdullah'ın muhabbet yaklaşımı ile ondan daha farklı olduğu düşünülebilir. Nitekim Hasan-ı Basrî'nin Allah korkusu üzerine kurulu anlayışının aksine Huleyd b. Abdullah'da *Hilye*'de aktarıldığı çerçeveyi dikkate alırsak sevginin esas olduğuna dâir bir yönelim görüyoruz.

Muhabbet kavramına ilişkin farklı bir yorum da Müslim b. Yesâr'dan gelmiştir. Kendisi dua ve muhabbeti aynı cümlede zikretmiştir. Buna göre dua ve muhabbet kul için büyük bir lezzettir ve kula başka bir yerde bulamayacağı bir tat verir. ⁴⁸³

İman ile muhabbeti beraber değerlendiren Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ise imanın hakikatına ancak Allah'ı her şeyden daha çok sevmekle ulaşabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca ona göre Kur'an-ı Kerim'i sevmek de Allah'a olan muhabbetin bir tezâhürü olmaktadır. ⁴⁸⁴

Hicrî 150'lerde *Hilye*'de bulunan diğer sûfilerin muhabbet kavramları hakkındaki yorumlarının bazılarında Râbia el-Adeviyye'nin (ö. 185/801[?]) muhabbet anlayışını görmek mümkündür. Horasan'ın tasavvufi birikimini temsil eden İbrahim b. Edhem'in muhabbet kavramı hakkındaki konuşmaları Râbia el-Adeviyye'nin muhabbet hakkındaki sözlerine büyük ölçüde muvâfakat eder. Özellikle İbrahim b. Edhem'in “Allah'ım! Sen bana sevgini verdikten, zikrinle ünsiyeti nasip ettikten ve azametini tefekkür etmeme fırsat verdikten sonra cennetin yanımda sivrisine kadar bile değerinin olmadığını biliyorsun”⁴⁸⁵ diye niyâz etmesi, Basra mektebinin hüzün-aşk temalı çizgisini yansıtır. Nitekim Râbia el-Adeviyye de kulun Allah'ı menfaat ümidiyle sevmesinin hakîkî bir sevgi olmadığını “Allah'a ne cehennem korkusu ne de cennet ümidiyle ibadette bulunurum. Eğer korkudan dolayı amel edersem kendimi kötü bir ücretli sayarım. Ben O'na aşk ve şevkimden dolayı ibadet ederim” sözüyle ifade etmiştir. ⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 232; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 30

⁴⁸² Huleyd b. Abdullah'ın bu ifadesi Hz. Peygamber'in “Kişi sevdiğiyle beraberdir.” hadisinin bir başka yorumundan mülhem sayılabilir.

⁴⁸³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 294; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 115

⁴⁸⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 277; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 509.

⁴⁸⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 35; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 131.

⁴⁸⁶ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 40.

İbrahim b. Edhem'in muhabbet kavramını iki yönlü ele aldığı görülür. Bunlar da, kulun Allah'a olan muhabbeti ile Allah'ın kullara olan muhabbeti şeklinde tasnif edilir. İbrahim b. Edhem, Allah'ın kullara olan muhabbetinin kullar tarafından bilinmesinin, nefsin terbiye edilmesini kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Başka bir deyişle kul için bu muhabbet, nefsin terbiye edilmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkar. Nitekim ona göre muhabbetin varlığından haberdar olan bir kul, Allah'tan başka şeylerden tatmin olamaz ve bu muhabbet sonucu sürekli ibadet ile meşgul olup, etrafından bîhaber duruma gelir.⁴⁸⁷

Kaynaklarda Allah korkusu ve hüznü ile temâyüz eden Horasanlı sûfilerden Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) muhabbet ile ifadeleri önemlidir. İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]) gibi benzer ifadeleri olan Fudayl b. İyâz Allah'a olan muhabbetin herkesten daha çok olmasının gerekliliğine değinmiştir. Bunun yanı sıra Fuday b. İyâz, kulun Allah'ı hakkıyla sevmesini rızâ makamıyla temellendirmiştir. Bu durumda kul Allah'ın ona takdir ettiklerine rızâ göstermedikçe muhabbetin hakkını yerine getirmemiştir denilebilir.⁴⁸⁸ Feth el-Mevsilî'nin görüşleri de bu yaklaşıma benzerlik gösterir. Ona göre Allah'ın muhabbetini kazanmak, kişinin O'ndan başka her şeyden yüz çevirip bütün arzularını terk ederek Allah'ın sevgisini tercih etmekten geçer.⁴⁸⁹

Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin de diğer sûfiler gibi muhabbete ilişkin bazı rivâyetleri bulunmaktadır.⁴⁹⁰ Bu rivâyetlerden konumuz açısından en önemlilerinden biri, Dârânî'ye Allah'a nasıl yakınlaşılacağı ile ilgili sorulan soruya verdiği cevaptır. Dârânî bu soruya "Seni Allah'a en çok yaklaştıracak olan şey, Allah kalbine baktığı zaman ne dünya ne de ahiretten O'ndan başka bir şey istemediğini görmesidir" diyerek karşılık vermiştir. Dârânî burada Allah'a yakınlaşmak konusunda muhabbetin bir vasıta olduğuna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla kişi sûfilerce nazargâh-ı ilâhî olarak görülen kalbin, tek arzusunun Allah olması ile ancak Allah'a yakınlık kazanabilir. Nitekim ona göre kalbin hem dünya hem de ahiret ile meşgul olması, muhabbetin sâfiyetine bir engeldir. Başka bir rivâyette Dârânî'nin "Allah'ın öyle kulları var ki cennetler ve içindekiler onları Allah'tan meşgul etmiş değildir. Öyle iken O'nu bırakıp nasıl dünyayla meşgul olsunlar?" ifadesi önceki sözünü açıklar mâhiyettedir.⁴⁹¹

Sonuç olarak, tasavvuf literatüründe muhabbet kavramının hicrî ilk iki asırdaki zahidler tarafından dillendirildiği anlaşılmaktadır. Özellikle tâbiûn döneminde Huleyd b. Abdullah ve Müslim b. Yesâr'ın muhabbet kavramına ilişkin görüş bildiren ilk isimler olduğu tespit edilmektedir.

⁴⁸⁷Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 35, 36; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 131, 132.

⁴⁸⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 109, 113; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 256, 265.

⁴⁸⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 292; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 448.

⁴⁹⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 255; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 294.

⁴⁹¹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IX, 272, 274; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 339, 345.

4.3. Mârifet

Tasavvufun önemli meselelerinden biri olan mârifet konusu mutasavvıflar tarafından farklı olarak yorumlanmıştır. Sûfiler Allah'ı tanıma yolunun akıl ve nazar ilminden değil ancak ilâhî sevgiden geçtiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla mârifet akli aşan bir melekedir. ⁴⁹² Bundan dolayı mutasavvıflar arasında “Allah'ı bilmek” anlamına gelen mârifet, bazen “ilim” kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılsa da genelde ondan daha üstün bir bilme türünü anlatmak için tercih edilmiştir. Çünkü erken dönem zühd dönemindeki sûfiler, tasavvuf ehli olmayan ilim erbâbından farklı olarak ledün ilmi, yakîn, irfan gibi kendilerine özgü birtakım bilgilere sahip olmaları sebebiyle “ilim” kelimesinin yerine daha çok “mârifet” ıstılahını kullanmışlardır. ⁴⁹³ Buradan hareketle “mârifet” kavramının “ilim” kelimesinden ayrı olarak bazı özelliklere sahip olduğu sonucuna varılabilir. ⁴⁹⁴

Mârifeti elde edene ârif denilmektedir. *Hilye*'de “ârif” kelimesine nispetle ilk dönem zâhidlerinde daha çok mârifet kelimesine rastlanılmaktadır. Bu durum da âlim, ârif olarak bir ayrıma gidilmediğinin göstergesi sayılabilir. *Hilye*'de ilk dönemlerde “ârif” kelimesi yerine “bâtınî ilim sahibi” anlamında kullanılan bazı ifadelerle denk gelmek mümkündür. Fakat Dârânî gibi daha sonra gelen zâhidler arasında ârif ve mârifet ehli olmayana ayırt etmek için “ârif” kelimesini kullananların yaygınlık kazandığı görülür.

Tasavvuf literatüründe mârifet mevzû bahis olduğunda akla gelen ilk isim genelde Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859[?]) olmuştur. Zünnûn el-Mısırî tasavvufî çerçevede mârifet hakkında ilk kez konuşan sufi olarak bilinmektedir. ⁴⁹⁵ Fakat ondan önce de mârifet konusuna değinen sûfilerin varlığını sorgulamamız gerekir. ⁴⁹⁶ Çünkü bilindiği gibi tasavvuf tarihindeki sûfiler kendisinden önce gelenlerin birikiminden istifade ederek kendi yaklaşımlarının zeminini oluşturmuşlardır. Başka bir ifadeyle mârifet, tasavvufun önemli bir konusu olup kaynağı ve ilk temsilcileri hakkında daha fazla araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla erken dönem sûfilerinin mârifet ile ilgili görüşlerinin varlığı konusunda *Hilye* eseri önemli bir içerik sunmaktadır.

⁴⁹² Ebû'l-Ala Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, s. 216; Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016, s. 38-39

⁴⁹³ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 54-56.

⁴⁹⁴ Mârifet ile ilim arasındaki farka değinen Kelâbâzî, bu konuyu sûfilerin sözleriyle açıklamıştır. Öte yandan Kelâbâzî'ye göre mârifet, Allah'ın kendisini kula tanımasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla ona göre mârifetin aslı kulun Allah'ın hakkında bir şey bilmediğini bilmesidir. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, 72-73, a. mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 1992, s. 97

⁴⁹⁵ Zünnûn el-Mısırî Allah'ı bilmenin aslında mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre Allah'ın zatını tanımak için tefekkür etmek cehâletten ibarettir. “Hayret” hali ise mârifetin aracıdır. Sonuç olarak Zünnûn el-Mısırî'ye göre mârifetin esası hayrettir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, XXVIII, 54-56.

