

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 271

900. VEFÂT YILINDA
İMÂM GAZZÂLÎ

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

07 – 09 Ekim 2011 İstanbul



İstanbul 2012

**TASAVVUFUN DOĞUŞ DEVRİNİ ANLAMADA ANAHTAR-KAVRAM
OLARAK ZÜHD'ÜN HAKİKATİ ve DERECELERİ: GAZZÂLÎ
YAKLAŞIMI**

Dr. Semih CEYHAN

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Gazzâlî tasavvuf tarihinde h. II. asırdan başlayan ilk sûfilerden müteşekkil mütekaddimîn döneminin sonu ile İbnü'l-Arabî ile başlayan müteahhirin diğer bir ifadeyle muhakkik sûfiler döneminin başı arasında dönüm noktalarından biri olarak berzah şahsiyettir. Kelâmcılar, filozoflar, bâtinîler ve sûfiler şeklinde dört gruba ayırdığı hakikat taliplerinden kesin bilgiye ulaştıran yöntem olarak sûfilere ve onların nefis tezkiyesine, kalbi arındırmaya ve müşâhedeye dayalı yöntemlerini benimser. Yakîn bilgisine ulaştıran bu yöntemin ilk tatbiki zühd ameliyesinde ortaya çıkar: İhyâu ulûmi'd-dîn'in "Rub'ü'l-münciyât" bölümünün dördüncü kitabı olan "Kitâbü'l-Fakr ve'z-zühd"de zühdün hakikati ve derecelerini ilk dönem tasavvuf birikimine dayanarak ancak konunun tüm boyutlarını ortaya çıkararak tahlil eden Gazzâlî'ye göre zühd, insânî nefsin dünyevî ilgilerden tecerrüd etmesidir. Dünyayı terk etmek (zühd fi'd-dünya) hal, ilim ve amelden meydana gelen bir makamdır. Makamın temeli hâldir. Hal ilimde dile gelir. İlim ise, amelde bedenleşir ve kişinin makamı olur. Gazzâlî'ye göre makam imânî bir durumdur. Bir kimsenin herhangi bir mânevî 'makam' edinmesi için bu üç boyutu kendisinde bütünleştirmesi gerekir.

Gazzâlî zühd fiilini ahlâkî bir fiil olarak temellendirirken üç kavram kullanır: Terk, rağbet/gaye ve gayenin gerektirdiği irâde. Bir şeyi bizâtihi terk ile zühd tavrı gösterilmez. Zirâ bir fiilin değeri o fiilin kendisinde değildir. Fiilin değeri yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olamaz. Çünkü insanlar dünyevî gayelere ahlâk-dışı fiiller ile de ulaşabilirler. Öyleyse ahlâkî fiilin gayesi uhrevîdir. Gâyesi uhrevî olan fiilin değeri de aşkın bir otoriteye bağlanmıştır. Aksi durum değerlerin

mutlak olma niteliklerinin kaybı demektir. Zirâ bencil bir tabiata sahip olan insanlar fiillerini sübjektif açıdan değerlendirebilirler ve bu da fiillerden umulan faydayı izâfileştirir. Zühhd tavrını gösteren zâhid terk ettiği şey ile rağbet ettiği şey arasında bir seçmede bulunan kimsedir. Gazzâlî irâdenin seçme niteliği üzerinde önemle durmaktadır. Zirâ seçme imkânının bulunduğu her durumda irâde de vardır. Gazzâlî'ye göre irâde "maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi" "benzer iki şeyin birbirinden ayırt edilmesi şeklinde" tanımlanır. Buna göre irâdeye dayanan fiiller bir tercihte bulunma ile gerçekleşir. Bunun yanı sıra irâde mâlûmun ve müraccâh olanın istenmesidir. O halde irâde zorunlu olarak bilgiyi de içerir. Ve bu bilgi, ahiret hayatının dünya hayatından daha değerli olduğunun bilinmesine dayanan yakînî bilgidir. Bu durumda zühhd tavrı, irâdeye dayanan seçimli, bilinçli ve amaçlı bir tavidir.

Zühhd makamını fakr ile tevekkül makamları arasına yerleştiren Gazzâlî'ye göre zühhd, zâhidin dünyayı terk oranında çeşitli dereceler kazanır. Zirâ herkesin makamı derecesidir ve herkesin derecesi dünyayı terk edebildiği kadardır.