⁴⁹⁶ Arberry ilk dönem zahidlerinde marifete yönelik rivayetler bulunduğundan ilk temsilcinin Zünnûn el-Mısırî olmadığı görüşündedir. Bkz. İsa Çelik, “*Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı*”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2004, sy. 12, s. 27.

Hilye’de mârifet bağlamında ilk söz eden zâhidler arasında Yemenli bir tâbiûn âlimi olan Vehb b. Münebbih’in (ö. 114/732) ismi önde gelmektedir. Vehb b. Münebbih’in kaynaklarda Hz. Peygamber’in yetiştirdiği Muaz b. Cebel, Abdullah b. Abbas gibi birçok sahabiden ders aldığı, onlara talebe olduğu nakledilmektedir. Ayrıca kaynaklar onun hikmet ehli bir âlim olduğundan bahseder.⁴⁹⁷ Vehb b. Münebbih’in *Hilye*’de Mekhûl eş-Şâmî’ye (ö. 112/730) yazdığı mektupta “Elde ettiğin İslâmî ilimlerle insanlar katında sevgi elde ettin. Bâtînî ilminle de Allah sevgisini ve O’na yakın olmayı iste. Şunu iyi bil ki, bu iki sevgiden biri seni diğerinden alıkoyar”⁴⁹⁸ diye “mârifet-muhabbet” bağlamında ifadelerde bulunması onun hikmet ehli olmasına bir işarettir. Vehb b. Münebbih’in bâtinî ilimden bahsetmesi biraz önce değindiğimiz ârif-âlim ayrımı bağlamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla Vehb b. Münebbih’in bâtinî ilminden kastının Allah’ı bilmek anlamına gelen mârifetle ilgili olduğu söylenebilir.

Vehb b. Münebbih, mârifeti elde etmek için haller-makamlar olarak yorumlanabilecek bir aşamadan söz etmiştir. Sözgelimi Vehb b. Münebbih, kulun mârifete ulaşabilmesi için sırasıyla tefekkür, sükûnet, tevâzu, kanaat, zühd, nefisle mücahede, muhabbet, fenâ gibi haller-makamlar bahsinin kavramlarını tecrübe etmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Başka bir ifadeyle Vehb b. Münebbih’in yaklaşımında mârifetin ancak bu basamaklardan geçerek kazanılabileceği düşüncesi hâkimdir. Vehb b. Münebbih şöyle der:

Mümin düşünen, hatırlatan ve ders alandır. Düşünür ve sükûnete erer. Hatırlar ve vuslata erer. Ders alır ve kötülerini ayırt eder. Sükûnete erince mütevazı olur. Kanaatkâr olur ve (dünyaya) önem vermeyip şehvi arzuları reddedip özgür olur. Üzerindeki hasedi atar, sevgi ona zâhir olur, fani olan her şeyle alakasını keser, aklını olgunlaştırıp kalıcı olan her şeye rağbet edip yönelir. Mârifeti anlar, kalbi düşüncesi ile bağlantılıdır. Düşüncesi hep âhiret ile ilgilidir. Dünya ehli kimseler sevindiklerinde o sevinmez, aksine sürekli hüznülüdür. Başkalarının gözleri kapandığında ve herkes uykuya daldığında o, Allah’ın Kitab’ını okur, kitabı kalbine yerleştirir. Bazen kalbini korku sarıp gözleri bazen yaşarır. Gecesini Allah’ın Kitab’ını okuyarak geçirir. Gündüzünü de halvete ve uzlete çekilerek geçirir. Hep

⁴⁹⁷ Vehb b. Münebbih, rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitte*’de yer alması dolayısıyla hadis alanında sika bir ravî olarak bilinmektedir. Ayrıca *Hilyetü’l-evliyâ* eserinde de Vehb b. Münebbih için geniş bir yer ayrılmıştır. Vehb b. Münebbih’e âit rivâyetlerin âlimler açısından önem arz etmesinin bir sebebi de onun hikmet sahibi olmasıyla yakından ilgilidir. Nitekim onun hakkında Hz. Peygamber’den “Ümmetimden iki kişi çıkacak, birinin adı Vehb olup, Allah ona hikmeti verecektir; diğeri de Gaylân’dır, o da ümmetime İblîs’ten daha zararlıdır” hadis-i şerifinin rivâyet edildiği söylenmiştir. Bu hadis-i şerif’in sıhhatinin tartışmalı olduğu bilinmektedir. Bununla beraber bu hadis, Vehb b. Münebbih’in hikmetli sözler sarfetmesinin bir delili olarak da ifade edilmiştir. Vehb b. Münebbih ile ilgili bkz. Saliha Ünal, *Hemmam b. Münebbih ve Vehb b. Münebbih’in Hadis İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008; Mehmet Emin Özafşar, Mahmut Demir, “Vehb b. Münebbih”, *DİA*, XXXXII, 608-610.

⁴⁹⁸Ebü Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IV, 54; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 129.

kendi günahlarını düşünür. İşlediği salih amelleri küçümser. İşte kıyamet gününde böylelerine o kadar kalabalık halk arasından şöyle seslenilir: “Ey şerefli adam, kalk ve cennete gir.”⁴⁹⁹

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere Vehb b. Münebbih mârifet ifadesinin akabinde kalp ve tefekkürden söz etmiştir. Ona göre mârifete ulaşan bir kul, hüzn, korku ve tefekkür ile kulluğunu edâ etmekle, mahfiyet ehli olmakla manevî bir terakki elde edip cennete liyâkat kazanır. Esasına bakılırsa benzer şekilde bir derecelendirmeyi Vehb b. Münebbih’in yaşadığı asırdan yaklaşık bir asır sonra Zünnûn el-Mısırî’nin ifadelerinde de bulmak mümkündür. Zira Zünnûn el-Mısırî de sükût ve tefekkür kavramlarını mârifetin esas kaynağı olarak görmüştür.⁵⁰⁰ Bu konuda sükûtun önemli bir araç addedilmesi mârifetin dil ile anlatılabilen bir ilim olmamasıyla açıklanmıştır. Nitekim Allah’ı bilmek sûfilere göre ancak susarak tecrübe edilir. Bunun yanı sıra mârifetin sükût ile elde edilebileceği konusu hakkında sahabe döneminden bazı sahabîlerin ifadeleri rivâyet edilmiştir. Muaz b. Cebel’in ifadesi bu anlamda değerlendirilebilir. Nitekim Muaz b. Cebel’in “İnsanlarla az konuş, Rabbin ile çok kelâm et ki kalbin yüce Allah’ı görsün” sözü sükûtun neticesinde kulun Allah’ı tanıyabilmesinin mümkün olabileceğine işaret sayılabilecek bir ifadedir.⁵⁰¹ Vehb b. Münebbih’in Muaz b. Cebel’in talebesi olması yönüyle de onun mârifet yaklaşımına sahip olduğu fikrine varılabilir. Çünkü Vehb b. Münebbih de bahsettiğimiz rivâyette sükûtun ve tefekkürün önemine işaret etmiştir. Sonuç olarak mârifet kavramına ilişkin görüşlere sahabe döneminden tâbiûn dönemine kadar birden fazla isimde rastlamak mümkündür.

Mârifet bahsinde *Hilye*’de yer alan erken dönem zâhidlerinden başka bir isim de Mâlik b. Dînâr’dır. Hasan-ı Basrî gibi önemli bir ismin talebesi olan Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) bu konuya yönelik sözlerinde “mârifetullah” ifadesini kullanmıştır. Mâlik b. Dînâr mârifeti, dünya peşinde koşanların dünyada tadamadan göçtükleri en güzel şey olarak târif eder.⁵⁰² Başka bir deyişle ona göre mârifet, ancak dünyadan yüz çevirip zühd hayatını benimseyenlere nasip olacak bir güzelliştir. Dolayısıyla Mâlik b. Dînâr mârifet ve zühd kavramlarının birbirini gerektiren terimler olduğuna vurgu yapmıştır. Nitekim daha önce de örnek verdiğimiz gibi sûfilere göre zühd mârifete açılan kapılardan biridir. Mâlik b. Dînâr’ın sözlerinin aynısını daha sonraki dönemlerde Abdullah b. Mübârek’in (ö. 181/797) ifadelerinde de görmek mümkündür. Bu durum daha önce de

⁴⁹⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, IV, 68; *Allah Dostlarının Dünyası*, III, 156.

⁵⁰⁰Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, Kâhire, 1949, s. 26.

⁵⁰¹Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 229; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, s. 260.