Bu tebliğde sadece tasavvuf tarihinde değil İslâm düşüncesi tarihinde bir dönüm noktası, mütekaddimîn (I. Klasik Çağ) ve müteahhirin (II. Klasik Çağ) dönemleri birbirine bağlayan berzah düşünür olarak kabul edilen İmâm Gazzâlî'nin İhyâ'da zühhd kavramını geçmiş birikime dayanarak tâbir-i câizse nasıl ihyâ ettiğini, onun düşüncesinde gerçek İslâm dindarlığının teşekkülü için zühhdün hakîkatinin ne olduğunu, kökenlerini –ki Gazzâlî zühhdün hem zâhire hem de bâtına yönelik olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'yi takip eder- ve ne türlü anlam katmanlarına sahip olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Bu tespiti geçmeden önce Gazzâlî'nin tasavvuf tarihindeki yeri konusunda bazı mülâhazaları paylaşmak istiyorum. Zirâ bu mülâhazalar, onun zühhd gibi herhangi bir tasavvuf ıstılahını veya İslâm dindarlığını doğrudan ilgilendiren herhangi bir husûsu nasıl idrâk ettiğini de daha iyi ortaya çıkaracaktır.

Tasavvuf Tarihinde Bir Berzah Şahsiyet Olarak Gazzâlî:

Tasavvuf tarihçiliği nokta-i nazarından Gazzâlî iki önemli entelektüel tavır ortaya koymuştur. Birincisi Bâtınîlere reddiyyede bulunması, ikincisi *el-Munkız*'da da vurguladığı üzere sûfilere ve onların müşâhede ve kalbi arındırmaya dayalı yöntemini kesin bilgiye, hakikat bilgisine götüren yegâne yöntem olduğu sonucuna ulaşmasıdır. Önce birincisini ele alalım:

Bilindiği üzere Gazzâlî hakikat taliplerini dört gruba ayırmıştı: Kelâmcılar, filozoflar, bâtînîler ve sûfiler. Kelâm ilmi iman hakikatlerini savunma görevini yerine getirmekle İslâm toplumunda fonksiyonel bir rol üstlenmekle birlikte, salt hakikate ulaşmak isteyenler için yetersiz bir ilim olmakla ma'lûldü. Gazzâlî'nin bu tespiti tasavvuf tarihinin II. klasik devri şeklinde niteleyebileceğimiz muhakkik sûfiler döneminde İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve şârihleri tarafından eserlerinde işlenmiştir. Filozoflara gelince Gazzâlî'nin nazarı istidlâl yöntemine dayalı Meşşâî felsefenin metafizik alandaki başarısızlığından, insanı gerçeklik bilgisinde tatmine erdirememesinden dolayı eleştirileri meşhûrdur. Tasavvuf tarihi açısından Gazzâlî'nin asıl önemi kelâmcı ve filozoflara yönelik tenkidlerinden daha çok bâtînîlere yönelik reddiyesidir. Bilindiği üzere tasavvuf ilminin ilk dönemlerden i'tibâren bâtînî, Şîî ve İsmâîlî akımların tesirinde kendisini inşâ ettiğine dâir görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim İbn Haldûn *Mukaddime*'de selef-i sâlihîn döneminde amel ve ahlâka dayalı tasavvuf anlayışının, müteahhirîn dönemde içtimai- siyasî sâiklerin de etkisiyle İsmâîlî-bâtînî zümrelerin ricâlü'l-gayb anlayışı gibi müşâhede verilerinin doktrinize edilip metafiziksel bir disiplin hüviyetine büründüğünü ileri sürüp tenkid etmekteydi. Oysa Gazzâlî'nin bâtînîlere yönelik en önemli reddiyesi, onların nesnel bilgi karşısı bir akım olmalarıdır. Gazzâlî'nin bu eleştirisini şu bağlamı göz önünde bulundurarak okursak daha iyi anlaşılır:

İlk dönemden i'tibâren sûfiler muhammedî şerîata bağlı olarak yaşadıkları mânevî tecrübelerini dile getirmişler, dile gelenler hakkında gerek tasavvuf dâiresi içinde konuşan sûfiler öz eleştiride (şatahât ve galatâtü's-sûfiyye vs. konular) bulundukları gibi gerek dâire dışındaki fukahâ ve kelâmcılar tarafından bazı eleştiriler yöneltmişti. Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin yazdığı tasavvuf klasiklerini bu eleştirilere cevap vermek sadedinde sûfilerin itikâd ve amel konusunda belli ilkeleri ortak paylaştıklarını göstermek içindi. Bu ortak paylaşım alanı, sûfilerin her ne kadar sübjektif hallerinin semeresi neticesinde teşekkül etse de mevzû ve ilkeler temelinde bir nesnel alan da oluşturmaktaydı. Böylelikle bu alan özellikle İmâm Eş'arî akâidi ve şerîata dayalı amelin kabulüyle Ehl-i Sünnet dâiresi içerisine dahil edilip Şîî-Bâtînî akımların dışında tutulmaktaydı. Gazzâlî ilk dönem tasavvufuna dâir eserlerin paradigmasını miras alarak Bâtînîlere yönelttiği reddiye bu çabanın bir devamıdır.

Gazzâlî'ye göre tasavvuf Bâtînîlik değildir. Şer'-i muhammedî'ye bağlı, Ehl-i Sünnet'in temel akideleri üzerine yükselen bir disiplindir. Günümüzde tasavvufu "Bâtînî"likle eşdeğer sayan her tür inanç sapkınlığının ve amel bozukluğunun tasavvuf olduğunu zanneden kimselerin bu reddiye okumaları elzemdir. Gazzâlî

sûfileri imâm ve ta'lim doktrini etrafında teşekkül eden Bâtınîlerden ayırdederken tasavvuf kisvesi altında aklî ve resmî ilimleri inkâr eden nesnel (zâhirî/objektif) bilgi alanını geçersiz sayan akımları eleştirmektedir.

Gazzâlî zâhire bağlı bir bâtın anlayışı ortaya koymakla birlikte onun genelde İslâm düşüncesi özelde tasavvuf tarihi açısından en önemli özelliği hakikat bilgisine ulaştırın yöntem olarak nefsin muhâsebe ve tezkiyesine dayalı müşâhede yöntemini kabulüdür. O bu anlayışında Hâris el-Muhâsibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin başını çektiği nefsin muhâsebe, murakabe ve tezkiyesine dayalı usûlünü miras almış İslâm toplumu için kendine mahsûs tasavvufî mâhiyette bir dindarlık tasavvuru geliştirmiştir. Şöyle der *el-Munkız*'da: "Mutasavvıfların en önemli özelliğinin, tecrübelerini ilimle değil, zevk, hâl ve beşerî niteliklerin değiştirilmesiyle olduğunu gördüm. Zühdü ve gereklerini bilmek ile, nefsanî ve dünyevî şeylerden yüz çevirmek arasındaki fark da böyledir. Sûfilerin kâl ehli değil, hâl ehli olduklarını kesin olarak öğrendim." Gazzâlî'nin bu tespitinde iki unsur ön plana çıkar: Birincisi hakikate ulaştırın yöntemin mânevî tecrübeye dayanması; ikincisi bu tecrübenin zâhirî bir bilgi olarak bilinmesi değil, müslüman dindarlığı olarak yaşanmasıdır. Bu yaşama pratiği mütekaddimîn dönem sûfilerinin amele yaptıkları vurguyu akla getirir. Dolayısıyla şunu ileri sürebiliriz ki, Gazzâlî'ye göre dinin ihyâsı dindarlığın ihyâsına bağlıdır. Bu da en başta zühd yani Hakk'ın dışındaki her şeyden ve dünyadan yüz çevirmek ve Hakk'a yönelmekle başlar. Gazzâlî'nin ulaştığı bu netice İslâm ilim çevrelerinde sûfiler tâifesinin tescil edilmesine de yol açmıştır. Nitekim İslâm medeniyetinde II. Klasik çağın öncüsü olan Fahreddin er-Râzî gerek *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*'nin girişinde gerek *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn* adlı eserinde "Ümmetin fırkalarını tasnif edenler sûfileri zikretmemiştir. Bu yanlıştır, çünkü sûfilerin düşüncelerinin özü, Allah'a bilmeye giden yolun temizlenme ve bedenî ilgilerden soyutlanmaktan ibaret olduğudur. Bu da güzel bir yöntemdir." diyerek sûfileri bir ilim grubuna dahil etmiş, riyâzet ve müşâhede yöntemlerini –her ne kadar muhâtaralı bir yol olarak kabul etse de- onaylamıştır.

Gazzâlî bu iki entelektüel tavrını yani Bâtınîlere reddiyye ile zâhirî bilgi alanının vazgeçilmezliğini tasdik eden, öte yandan İslâm dindarlığının sadece zâhirî bilgileri tahsil etmekle değil mânevî tecrübenin hayata geçirilmesi ve gerçeklik bilgisine ulaşılmasıyla tahakkuk edeceğini öneren yaklaşımı İslâm düşüncesi tarihinde bir açılım noktasıdır. Gazzâlî'nin bu tavrı bir açıdan olması gereken bir açıdan eksiklikle malul tutulmuştur. Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ında Gazzâlî'nin (*İhyâ* ve muhtasarı *Kimyâ-i saâdet*) ve Kuşeyrî'nin eserlerini taklîd ile tahkik arasında eserler şeklinde nitelemektedir. Yani zâhirî bilgi ile bâtın bilgisinin mezcedilmesi. Şeyh Bedreddin'in sûfî tavrı ise, mânevî tecrübe ile elde edilen İlâhî hakikatlerin

herhangi bir kayıt altına alınmadan doğrudan ifadesine dayalıdır. Nureddinzade ve Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Şeyh Bedreddin'e yönelik tenkidlerini bir de bu zâviyeden okumak gerekir. Aslında sorun şahıs ve eserlerde değil, hakîkate dâir bilgilerin verili olup olmamasındadır. Şöyle ki:

Düşünce tarihi açısından Gazzâlî sonrasında İslâm toplumlarında ilimler meselelerin halli çerçevesinde bir sentez sürecine tâbî tutulmuş, felsefe ve kelâmdaki memzûc dönemin benzeri kelâm-tasavvuf, felsefe-tasavvuf arasında olmuştur. İbnü'l-Arabî bu gelişmeyi devirler nazariyesini dikkate alarak, İlâhî bilgilerin mücmelen tecellisinin kendi döneminde gerçekleştiği şeklinde okumuştur. Gerçekten bütünüyle keşif ve müşâhede dönemi olan h. VII. asırda tüm ilimlerin zirvesi olan ve onları kapsamına alan ilm-i hakâyık, rabbânî ilim, ilm-i İlâhî diye isimlendirilen ilahiyat ilmi kendinde tutarlı ve bütüncül bir yapı göstermiştir. Bu yapının ortaya çıkmasında İbnü'l-Arabî önemli aktördür. Dolayısıyla Gazzâlî ve sonrasında İslâm ilim dünyasında ne oldu sorusunun cevabı şöyle verilebilir:

Gazzâlî, müslüman toplumun meselelerinin çözümünü sûfî birikimi dikkate alarak İslâm dindarlığında ararken, İbnü'l-Arabî ile başlayan süreç sadece müslüman toplumu değil tüm insanlık âleminin sorunlarının çözümüne eğilir. Bu çözümde insanlık tarihinin mânevî gelişimini gözününde bulundurarak insanın önce insanlık sonra âlem sonra da varlık hakikatine (hakikat-i insaniyye, hakikat-i kevnîyye, hakikat-i vücûdiyye) ulaşabilmesinin imkânını ileri sürer. İbnü'l-Arabî bu konuda insanlık hakikatini kâmil temsil eden Hz. Muhammed'e ve yoluna tebaiyyetin zorunluluk olduğunu söyler. Cüneyd-i Bağdâdî'den naklen Kur'an ve sünneti izlemek evrensel hakikate götürebilecek yegâne yoldur. Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin kalkış noktaları bir olmakla birlikte vardıkları nokta ve önerdikleri çözüm teklifleri farklıdır. Dolayısıyla sorun şudur: Gazzâlî'ye göre bir müslüman imanının gereği olarak şeriatın verdiği zâhirî bilgiye tâbî olur. Zâhirî bilgi ancak amelî hayatiyet kazanır. Amelde derinleşme zevk ve hâli beraberinde getirir. Hâlin neticesinde kişide ortaya çıkan bilgi dinî-ahlâkî karakterdedir. İbnü'l-Arabî ise, Gazzâlî'nin bu düşüncelerini paylaşmakla birlikte onun nazarında önemli olan herhangi bir şer'î emri yerine getirmekle ve ahlâklî olmakla insanın varlık hakikatlerine dâir neyi idrâk edip etmediğinin tespitidir ki, bu süreç İbnü'l-Arabî dilinde tahkîk-tahakkuk süreci şeklinde ifadesini bulur. Buna göre fakr, zühd, tevekkül vs. din dâiresindeki bütün amel ve hallerin değeri metafiziksel düzlemde kişiyi bir mârifete ulaştırıp ulaştırmayacağına bağlıdır. Bu mârifete ulaşıldığında tüm fiil ve haller yeni ve gerçek bir anlama sahip olacaktır. İslâm düşüncesi tarihinde irfânî ekolün temel kalkış noktası budur.