⁵⁰²Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 357; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 197.

değindiğimiz gibi sûfilerin seyru sülûk, haller-makamlar anlamında aynı tecrübeleri yaşamaları ve önceki zâhidlerin yaklaşımlarından etkilenmelerinin örnekleri arasında sayılabilir. Abdullah b. Mübârek'in dünya ehlinin mârifeti tadamadan göçtüklerine dâir ifadeleri yine *Hilye*'de geçmektedir.⁵⁰³

Hilye'de Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) mârifet konusunda en çok rivâyete sahip olmasından ötürü önemli bir isimdir. İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778) müridi olduğu bilinen ve tevekkül bahsi ile ilgili mutasavvıflar arasında tartışmaya konu olan Horasanlı zâhidlerden Şakîk-i Belhî, mârifet kavramına ilişkin ifadeleriyle de dikkat çeker. Nitekim Şakîk-i Belhî mârifet kavramını tevekkül-rızâ kavramlarıyla açıklamış ve bunların birbirini gerektiren haller olduğuna işaret etmiştir. Şakîk-i Belhî, *Hilye*'de yer alan bir rivâyette mârifeti kulun Allah'tan başka fayda veya zarar verecek kimsenin olmayacağını idrak etmesi ve bütün kalbiyle buna inanması olarak izah etmiştir.⁵⁰⁴ Bu durumda mârifet Şakîk-i Belhî'ye göre tevekkülün bir yansıması olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca Şakîk-i Belhî'nin mârifete yönelik ifadelerinde tevekkül-rızâ kavramlarının yer alması dikkat çekicidir. Çünkü tasavvuf tarihine bakıldığında genelde bu şekilde bir yaklaşım Şakîk-i Belhî'nin müridi olan Hâtim el-Esam'ın (ö. 237/851) ifadelerinin⁵⁰⁵ dışında pek görülmemektedir. Fakat bununla beraber sonraki dönemlerde yaşayan ilk sûfilerden Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/949) mârifet ehlini “Nefsi için Allahu Teâlâ'dan başka hiçbir koruyucu görmez” diye tanımlaması Şakîk-i Belhî'nin yaklaşımına benzemektedir.⁵⁰⁶ Dolayısıyla *Hilye* eserinin bu anlamda sağlamış olduğu veriler tasavvuf tarihinin daha kapsamlı incelenmesi adına önem arz eder. Şakîk-i Belhî'nin mârifet-tevekkül yaklaşımının yansımaları müridi olan Hâtim'in ifadelerinde görülmektedir. Zira Hâtim el-Esam *Hilye*'de geçen bir rivâyette mârifeti açıklarken Allah'ın takdirine razı olmanın ve Allah'a tevekkül etmenin önemine dâir sözler sarfetmiştir.⁵⁰⁷

Öte yandan Şakîk-i Belhî Allah'ın kudret sıfatı ve mârifet kavramı arasında bir bağlantı kurmuştur. Ona göre kişi Allah'ı kudret sıfatıyla tanımamışsa hakkıyla mârifeti elde edemez. Şakîk-i Belhî'ye “Allah'ın kudretle bilinmesi nasıl olacaktır?” diye sorulduğunda “Allah'ın, kulda bulunan şeyleri alıp başkasına verebilme, onda bulunmayan şeyleri de ona verebilme kudretine sahip

⁵⁰³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 167; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 315.

⁵⁰⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 59; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 153.

⁵⁰⁵ Hâtim el-Esam şöyle der: “Dört şeyi hakkıyla yapan ve ikâme eden kişi Allah'ın rızası içinde yaşayıp gider. Birincisi Allah'a güvenmektir. İkincisi Allah'a tevekkül etmektir. Üçüncüsü Allah'a karşı ihlâslı olmaktır. Dördüncüsü de mârifetullahıdır. Her şey mârifetle kemâle erer.” Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 74; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 181.

⁵⁰⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 514; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, 492.

⁵⁰⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 75; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 183.

olduğunun bilinmesidir”⁵⁰⁸ diyerek cevap vermiştir. Benzer ifadeler daha sonraki dönemlerde Ebû Bekir eş-Şiblî’nin sözlerinde de görülmektedir. Nitekim Şiblî “Kulun üzerinde Hakk’ın kudretinin cereyân ettiğini görmesi, kendini izzet kabzasında hissetmesi mârifet âlâmeti sayılır” diyerek mârifet ile kudret sıfatı arasındaki bağa dikkat çekmiştir.⁵⁰⁹ Aynı zamanda Şiblî “O’nu tanıyan kimse O’nu sever” diyerek muhabbet-mârifet arasındaki bağa vurgulamıştır.⁵¹⁰

Şakîk-i Belhî’nin mârifet hususu ile ilgili *Hilye*’de yer alan başka rivâyetleri de söz konusudur. Onlardan biri de Şakîk-i Belhî’nin kulun cennete girebilmesi için mârifet şartını öne sürdüğü rivâyettir. Şakîk-i Belhî kişinin cennet ehli olmasını üç şarta bağlamıştır. Şakîk-i Belhî’nin nazarında mârifeti elde edemeyenlerin cehennem ateşinden kurtuluşu olmayacaktır. Şakîk-i Belhî cennete girebilmenin ilk şartının Allah’ı tanımak anlamına gelen “mârifetullah” olduğunu açıklamıştır. Fakat burada bahsedilen mârifet; kulun kalp, dil ve bütün organlarıyla Allah’ı tanınması olarak ifade edilmiştir. Devamında Şakîk-i Belhî ihsan şuuru ile Allah’ın takdirine rızâ göstermenin ve hırs için çalışmayarak Allah’a tam bir tevekkül içerisinde yönelmenin kulu gerçek mârifete ulaştıracağını dile getirmiştir. Şakîk-i Belhî’nin bu ifadelerinden onun mârifetin kaynağını tevekkül olarak gördüğü sonucuna varılabilir.⁵¹¹ Ayrıca bu durum Şakîk-i Belhî’nin tevekküle ne kadar önem verdiğinin ve zühd yaklaşımının merkezinde tevekkül vurgusunun olduğunun bir göstergesidir.

Hilye’de mârifet hususunda ilk görüş sahiplerinden biri de Süfyân es-Sevrî’nin talebesi ve vâiz olarak bilinen İbnü’s-Semmâk’tır (ö. 183/799). İbnü’s-Semmâk “İnsan günahlardan sakındığı kadar Allah’ı tanır” diyerek mârifet ve takvâ arasındaki ilişkiye vurgu yapmıştır.⁵¹² Bu yaklaşım, sûfilerin takvâyı zühde atılan adım olarak görmeleri ve mârifetin zühd ile tadılabileceği düşüncesini hatırlatmaktadır. Öte yandan takvâ ile ilgili Taberânî’den nakledilen “Hikmetin başı Allah korkusudur” hadis-i şerif mârifete işaret eden ifadeler kabilinden sayılabilir.

Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) de mârifetten söz eden zâhidlerden biridir. Dârânî “ârif” ile “zâhid” kavramlarını karşılaştırmış, zâhîde nispeten ârifin daha üstün meziyetlere sahip olduğunu ifade etmiştir. Zâhid-ârif olarak yapılan bu mukâyese biçimi tasavvuf ilmi açısından önemlidir. Mârifet ehlinin diğer insanlardan duaları ve azîmetleri bakımından üstün olduklarını ifade

⁵⁰⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 66; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 165.

⁵⁰⁹ Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu*, 34.

⁵¹⁰ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma’*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016, s. 35; Rifat Okudan, “Ebû Bekir Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2007, sy. 19, s. 221.

⁵¹¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 61, 64, 66; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 155, 161, 165.

⁵¹² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 207; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 340.

etmiştir.⁵¹³ “Ârif” ile mârifet ehli olmayanı kıyas etme yoluna giden Ebû Süleyman ed-Dârânî ârif bir kişinin kıldığı namazın diğerlerine göre kemmiyet bakımından az olsa da keyfiyet bakımından daha üstün olduğuna vurgu yapmıştır. Nitekim ona göre mârifet ehli olan bir kişinin ibadeti az olsa da kulluğunun tadına vardığından ârif olmayan kişiden daha öndedir.⁵¹⁴ Öte yandan Ebû Süleyman ed-Dârânî mârifet ehlinin tıpkı Hz. Musa gibi Allah’ın cemâlini görmeyi çok istediklerini dile getirmiştir.⁵¹⁵ Başka bir ifadeyle Dârânî, mârifet ehlinin aynı zamanda Allah’a derin bir muhabbet duyduklarını ifade etmiştir.

Sonuç olarak *Hilye*’de mârifet konusuyla ilgili ifadeler Zünnûn-i Mısırî’den önce Vehb b. Münebbih, Mâlik b. Dînâr, Şakîk-i Belhî, İbnü’s Semmâk, Ebû Süleyman ed-Dârânî gibi ilk dönem zâhidlerinde görülmektedir. Saydığımız bu zâhidlerin mârifet konusunu zühd yaklaşımlarında olduğu gibi farklı açılardan ele aldıkları görülür. Bazı zâhidler mârifeti tevekkül-rızâ kavramlarıyla temellendirirken bazıları da takvâ ve sükûtu esas almışlardır.

4.4. Fütüvvet ve İsâr

Arapça “fetâ” kelimesinden türeyen fütüvvet, sehâvet-cömertlik-, fedakârlık ve mertliği temsil eder.⁵¹⁶ Kuşeyrî’ye göre fütüvvetin özü, bir kulun ara vermeksizin Allah için başkasının işlerinde koşuşturmasıdır.⁵¹⁷ Bazı tasavvuf metinlerinde fütüvvet kelimesi tasavvuf manasında kullanılmıştır.⁵¹⁸

Fütüvvet ahlakının temsilcilerinin diğer tasavvufî kaynaklara baktığımızda Irak-Horasan-Şam bölgesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tasavvuf kaynakları arasında fütüvvet bahsini geniş olarak ele alan *Kuşeyrî Risalesi*’nde fütüvvetin sûfilerce ifade edilîşlerinin farklı olduğu göze çarpmaktadır. Fütüvveti “dostların hatalarını affetme” olarak tanımlayan Horasan’ın büyük sûfilerinden Fudayl b. İyâz’ın (ö. 187/803) yanı sıra “ele geçenleri ihtiyârî olarak-tercihen- başkalarının istifadesine sunmak” olarak tanımlayan Ca’fer es-Sâdık’ın (ö.148/765) görüşleri bu duruma örnektir.⁵¹⁹

Hilye’deki zahidler açısından fütüvvet konusu dikkate alındığında özellikle hicri ilk iki asırda öne çıkan isimler İbn Sîrîn (ö. 110/729), Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), Leys b.

⁵¹³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 256, 265; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 296-297, 317.

⁵¹⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 272; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 334.

⁵¹⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 264; *Allah Dostlarının Dünyası*, VII, 314.

⁵¹⁶ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kitâbu’l-fütüvve*, Ürdün, Daru’r-Râzî, 2002, s. 9-11; a. mlf., *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, s. 24-30; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 428.

⁵¹⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrîyye*, Kâhire, Daru’ş-Şa’b, 1989, s. 390; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, s. 373.

⁵¹⁸ İbn Haldun, *Tasavvufun Mâhiyeti*, s. 19.

⁵¹⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyrîyye*, Kâhire, Daru’ş-Şa’b, 1989, s. 390-394; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, s. 372-376.

Sa‘d (ö. 175/791), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Ma‘ruf-i Kerhî’dir (ö. 200/815). *Hilye*’de fütüvvet Irak ve Şam ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer tasavvufî eserlerden, içeriğinin zahidler hakkında verilen bilgilerin zengin olması yönüyle farklılık arz eden *Hilye*’de fütüvvet örnekleri geniş olarak yer bulmuştur. Fakat eserde fütüvvet ahlakının örneklerini en çok müşâhede etme fırsatını bulduğumuz sûfî olarak İbrahim b. Edhem’in yeri ayrı bir önem arz eder. İsfahânî, eserinde onun fütüvvet temalı pek çok örneğine yer vermiştir.⁵²⁰ Kronolojik sırayla bu örnekleri incelediğimizde hepsinin ortak noktasında îsar ruhu (kendi nefsinin istekleri ve ihtiyaçları yerine kardeşinin ihtiyaçlarını tercih etme), cömertlik-malını infak etme-, diğergâmlık gibi erdemlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bu isimlerin hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış olmaları da önemli bir ayrıntıdır. Fakat saydığımız bu isimler yaşadıkları dönemin fütüvvet ahlakının sadece en belirgin örnekleri olmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, fütüvvetin ilk temsilcileri açısından baktığımız zaman *Hilye*’de tabiûn dönemi ve onun beslendiği kaynak olarak sahabe döneminde bu minvalde fütüvvet temalı pek çok örneğe rastlamamız mümkündür.

Tasavvuf kaynaklarında fütüvvetin ilk temsilcileri olarak Ca‘fer es-Sâdık ve Fudayl b. İyâz öne çıkmaktadır.⁵²¹ Fakat *Hilye*’de fütüvvet konusunda verilen örneklerin sahiplerinin daha erken tarihlerde yaşamış tabiûn âlimlerinin olması dikkat çekmektedir.

Tabiûnun önde gelenlerinden Mücâhid b. Cebr’in (ö. 103/721) “Kişi Allah’a itaat yolunda Uhud dağı kadar malı infak etse, israfta bulunmuş olmaz”⁵²² sözü fütüvvet ahlakında cömertlik vasfına işaret eder. Yine tabiûn âlimlerinden olan fakat tasavvuf kaynaklarının çoğunda adı geçmeyen Muvarrik el-İclî’nin (ö. 100/718[?]) ticâretle uğraştığı, ancak kazandığı gelirin bir hafta geçmeden tükenmiş olduğu rivâyet edilir. Zira her gördüğü din kardeşine kazandığı paraları “İhtiyacımız olana kadar sen kullan” demesi ve daha sonra karşılaştığı zaman malını infak ettiği kardeşlerine “O parayla istediğini yap, senindir” diyerek malının tamamından vazgeçmesi onun fütüvvet temsilcisi olduğunun göstergesidir.⁵²³ Bu isimlerin yanı sıra kaynaklarda cömert, hilm sahibi olarak bahsedilen tabiûn döneminden İbn Sîrîn (ö. 110/729) dikkat çekmektedir.⁵²⁴ *Hilye*’de yer aldığına göre İbn Sîrîn daima malının fazlasını infak ederdi.⁵²⁵ Ayrıca İbn Sîrîn evine sürekli misafir davet etmesiyle bilinirdi. Davet ettiği misafirlerine cömert davranması ise fütüvvet halinin bir örneğidir. *Hilye*’de

⁵²⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 372; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 7-149.

⁵²¹ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, 259-261.

⁵²² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 292; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 595.

⁵²³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 236; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 36.

⁵²⁴ Ahmet Yücel, “İbn Sîrîn”, *DİA*, XX, 358-359.

⁵²⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 267; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 75.

aktarıldığına göre İbn Sîrîn bir ziyafete çağırıldığı zaman icâbet eder fakat yemezdi. Bunun sebebini yine onun hakkındaki başka bir rivâyetten anlamak mümkündür. Bu rivâyete göre İbn Sîrîn bir düğün ziyafetine davet edildiğinde kendi evine gidip “Bana biraz çorba verin” demiş, bunun üzerine evdekiler kendisine “Ey Ebû Bekir! Sen ziyafete veya düğüne gidiyorsun. Bir de burada mı içeceksin?” deyince İbn Sîrîn “Karnımın açlığını insanların yemeğine taşımayı sevmem” karşılığını vermiştir. Görüldüğü üzere İbn Sîrîn’in bu yaklaşımı fütüvvet konusuna girmektedir. Çünkü mutasavvıflara göre insanlara yük olmamak fütüvvetin bir gereğidir.⁵²⁶

Yine tabiûn döneminin temsilcilerinden İbnü’l-Münkedir’e (ö. 131/748) “Dünyada en çok neyi seviyorsun?” diye sorduklarında “Kardeşlere ikram etmek” cevabını vermesi fütüvvet ahlakının kardeşlik teması içinde değerlendirilmesi gereken bir ifadedir.⁵²⁷ Aynı şekilde bu dönemin tabîilerinden olan ve Enes b. Mâlik’in talebesi diye bilinen Süleyman b. Tarhan’ın (ö. 143/761) her saatte muhakkak bir şeyi infak ettiği, infak edecek bir şey bulamadığı takdirde iki rekât namaz kıldığı aktarılır.⁵²⁸

Hilye’de yukarıda saydığımız tabiûn devrinin âlimlerinden itibaren özellikle hicri yüz elli yıllarından sonra fütüvvet ehlinin sayılarının ve örneklerinin giderek arttığı görülmektedir. Buradan yola çıkarak önceki nesillerin birikimlerinin sonucu olarak fütüvvet ahlakının yaygınlaştığı düşünülebilir. Zira fütüvvet ahlakını yaşatanlar olarak bahsedeceğimiz bu isimlerin tebe-i tâbiûn neslinden olması önemli bir husustur. Özellikle bu isimlerin Irak ve Şam bölgelerinde yoğunlaştığı görülmektedir.⁵²⁹

Hasan-ı Basrî’nin talebelerinden, tebe-i tâbiûn neslinden muhaddis ve ricâl âlimi olan Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776), *Hilye*’de fütüvvet ehlinen biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaklarda onun zengin bir gönüle sahip olduğu, fakir kimselere karşı çok şefkatli bir zâhid olduğu geçer.⁵³⁰ Nitekim kendisine bir dilenci geldiğinde evine almış ve imkânında ne varsa ona vermiştir. *Hilye*’de geçen bu rivâyet, onun fütüvvet ahlakını temsil eder.⁵³¹ Ayrıca fütüvvet ahlakının diğer bir örneği olarak Şu’be b. Haccâc’ın bir gün kayığa bindiği zaman bütün yolcuların ücretini kendisinin ödemesi gösterilebilir.⁵³² Şu’be b. Haccâc’ın bu

⁵²⁶ Fütüvvet ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kitabü’l-Fütüvve*, Ürdün, Dâru’r-Râzî, 2002

⁵²⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 149; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 430.

⁵²⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, III, 28; *Allah Dostlarının Dünyası*, II, 288.

⁵²⁹ Çalışmamızın sınırları gereği yazımıza hicri ilk iki asıralığındaki isimlerin yoğunlaştığı bölgeleri dikkate almakla yetiniyoruz.

⁵³⁰ İbrahim Hatiboğlu, “Şu’be b. Haccâc”, *DİA*, XXXIX, 224-226.

⁵³¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 145; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 434.

⁵³² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 146; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 436.

rivâyetlerden başka fütüvvet örnekleri de vardır.⁵³³ Buraya kadar olan isimlerin fütüvvet anlayışının iki yönlü olarak sistemleştiği anlaşılmaktadır: İlki kardeşlerinin ihtiyaçlarını kendi ihtiyacından daha önce görmek ve malını Allah yolunda kardeşlerine infak etme konusunda fedakârlıklar yapmak.

İbrahim b. Edhem (ö. 161/778[?]) *Hilye*'de fütüvvetiyle en çok dikkat çeken isim olmuştur. Kaynaklarda onun muhaddis bir sûfî olduğu ve Edhemîyye adlı ona nisbet edilen bir tarikatının olduğu yazmaktadır. Fıkıh ve hadis âlimi Evzâî'nin (ö. 157/774) onun hakkında "Bu âbidlerin içinde onun gibisi faziletlisi yoktur. O, toplumun en cömerdidir" ⁵³⁴ dediği, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) de "Bu yolun bilgilerinin anahtarı İbrahim'in elindedir" ⁵³⁵ diye söylediği aktarılmıştır. Horasan'da doğan ve daha sonra yaşadığı bazı manevî haller sonucu zühd hayatına yönelen İbrahim b. Edhem'in Şam'a helal lokma yemek için gittiğini söylemesi, kazandıklarını arkadaşlarına, ihtiyaç sahiplerine infak etmesi ve birçok zahmete katlanarak değirmencilikte, ekin biçmede ve bahçelerin bekçiliğini yapma gibi işlerde çalışması onun zühd hayatının en belirgin özelliklerindendir.⁵³⁶ *Hilye*'de yaklaşık elli sayfada onun bu ahlakının örneklerinin birçok menkıbe ile ele alındığı görülmektedir. Kendisinin Horasan'dan ayrıldıktan sonra Şam, Irak, Hicaz ve Anadolu gibi pek çok bölgeye seyahat etmesi birçok âlimden istifade etmesine de olanak sağlamıştır.⁵³⁷