Tasavvufun Doğuş Devrinde Zühd

Kavramsal İçerik: Sözlükte “bir şeye önem ve değer vermemek, yüz çevirmek” anlamında “rağbet” kelimesinin karşıtı olan zühd, genellikle İslâm’da mal, makam, şöhret gibi dünyevî her şeyi kalbden çıkarıp terketmek ve âhiretle ilgili husûslara yönelmektir. “*Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhiret daha hayırlı ve kalıcıdır*”¹ âyeti buna işaret eder. Dünyaya düşkün olmama, bedenî zevkler peşinde koşmama, nefsin arzularına gem vurma ve nefsi iyiliklere kavuşturma anlamında tüm diğer dinlerde de evrensel bir ahlâkî değer kabul edilen zühd davranışı, İslâmiyet söz konusu olduğunda Hz. Muhammed’in zâhidâne hayat tarzına göre belirlenmiştir. Hayat boyunca dünyadan tamamen el etek çekmek, insanlarla iletişimi koparmak, huzûr ve sükûnu yalnızlıkta bulmak anlamındaki rûhbanlığın tavsiye edilmediği İslâm’da, zühdün gerçek çerçevesi halk içinde Hak ile birlikte olmaya gayret sarfetmek şeklinde çizilmiştir. Dünyaya karşı zühd tavrı dünyevî şeyleri mutlak anlamda elde bulundurmamak değil, bu şeyleri kalpte barındırmamaktır. Dolayısıyla zühdde aslolan kalbin dünyaya gereğinden fazla ehemmiyet vermemesi ve ona rağbet etmemesidir. Ancak bu mertebeye erişmek için insan nefsinin kötülüklerden tezkiye edilmesi de bir zorunluluktur.

Dünyevî arzulara bulanmış nefsin halka kötülükte ve zararda bulunmaması için riyâzet, uzlet, halvet ve firâr gibi semantik ortaklığa sahip zühd ameliyesi bir imkân kabul edilmiştir. Bu zühdü gerçekleştiren kimsenin (zâhid) önce ahirete yöneleceği sonra Hakk’a yakınlaşmaya başlayacağı, Hakk’a ulaşan kimsenin ise, halkı doğru yola irşâd edeceği sûfiler tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. “Zühdün sonu tasavvufun başlangıcıdır” sözü bu durumu açıklar. Zühd bir terk fiilidir. Terk edilen şeye göre zühdün çeşitli kısımları ve dereceleri vardır. Dinde zühdün ilk tatbiki dince yasaklanan şeylerin (haramlar) terk edilmesidir. İkincisi selâmette olmak için şüpheli şeylerden uzak durmaktır. Buna vera’ denir. Üçüncüsü din tarafından yapıp yapılmamasına ruhsat verilen şeylerin terkidir. Azimet ehlinin zühdü Hz. Muhammed’in yaptığı gibi mümkün olduğunca mübâh olan şeylerle az yetinmektir (az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi). Zühdün en yüksek derecesi ise, Allah’ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak, kalbi Hak ile dâima birlikte tutmaktır. Bu sürecin başlangıcı gazap, öfke, kibir, baş olma sevdâsı, yalancılık gibi kişinin nefesine ait kötü ahlâkî vasıflardan kurtulması, iyi vasıflarla bezenmesidir. Zühd davranışını tek başına yapmada bazı faydalar sağlansa bile, dünyevî şeylere yüz çevirirken insan mizacını bozacak tehlikeli aşamalarla karşılaşılabilir. Bu sakıncanın önüne geçmek için zâhidin, mâsivayı gönlünden söküp atmış bir rehber ihtiyacı zorunludur.

1 el-Kasas 28/60.