İbrahim b. Edhem'in fütüvvet erbâbı sayılmasının örneklerinden biri de her gün yatsı namazını kılınca evlerinin önünde durup olanca sesiyle "Kim un öğütmek ister?" diye nidâ etmesidir. Bu ses üzerine ihtiyar bir kadın veya ihtiyar bir adam bir küfe tahılla çıkar ve İbrahim b. Edhem değirmen taşlarını ayaklarının arasına koyarak bütün tahılları bedavaya öğütmeden uyumazdı.⁵³⁸ Bu durum Kuşeyrî'nin *er-Risale*'sinde "Fütüvvet, bir hayır işlerken herkese iyilik yapmak ve tanıdık tanımadık ayrımını gözetmemektir" düsturunun da bir göstergesi sayılabilir.⁵³⁹

İbrahim b. Edhem'in zühd anlayışını çok ibadet ederek manevî mertebeleri kazanmak yerine helal lokma yiyecek için çalışmayı tercih etmek ve hangi şartlarda çalışıyor ise o işin hakkını vermek prensibi şekillendirmiştir. Nitekim

⁵³³ Ebû Dâvud et-Tayâlisî bildiriyor: Şu'be'nin yanındayken, Süleyman b. el-Muğîre ağlayarak geldi. Şu'be: "Neden ağlıyorsun?" diye sorunca, "Merkebim öldü ve bu sebeple Cuma namazını kaçırdım ve onunla gördüğüm işleri de artık göremeyeceğim" diye karşılık verdi. Şu'be: "Merkebi kaç aldın?" diye sorunca ise: "Üç dinara" cevabını verdi. Şu'be ona şöyle dedi: "Vallahi! Yanımda üç dinardan başkası yoktur. Ey çocuk şu keseyi getir" dedi. Baktıklarında kesede üç dinar vardı. Dinarları ona verdi ve "Bununla bir merkep al ve ağlama" dedi. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 146; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 436.

⁵³⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 381; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 37.

⁵³⁵ Reşat Öngören, "İbrahim b. Edhem", *DİA*, XXI, 2000, 293-295.

⁵³⁶ Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 50-53.

⁵³⁷ Reşat Öngören, "İbrahim b. Edhem", *DİA*, XXI, 293-295.

⁵³⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 372; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 18.

⁵³⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 392; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, 375.

rivâyete göre İbrahim b. Edhem’e bir gün Ramazan ayında, hasat zamanı yanındaki işçilerin “Ey Ebû İshak! Bizi Medine’ye götürsen de Ramazan ayının son on gününü orada geçirsek. Belki Kadir gecesini de idrak ederiz” demeleri üzerine İbrahim b. Edhem’in “Burada kalın ve işinizi iyice yapın! Burada geçirdiğiniz her gece için size Kadir gecesi değerinde mükâfat verilecektir!”⁵⁴⁰ karşılığını vermesi bu anlayışını yansıtır. Madâ b. İsa (ö. 161/778[?]) onun hakkında “İbrahim b. Edhem, arkadaşlarını orucu ve namazıyla değil, doğruluğu ve cömertliğiyle geçmiştir”⁵⁴¹ demiştir. Yine başka bir rivâyette onun “Gerçek anlamda oruç tutan, gece ibadeti yapan, namaz kılan, hacceden, umre yapan ve cihâd eden kişi, bunları başkalarına muhtaç olmadan yapan kişidir”⁵⁴² ifadesi bu konu hakkındaki görüşünü destekler niteliktedir. Diğer yandan kardeşleri için zorluklara katlanmayı öngören bir fütüvvet anlayışına sahip olan İbrahim b. Edhem ile ilgili *Hilye*’de şöyle bir rivâyet geçer:

İbrahim b. Edhem’in arkadaşlarından Sehl b. İbrahim beraber katıldıkları seferde hastalanınca İbrahim b. Edhem onun canının çektiği şeyi kendi merkebinin satarak getirdi. Bunun üzerine arkadaşı: “Kardeşim! Şimdi nereye bineceğiz?” deyince İbrahim b. Edhem “Kardeşim omzuma binersen” dedi. Sehl’i üç gün menzillik mesafe omuzlarında taşıdı.

Hilye’de İbrahim b. Edhem’in sabahtan akşama kadar kırdığı çam fıstıklarını arkadaşlarına yedirmesi, değirmende beraber buğday öğüttüğü arkadaşına değirmenin kolundaki düzgün yeri vermesi ve öğütme işi bitinceye kadar birçok zahmete katlanması gibi onun fütüvvet anlayışının pek çok örnekleri yer alır. Ayrıca onun fütüvvet bahsindeki görüşlerini yansıtan şu ifadeler önemlidir:

Cömertlik, yardım severlik ve diğergamlık yok oldu. Kim malını, yemeğini ve içeceğini insanlarla paylaşmazsa, güler yüzlülüğü, güzel ahlakını onlarla paylaşsın. Malınızın çokluğuyla fakirlerinize üstünlük taslamayınız. Zayıflarınızı ezmeyiniz ve miskinlerinizi çiğnemeyiniz.

Buradan yola çıkarak İbrahim b. Edhem’in yaşadığı dönemin manevî eksikliklerinden birini fütüvvet olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bir diğer dikkat çeken nokta, İbrahim b. Edhem’in yemek yeme adabı hakkındaki tutumlarıdır. Ona göre kişinin yemeğini paylaşması ve yemek yerken herkesten önce davranmayıp kardeşini düşünmesi güzel ahlakın göstergesidir. Nitekim İbrahim b. Edhem davet edildiği bir evde önlerine konulan yemekten çok az yemiş ve

⁵⁴⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 378; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 30.

⁵⁴¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 391; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 56.

⁵⁴² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 13; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 86.

bunun hikmetini ev sahibi sorduğunda, ona “Sen de yemek vereceğin zaman ona uzanacak elleri çoğalt” diyerek açıklamıştır. Öte yandan sahabeden Hz. Ömer’in “En rezil kişi (hızlıca yiyip) arkadaşlarından önce yemekten kalkan kişidir” sözünü kendisine şîâr edindiği rivâyet edilen İbrahim b. Edhem, yemeğe davet ettiği arkadaşlarından birinin herkesten önce yemekten kalktığını görünce “Kalkmasıyla iki kötü şey yaptı. Birincisi izin almadan kalktı, diğeri de sofrada kalanları mahcub etti”⁵⁴³ diyerek bu davranışın yanlış olduğunu ifade etmiştir.

Bunların haricinde *Hilye*’de İbrahim b. Edhem’in ihtiyacının dışındaki şeyleri hakkı olsa bile almadığı rivâyet edilmiştir. Nitekim kendisi gazveden sonra verilen Dînârları kabul etmemiş ve bu durumu “Vallahi on bin olsaydı, yine ihtiyacım olandan fazlasını almazdım”⁵⁴⁴ diyerek izah etmiştir. Öte yandan İbrahim b. Edhem’in nâfile oruç tutarken bir yemeğe davet edildiği zaman ev sahibinin hatırını kırmamak adına davete icabet edip orucunu bozması fütüvvet kavramının diğer bir örneği olmaktadır.⁵⁴⁵ Aynı zamanda hadislere olan vukûfiyetinden ötürü muhaddis olarak bilinen İbrahim b. Edhem’in bu davranışıyla sünneti uygulamadaki hassâsiyetine de bir delildir. Zira Hz. Peygamber’in nâfile oruç konusundaki “Bir kimse oruçlu olarak bir Müslüman kardeşinin yanına gittiği zaman kendisinin orucunu açmasını isterse açsın”⁵⁴⁶ hadisinden anlaşılabilir. Ayrıca hediye karşılık mutlaka bir hediye vermesi yine fütüvvet ahlakının başka bir örneği olarak görülebilir.⁵⁴⁷

İbrahim b. Edhem ile Şakîk-i Belhî’nin (ö. 194/810) arasında geçen meşhur konuşma *Hilye*’de diğer kaynaklardan farklı olarak ele alınmıştır.⁵⁴⁸ Nakledildiğine göre İbrahim b. Edhem Mekke’de karşılaştığı Şakîk-i Belhî’ye “Geçinme, yeme, içme hususunda ne yaparsınız?” diye sorunca, Şakîk-i Belhî “Rızık verilince yedik, verilmeyince de sabrettik” demiştir. İbrahim b. Edhem “Belh köpekleri de böyle yapmaktadır” diye karşılık verince Şakîk-i Belhî “Siz nasıl yapmaktasınız?” diye sormuş, İbrahim b. Edhem de “Rızık verilince başkasını kendimize tercih ettik, verilmeyince ise şükredip hamdettik” diye cevap vermiştir.⁵⁴⁹ Görüldüğü üzere İbrahim b. Edhem’e göre sahip olunan nimetleri uhuvvet adına paylaşmak fütüvvetin bir gereği olmaktadır. İbrahim b. Edhem’in fütüvvete dâir diğer önemli özelliği ise kazandığı paranın helal olması için

⁵⁴³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 381, 385, 389, 391; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 37, 42, 52-53, 56.

⁵⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 6; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 72.

⁵⁴⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 9; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 78; Sülemî *Tasavvufîta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, s. 31.

⁵⁴⁶ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâü’l-kütüb el-Arabî, “Oruç”, 47.

⁵⁴⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VII, 384; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 41-42.

⁵⁴⁸ Bu menkıbeyi Feridüddin Attar, *Tezkiratü’l-evliyâ* adlı eserinde anlatırken İbrahim b. Edhem yerine Şakîk-i Belhî’yi üstad olarak gösterir. Bkz. Feridüddin Attar, *Tezkiratü’l-evliyâ*, s. 58.

⁵⁴⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, VIII, 37; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 134.

oldukça hassas davranmasıdır. Çok zor şartlarda çalışmasına rağmen aldığı paranın hakkını veremediğini düşünen İbrahim b. Edhem çok defa fazladan mesâî yapmıştır.⁵⁵⁰

Bütün bu örneklerden yola çıkarak İbrahim b. Edhem'in zühd anlayışının genel anlamda fütüvvet odaklı olduğu sonucuna varılabilir. Onun fütüvvet anlayışını dört madde ile özetlemek mümkündür:

- İhtiyaç dışında olan malı infak etmek
- Kardeşlik hukukunu gözeterek kardeşini kendisine tercih etmek (*îsâr*) ve bu yolda zahmetlere katlanmak, tahammül göstermek
- Güzel ahlaka sahip olup, kimseyi incitmek, fakirleri küçümsemek
- Helal yoldan kazanmayı şîâr ediniş ibadetin tam olmasının ancak bu yolla sağlanılabildiğini idrak etmek.

Süfyân es-Sevrî'nin fütüvvet ile örnekleri olmakla beraber onun hakkında Ebû Vehb Muhammed b. Müzâhim'in (ö. 150/767[?]) "Süfyân kendisine üç kural koymuştu. Biri hiç kimsenin ona hizmet etmemesiydi. Diğeri yedek giysi edinmemesiydi. Bir diğeri de kerpiç üzerine kerpiç koymamasıydı"⁵⁵¹ sözü fütüvvet ahlakını özetler niteliktedir. Nitekim kimseden hizmet beklemeyip, ilim talebelerini yetiştirmek için fedakârlıklarda bulunması fütüvvet ahlakının prensiplerini yansıtmaktadır.

İbrahim b. Edhem'den sonra onunla hemen hemen aynı dönemi paylaşan ve *Hilye*'de fütüvvet ahlakı ile temeyyüz eden zahidlerden biri de hayatının son dönemlerinde uzlet hayatını tercih eden Dâvûd et-Tâî'dir (ö.165/781[?]).⁵⁵² İbrahim b. Edhem'in halk içine karışıp onlarla içli dışlı olup onlara hizmet etmeyi tercih etmesi ve çalışma yollarını aramasının aksine Dâvûd et-Tâî'nin inzivâ hayatını tercih edip insanlarla görüşmekten kaçınması ve kendisine miras olarak kalan evde tek başına yaşaması aralarındaki zühd anlayışlarının farklı olabileceği fikrine götürebilir.⁵⁵³ Fakat bu iki isim üzerine yoğunlaşıldığında birisinin uzlet

⁵⁵⁰Rivâyete göre İbrahim b. Edhem çalışmak üzere ekin biçen bazı işçilerin yanına verilmişti. Ücret olarak bir ustanın alacağı miktarda yevmiye aldığından dolayı içinden "Ekin biçmede çok da iyi olmamama rağmen bir ustanın yevmiyesi miktarı almam doğru olmaz" diye geçirdi. Gece olunca diğer işçiler uykuya daldıklarında eline orağı alan İbrahim b. Edhem sabaha kadar büyük bir alanı biçti. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 378; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 30.

⁵⁵¹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VI, 390; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 247.

⁵⁵²Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdülhâdi Kandil, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 320; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, 175.

⁵⁵³Fakat İbrahim b. Edhem'in halkın hizmetinde olması onun Hakk ile irtibatına zarar vermediğini düşünmesi ile ilgilidir. *Hilye*'de İbrahim b. Edhem'in "İnsanlarla görüşmeyi sevmek, dünya sevgisindendir. Onları terk etmek, dünyayı terk etmektir" söylediği nakledilir. Buna göre İbrahim b. Edhem kalbin insanlardan yüz çevirmesinin fütüvvetin temel karakteristiğine uygun olduğunu ifade etmiştir. Bir başka deyişle ona göre insanları ve dünyayı terk etmekten kasıt zâhiri bir durum olmayıp kişinin kalben uzaklaşmasıyla ilgilidir. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 19; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 98; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdülhâdi Kandil, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 315; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, s. 170.

eksenindeki fütüvvetinin diğerinin celvet halindeki fütüvvetiyle ortak noktalar taşıdığı görülür. Fakat İbrahim b. Edhem infak edebilmek için sürekli olarak çalışmayı kendisine gâye edinirken, Dâvûd et-Tâî ise çalışmaktan ziyâde elinde olan imkânları değerlendirerek infakta bulunmayı tercih etmiştir.

Dâvûd et-Tâî'nin fütüvvet anlayışının en çok bilinen yönü kendi ihtiyaçları için kimseden yardım almaması ve çok cömert olmasıdır. Kendisine getirilen yemeği o sırada kapısını çalan bir dilenciye verip aç olarak gecelemesi onun îsâr sahibi biri olmasına işarettir.⁵⁵⁴ Ayrıca bir gün annesinin ona “Canın bir şey çekiyorsa alayım” demesi üzerine, Dâvûd et-Tâî “Anneciğim! Alacaksan bolca al! Zira kardeşlerimi de davet etmek istiyorum” dediği rivâyet edilir.⁵⁵⁵ Başka bir açıdan Dâvûd et-Tâî'nin örneklerine bakıldığında mürüvvet sahibi biri olarak karşımıza çıkar. Nitekim tedavi gördüğü hacamatçıya fazladan para vermesinin üzerine hacamatçının “Bu yaptığın israftır” diye söylemesine karşılık ona “Mürüvveti-cömert- olmayanın ibadeti de yoktur” cevabını vermiş olması fütüvvet-mürüvvet kavramlarını birbirine bağladığını gösterir.⁵⁵⁶ Aynı yaklaşım ilk devir sûfilerinden ve aynı zaman da muhaddis olarak bilinen İbrahim b. Muhammed Nasrâbâdî'nin (ö. 367/978) ifadelerinde görülür. Kendisi “Mürüvvet, fütüvvetin bir şubesidir”⁵⁵⁷ diyerek mürüvvet-fütüvvet arasında bir bağlantı kurmuştur. Buradan yola çıkarak erdemli davranışlar sergilemek fütüvvetin bir gereğidir denilebilir.

Hilye'de geçtiği üzere Leys b. Sa'd (ö.175/791) hakkında fütüvvet örnekleri bulunmaktadır. Leys b. Sa'd'ın tek başına ne sabah ne de akşam yemek yemediği ve mutlaka yemeğini başkalarıyla paylaştığı rivâyet edilir. Ayrıca ihtiyaç sahiplerine malından bolca infak etmesi ve kendisine sığınanları koruması onun fütüvvet erbâbı olmasının göstergelerindendir. *Hilye*'de Leys b. Sa'd'ın yıllık gelirinin seksen bin dinar olduğu ancak hepsini infak ettiği için borçlu duruma düştüğü nakledilir. Başka bir hadiseye göre Leys b. Sa'd'ın yanına, hasta olan eşi için yardım talebinde bulunan bir kadın geldiğinde, ona istediği miktardan “O kendine göre istedi, biz ise kendimize göre veririz” diyerek daha fazla vermiştir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 348; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 634.

⁵⁵⁵Annesi bol miktarda yiyecek alınca Dâvûd et-Tâî kapıda oturdu ve gelip geçen tüm dilencileri içeriye alıp yedirmeye başladı. Annesi “Sen de yeseydin ya” deyince, Dâvûd: “Benden başka kim yedi ki?” diye cevap verdi. Annesi vefat edince ondan miras olarak aldığı ne varsa hepsini başkalarına infak etti, sonunda üzerine oturacak bir kilimi bile kalmadı. Annesinin de maddi durumu iyiydi. Bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 353; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 645.

⁵⁵⁶Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 354; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 648.

⁵⁵⁷Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989, s. 391; a. mlf., *Kuşeyrî Risalesi*, 374.

⁵⁵⁸Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VII, 319-322; *Allah Dostlarının Dünyası*, V, 585-391.

Zikrettiğimiz zahidlerin haricinde Fudayl b. İyâz da îsâr sahibi olması ve cömerliği ile ünlüydü. Fuday b. İyâz bir adama öğüt verirken şöyle demiştir:

Sen fıkıhla ilgili kimin konuştuğunu biliyor musun? Ömer b. el-Hattab halka güzel şeyleri yedirir, kendini değersiz şeyleri yerd. Yumuşak elbiseleri halka giydirir, kendini kaba elbiseler giyerdi. Halka haklarını ve fazlasını verirdi. Bir adama bağıışı olan dört bin dirhemi verince bir dirhem de fazladan verdi. Ona: “Bu adama fazladan verdiği gibi kardeşine de vermeyecek misin?” diye sorulunca, “Bunun babası Uhud günü savaş meydanından kaçmamıştı. Bunun babası ise kaçmıştı.”⁵⁵⁹

İbrahim b. Edhem’in Hz. Ömer gibi fütüvvet ehli sahabîleri örnek aldığını daha önce belirttiğimiz gibi Fudayl b. İyâz’ın da model olarak ondan bahsetmesi önemli bir benzerliktir. Buradan hareketle Hz. Ömer’in fütüvvet ahlakına dâir örneklerinin hicrî ilk iki asırdaki zâhidleri oldukça etkilediği anlaşılmaktadır.

Ma‘ruf-i Kerhî de fütüvvet ehli olanların arasında anılan isimlerden biridir. Bazı tasavvuf eserlerinde onun cömertlikle meşhur olduğu yazmaktadır. *Hilye*’de onun ile ilgili nakledilen rivâyetlere bakıldığında onun kendisinden yardım isteyenlere cömert davranan biri olarak göze çarpar. Nakledildiğine göre kendisi kardeşi İsa’nın isteği üzerine o gelesiyeye kadar evinde kalmayı kabul etmiş fakat “Eve gelen dilenciye sadaka vermek şartıyla dururum” demiştir. Kardeşi İsa eve dönünce Ma‘ruf-i Kerhî’nin üç kg tasadduk ettiğini ve kasadaki dirhemleri de fakirlere dağıttığını görmüştür.⁵⁶⁰ Ayrıca onun fütüvvet ile ilgili olarak “Cömertlik, kişinin zor durumda olmasına rağmen, ihtiyaç duyduğu şeyi verebilmesidir” ifadesi *Hilye*’de geçen önemli bir rivâyettir. Buradan hareketle onun nazarında kişinin ihtiyacı olmadığı bir şeyi vermesi fütüvvet ile bağdaşmaz. Aslolan kişinin ihtiyacı olduğu şeyi verebilmesidir. Ayrıca “Kim hayır ahalisinin yanına gider ve onlara yardımda bulunursa, bizi düzeltmiş ve hayır işlemekte bize yardım etmiş olur” diyerek hayra teşvik etmiştir. Dâvûd et-Tâî’nin müridi olarak kaynaklarda geçen Ma‘ruf-i Kerhî’nin hocasının fütüvvet ahlakından etkilendiği ve onun izini takip ettiği sonucuna varılabilir. Nitekim onun hocası hakkında “Dâvûd et-Tâî kadar dünyaya değer vermeyen birini görmedim. Onun nazarında dünyanın bir sineğin kanadı kadar bile değeri yoktu, felaket ve musîbetlerin içinde gırtlığına kadar boğulmuş bile olsalar, fakirlere hürmetle nazar ederdi, onları kâmil görürdü ” dediği nakledilir.⁵⁶¹

⁵⁵⁹Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 85; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 205.

⁵⁶⁰Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, VIII, 363; *Allah Dostlarının Dünyası*, VI, 529.

⁵⁶¹Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâîl Abdilhâdî Kandil, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974, s. 321, 325; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, 176, 179.

Sonuç olarak, bazı tasavvuf kaynaklarında fütüvvet kavramının ilk temsilcileri olarak Fudayl b. İyâz ve Ca‘fer es-Sâdık gösterilse de *Hilye*’deki rivâyetlerden ulaştığımız sonuca göre fütüvvet ehli olanlara daha erken dönemlerde rastlamak mümkündür. Dolayısıyla bu isimler fütüvvet temsilcisi olarak ardından gelenlerce de takip edilmiştir. Çalışmadan alınan bu sonuç erken dönem araştırmaları için önem arz etmektedir. Bununla beraber *Hilye*’den alınan fütüvvet temalı örnekleri karşılaştırdığımızda bu konu hakkında sûfîlerin genelde aynı çizgide olduğu görülür. Genel anlamda adı geçen zahidlerin sahip olduğu fütüvvet ahlakının bünyesinde başta îsâr ruhu olmak üzere fedakârlık, kardeşlik, cömertlik, yardımseverlik gibi erdemli davranışlar bulunur. Erken dönemde birçok zâhid, fütüvvet temalı davranışlarında bu prensipleri taşımışlardır.

SONUÇ

Çalışmamızda bir tabakât metni olan *Hilyetü'l-evliyâ* çerçevesinde erken dönemin zühd hayatını işlemiş bulunuyoruz. Tasavvuf dediğimiz olgunun çoğu zaman hicrî II-III. asırlardan sonra sistemleştiği söylenmektedir. Fakat *Hilye*'yi incelediğimizde aslında tasavvuf ile ilgili tutumların, tavırların hicrî ilk iki asırda yaygın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tasavvufun Hz. Peygamber'den süregelen bir oluşum olduğuna yönelik düşünce daha iknâ edici bir yaklaşımdır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde *Hilyetü'l-evliyâ*'da hicrî I. ve II. asırlarda zühd kavramı nasıl işlenmiştir sorusunun cevabına yönelik incelemelerde bulunduk. Dolayısıyla idârî görevlerden kaçınma, evlilik ve uzlet konusuna yaklaşım, giyim şekilleri gibi bazı zühd başlıklarını ayrıntılı olarak örnekleriyle birlikte ele aldık. Bunun sonucunda tespit edebildiğimiz kadarıyla idârî görevlerden kaçınma noktasında tavır alanların ilklerinin Kâdî Şüreyh (ö. 80/699), İbrahim b. Yezid en-Nehâî (ö. 92/710-11) Yezid b. Mersed (ö. 96/715[?]), Recâ b. Hayve (ö. 100/718[?]) gibi âlimlerin olduğu görülmektedir. Öte yandan ilk yün giyen kişinin tasavvuf kaynaklarında Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767[?]) olduğu söylenmektedir. Fakat çalışmamızdan ulaştığımız sonuca göre Ebû Hâşim'den önce de birçok zahidin yün giydiği görülmektedir. Nitekim *Hilye*'den aktarıldığına göre tâbiûn dönemi âlimlerinden Mutarrif b. Abdullah (ö. 95/713-14) ve Abdülkerim Ebû Ümeyye (ö. 90/709[?]) yün giyen zahidlerdendi. Dolayısıyla yün giyme geleneğinin Ebû Hâşim el-Kûfî tarafından devam ettirildiği söylenebilir.

Üçüncü bölümde özellikle nefis terbiyesi yöntemlerinden riyâzet, açlık, mücahede örneklerinin erken dönemdeki zahidlerin uygulamalarında var olduğu sonucuna vardık. Özellikle Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) Huleyd b. Abdullah el-Asrî (ö. 110/728[?]), Ebû'l-Cevzâ (ö. 83/702), Abdurrahman b. Ebû Nu'm (ö. 85/704[?]) gibi isimlerin uzun süren oruç ve riyâzetlerle nefsi kontrol etmeyi amaçladıkları görülmektedir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde tasavvuftaki haller-makamlar konularına değinerek muhabbet, marifet, tevekkül, fütüvvet gibi bazı kavramların yoğunlaştığı isimleri tesbit ettik. Literatürde muhabbet kavramı genelde Râbia el-Adeviyye'ye (ö. 185/801[?]) atfedilerek ele alınır. Ancak erken dönemde bu konuya ilişkin ifadelerde bulunan pek çok isim vardır. *Hilye*'de bu anlamda ilk örnekler olarak tabiûn âlimlerinden Müslim b. Yesâr (ö. 100/718) ve Huleyd b. Abdullah'ın (ykl. ö. 110/728) ifadelerini bulmaktayız. Dolayısıyla Râbia el-Adeviyye'nin bu konudaki yaklaşımını onlardan devraldığını söyleyebiliriz. Yine *Hilye*'de aktarılan bilgilere göre fütüvvet bahsinin ilk temsilcilerinin Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Muvarrik el-İclî (ö. 100/718[?]) gibidaha erken dönemlerde

yaşayan zahidlerin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat buna mukâbil tasavvuf kaynaklarında fütüvvetin daha çok Fudayl b. İyâz'ın öncülüğünde Horasan-İrak-Şam bölgesinde yoğunlaştığı görüşü benimsenmektedir. Marifet bahsinde de literatürde Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859[?]) ilk söz eden kişi olarak öne çıkmaktadır. Fakat *Hilye*'den ulaştığımız verilere göre Zünnûn el-Mısırî'den önce marifetten söz edenlerin başında Muaz b. Cebel, Abdullah b. Abbas gibi sahabilerden ders alan Yemenli bir tâbiûn âlimi Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) ismi gelmektedir. Dolayısıyla buna benzer birçok tasavvufî meselenin ilk temsilcilerinin aslında ilk iki asırda ortaya çıktığı fakat daha sonraki dönemlerde bu kavramların yaygınlaşıp bazı isimlerde öne çıktığı sonucuna varmaktayız.

Tâbiûn neslinden saydığımız bu isimler her ne kadar fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimlerde söz sahibi olsalar da tasavvuf için son derece önemli meselelerde ilk temsilcilerdi. Nitekim aralarında isimlerini ilk defa *Hilye*'de duyduğumuz zahidler tasavvufî kavramların dillendirilmesinde öncü olmuş ve bahsi geçen meselelerin daha sonraki dönemlerde şerh edilip yayılması noktasında temel işlevi görmüşlerdir. Ayrıca bu durum, diğer ilimlerin tasnif-tedvin dönemi olduğu gibi tasavvufun da kendi içinde bir ilim olarak birtakım aşamalardan geçtiğinin göstergesidir.

Buradan hareketle tasavvufun teşekkülünde bahsi geçen tâbiûn âlimlerinin uygulamalarının büyük bir katkısı olduğu sonucuna varabiliriz. Başka bir ifadeyle tasavvufî kavramlar hakkında ilk söz sahiplerinin şariat ilimlerinde önde gelen - tâbiûn döneminde yaşayan- fakih, muhaddis ve müfessir unvanına sahip âlimlerin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tasavvufun teşekkülünde sadece uygulama yönünden değil, tasavvuf terimlerinin oluşumu bakımından da tâbiûn âlimlerinin büyük bir katkısı olmuştur. Aslında tasavvuf terimlerinin kaynağı büyük ölçüde âyet ve hadisler olup iman ve tevhid gibi şariat ilimlerinin en temel konularıyla da iç içedir. Dolayısıyla bu durumda söz konusu âlimlerin hem zâhir hem bâtın ilimlerinde olan yetkinliklerinin tezâhürü olarak bu süreçteki rolleri daha kolay anlaşılmaktadır. Buradan hareketle tasavvufun Hz. Peygamber'den itibaren sahabe-tâbiûn-tebe-i tabiûn neslinin uygulamalarıyla süregelen bir tavır olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- ADANIR, Sultan, *İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 2016.
- AFÎFÎ, Ebû'l-Ala, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yay., 1996.
- AĞIRAKÇA, Ahmet, “İyâs b. Muâviye”, *DİA*, 2001, XXIII, s. 498.
- ARBERRY, A. J., *Tasavvuf: İslam Mistiklerinin Öyküsü*, çev., İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Gelenek Yay., 2004.
- AŞKAR, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul, İz Yay., 2015.
- AYNÎ, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, Akabe Yay., 1985.
- BAŞER, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat*, İstanbul, Klasik Yay., 2017.
- BEYHAKÎ, *Kitâbü'z-zühd*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul, Hacegân Yay., 2000.
- BİLGİN, Mustafa, “Abdülaziz b. Ebu Revvâd”, *DİA*, İstanbul, 1988, s. 189-190.
- BOLAT, Ali, “Şakîk-i Belhî”, *DİA*, 2010, XXXVIII, s. 305-306.
- BOLAT, Ali, “Muhâsibî'nin (ö. 241/855) *el-Mekâsıb*'ı Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakîki Zühd Anlayışı”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2003, sy. 11, s. 177-196.
- CHITTICK, William, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 2000.
- ÇAKAN, İsmail Lütî, “Amelü'l-yevm ve'l-leyle”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, s. 27-28.
- ÇAKAN, İsmail Lütî, “Bekr b. Abdullah el-Müzeni”, *DİA*, 1992, V, s. 161.
- ÇAMCI, Selçuk, “Yahya b. Ebû Kesîr”, *DİA*, 2013, c. XXXX, s. 241-242.
- ÇELEBÎ, Zehra, *Tasavvuf Tarihinde Vird-Hizb Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî'nin “Şerh-i Salavât-ı Meşîyye” İsimli Eseri Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2007.
- ÇELİK, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2004, sy. 12, s. 25-52.
- DEMİRCİ, Mehmet, “Ebû Tûrâb en-Nahşebî”, *DİA*, 1994, X, 243-244.
- DEMİRCİ, Mehmet, “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2007, sy. 19, s. 9-11.
- DEMİRCİ, Mehmet, *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü-Makaleler*, İstanbul, Vefa Yay., 2009.
- DERVİŞ, Mâcid Ahmed Niyâzî, *el-Hâfız Ebû Nuaym el-İsfahânî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- DÖNMEZ, Mustafa, “Ebû Nuaym ve et-Tıbbu'n-Nebevî İsimli Eseri Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, c. 16, sy. 1, s. 321-350.

- ERDOĞAN, Mehmet, “Hârice b. Zeyd”, *DİA*, 1997, XXVI, s. 168.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hamid, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dâru İbni Hazm, Beyrut, 2005.
- HAQ, Sirajul, “Dervişlerin Sema‘ ve Rakısı”, çev., Hüseyin Akpınar, Ankara, *Tasavvuf Dergisi*, sy. 16, 2006, s. 373-393
- HATİBOĞLU, İbrahim, “Şu‘be b. Haccac”, *DİA*, 2010, XXXIX, s. 224-226.
- HÜCVİRÎ, *Keşfu'l-Mahcûb*, nşr. İsmâ‘îl Abdilhâdî Kandîl, Mısır, Mektebetü'l-İskenderiyye, 1974.
- HÜCVİRÎ, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2014.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dâru İhyâu'l-Kütüb el-Arabî, (trs.).
- İBN HALDUN, *Tasavvufun Mâhiyeti*, haz., Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1977.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya*, c. I-X, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, Daru'l Fikir, 1997.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya: Allah Dostlarının Dünyası*, çev. Hasan Yıldız, Hüseyin Yıldız, Zekeriya Yıldız, İstanbul, Ocak Yay., 2015, c. I-XII.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu Nuaym ve İbnü'l-Cevzî *Sahabeden Günümüze Allah Dostları-Hilyetü'l-Evliya, Sıfatü's-Safve*, c. I-XII, çev. Said Aykut, Enver Günenç, Yahya Atak, Abdülhamid Bırışık, Fuat Aydın), İstanbul, Şule Yay., 2000.
- el-İSFAHÂNÎ, Ebu Nuaym, *Târihu-İsbehân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- KALLEK, Cengiz, “Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir”, *DİA*, 2001, XXIV, s. 545.
- KARA, Mustafa, “Ca‘fer el-Huldî”, *DİA*, 1992, VI, 551.
- KARA, Mustafa, *Dervişin Hayatı Süfînin Kelâmı, Hal Tercümeleri, Tarikatlar, İstılahlar*, İstanbul, Dergâh Yay., 2005.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergah Yay., 2014.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev., Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yay., 2015.
- KAYA, Eyyub Said, “Mekhûl b. Ebû Müslim”, *DİA*, 2003, XXVIII, s. 552-553.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, *et-Ta‘arruf*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- KELÂBÂZÎ, Ebû Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1999, 2016.

- KESKİN, Yusuf Ziya, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, İstanbul, Beyan Yay., 2003.
- KNYSH, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, çev., İhsan Durdu, İstanbul, Ufuk Yay., 2011.
- KOÇKUZU, Ali Osman, “Ebû İshak es-Sebî”, *DİA*, 1994, X, s. 170-171.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire, Daru's-Şa'b, 1989.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 1991.
- el-MEKKÎ, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, thk. Mahmud b. İbrahim el-Rıdvânî, Kâhire, Dâru't-Turâs, 2001.
- el-MEKKÎ, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-Kulûb*, *Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan, c. I-IV, İstanbul, İz Yay., 1999.
- MICHON, Jean-Louis, GAETANI, Roger, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul, İnsan Yay., 2014.
- el-MÜNÂVÎ, Zeynü'ddîn Muhammed Abdu'r-Raûf, *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fî Terâcimi's-sûfiyye*, c. I-II, Beyrut, Dâru's-Sadr, 1999.
- OKUDAN, Rifat, “Ebû Bekir Şiblî: Hayatı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri”, *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2007, sy. 19, s. 211-234.
- ÖNGÖREN, Reşat, “İbrahim b. Edhem”, *DİA*, 2000, XXI, s. 293-295.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, *Tasavvuf Dergisi*, İstanbul, 2010, sy. 25, s. 123-132.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Zikir”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXIV, s. 409-412.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, DEMİR, Mahmut, “Vehb b. Münebbih”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2012, XXXII, s. 608-610.
- POLAT, İdris, *Sûfî Gelenekte Zikir Uygulamaları ve Halleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2019.
- es-SERRÂC, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, nşr. Kâmil Mustafa el-Hindavî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- es-SERRÂC, Ebu Nasr, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996.
- SCHIMMEL, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.
- es-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-sûfiyye*, nşr. Nûreddin Şerîbe, Kahire, Mektebetü'l-Hancî, 1986; a. mlf., *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zâhid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi, 2018.
- es-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Kitâbu'l-fütüvve*, Ürdün, Daru'r-Râzî, 2002; a. mlf., *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

- es-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Mukaddime fi't-tasavvuf*, nşr. Yusuf Zeydan, Beyrut, Dâr'ul-Cîl, 1999; a. mlf., *Mukaddime fi't-tasavvuf: Tasavvufa Giriş*, çev. Ali Akay, İstanbul, İlk harf Yayınevi, 2014
- TAN, M. Nedim “Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sy. 45, s. 155-190.
- TEK, Abdürrezzak, *Tasavvufî Mertebeler-Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî Örneği*, Bursa, Emin Yay., 2008.
- TEK, Abdürrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa, Emin Yay., 2016.
- et-TİRMİZÎ, *Sünen-i Tirmizî ve meahuş-şemâilu'l-Muhammediyye*, thk. İzzeddin Zelli, İmad et-Tayyar, Yâsir Hasan, Suriye, Risâlet Neşriyat, 2011.
- et-TİRMİZÎ, Hakîm, *Riyâzetü'n-Nefs*, Kahire, Mektebetü's-sekâfetü'd-dîniyye, 2002; a. mlf., *Metafizik Muthuluk: Riyâzetü'n-nefs*, çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- TOBAY, Ahmet, “Ebû Nuaym el-İsfahânî Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12, 1997, s. 81-97.
- TÜRER, Osman, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, s. 201-204.
- VASSÂF, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I-V, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul, Kitabevi, 2006.
- UDE, Emin Yusuf, “Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme”, çev., Mehmet Yıldız, *AKADEMİAR Dergisi*, İstanbul, 2017, sy. 2, s. 227-252.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Abdülvâhid b. Zeyd”, *DİA*, İstanbul, 1988, c. I, s. 282.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Fütüvvet”, *DİA*, 1996, XIII, s. 259-261.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Mârifet”, *DİA*, 2003, XXVIII, s. 54-56.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yay., 1991.
- ÜNAL, Halit, “Meymûn b. Mihrân”, *DİA*, 2004, XXVIII, s. 506.
- ÜNAL, Saliha, *Hemmâm b. Münebbih ve Vehb b. Münebbih'in Hadis İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- ÜNAL, Yavuz, “Muhammed b. Fudayl”, *DİA*, 2015, XXX, s. 530.
- YILDIRIM, Ahmed, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, İstanbul, TDV Yay., 2000.
- YILMAZ, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Ensar Nşr., 1998, 2012.
- YÜCEL, Ahmet, “İbn Sîrîn”, *DİA*, 1999, XX, s. 358-359.

Bu çalışmada ünlü tabakât müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* eseri çerçevesinde hicrî ilk iki asırda tasavvufun teşekkülüne dâir bilgiler ele alınmaktadır. *Hilyetü'l-evliyâ* dikkate alındığında, tasavvufî uygulamaların izlerinin çok erken dönemlere kadar sürülebildiği görülmektedir. Buna göre tâbiûn âlimleri, her ne kadar fıkıh, hadis, tefsir ve kıraat gibi ilimlerde söz sahibi olsalar da tasavvuf açısından son derece önemli meselelerde de ilk temsilciler arasında yer almışlardır. Nitekim aralarında isimlerini ilk defa Hilye'de duyduğumuz zahidler tasavvufî kavramların dillendirilmesinde öncü olmuş ve bahsi geçen meselelerin daha sonraki dönemlerde şerh edilip yayılması noktasında temel işlevi görmüşlerdir. Ayrıca bu durum, diğer ilimlerin tasnif-tedvin dönemi olduğu gibi tasavvufun da kendi içinde bir ilim olarak birtakım aşamalardan geçtiğinin göstergesidir.