Zühd, bir terk fiili olarak sûfiler tarafından terk-i dünya (dünyanın terki), terk-i ukbâ (âhiretin terki), terk-i hestî (varlığın terki), terk-i terk (terkin terki) şeklinde özetlenmiştir. Bâyezîd-i Bistâmî'ye zühdden sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Ben zühdde üç gün (devir) kaldım. Dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünya ve dünyada olan şeylere karşı zâhid oldum. İkinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere karşı zâhid oldum. Üçüncü gün Allah'tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah'tan başka bir şey kalmadı (zühdü terkettim). İlâhî aşk beni şaşkına döndürdü."

Târihsel İçerik: Câhiliyye devrinde ve asr-ı saâdette misâllerini gördüğümüz zâhidâne hayat tarzı² tasavvufun doğuş devri denilen hicrî ilk iki asrı içine alan bir dönemin ve hareketin adı hâline gelmiştir. Zühd hareketinin ortaya çıkmasının kökeninde müslüman toplumun Hz. Peygamber'i ve ashâbını örnek alma tavrı olduğu gibi, fetihlerle birlikte ortaya çıkan zenginleşmenin beraberinde getirdiği dünyevîleşmeye muhâlefet tavrı da vardır.

Genelde İslâm düşüncesi tarihi özelde tasavvuf tarihi araştırmacılarınca genel kabul gören taksim, İslâm'da rûhânî hayatın **zühhd** ve **tasavvuf** olarak iki kısımda incelenmesidir. Zühhd dönemi, asr-ı saâdetle başlayan, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devrini içine alan dönemdir. Bu dönem ilk defa sûfî lâkabını alan Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767), Câbir b. Hayyân (ö. 150/767), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/777), Dâvûd-ı Tâî (ö. 165/781) ve İbn Semmâk (ö. 189/805) gibi tasavvuf tarihinde Kûfe ekolünü kuran şahsiyetlerin yaşadığı hicrî ikinci asrın ikinci yarısına kadar uzanır. Bu dönemde zâhid kimseler daha çok "bekkâûn" (ağlayanlar), "tevvâbûn" (çokça tövbe edenler), "nüssâk" (kendilerini Allah'a adayanlar), "kussâs" (kıssa anlatanlar), "vâizûn" (vâizler), "şüküftâiyye" (mağarada inzivâ hâlinde yaşayanlar) gibi muhtelif isimlerle anılmışlardır. Tasavvuf dönemi ise, sûfî ve tasavvuf kavramlarının kullanılmaya ve ilk sûfî adlarının duyulmaya başladığı hicrî ikinci asrın sonundan, müesses tarikatların zuhûr ettiği devreye kadar geçen dönemdir. Tasavvuf terimsel muhtevâsıyla bu dönemde ortaya çıkmış, müessese hâline gelmiş ve Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî, Ebû Nasr es-Serrâc ve Gazzâlî gibi büyük mutasavvıflar bu dönemde yetişmiştir.

2 Hz. Peygamber'in ve ashâbının zâhidâne hayat tarzına dâir Kitâbü'z-zühhd'ler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Abdullah b. Mübarek'in *Kitâbü'z-zühhd ve'r-rekâik*'i, Ahmed b. Hanbel, Vekî' b. el-Cerrâh, İbn Ebi'd-Dünyâ, Mâlik b. Dinar ve Dârimî'ye ait *Kitâbü'z-zühhd*'ler sayılabilir. Ayrıca daha sonraki devirlerde zühdiyyât denilen zühhd edebiyatı teşekkül etmiştir. Konusu zühhd olan şiirlerden oluşan zühdiyyât literatürünün esasını nasihat ve uyarılar teşkil eder. Sûfî olmayan şairlerin ve filozofların da zühdiyyât literatürüne dâhil edilen eserleri vardır.

Klasik dönemden Kuşeyrî, İbnü'l-Cevzî, İbn Haldûn ve İbnü'l-Arabî zühhd ve tasavvuf, zâhidler ve sûfiler ayırımına açıkça işaret ederler. Kuşeyrî tasavvufun doğuşunda zühhd pratiğine dikkat çekerken şöyle der: "Dinin hükümlerine büyük bir dikkat ve hassâsiyetle riâyet eden insanlara "zühhd" ve "ubbâd" adı verildi. Daha sonra bid'at mezhepleri ortaya çıktı. Her mezhep, zâhidler zümresinin kendi içinde bulunduğunu iddia etti. Bunun neticesi olarak "her nefeste Allah ile olma" hâlini koruyan ve kendilerine âriz olan gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan Ehl-i Sünnet'in ileri gelenleri "mutasavvıf" (ve meslekleri için de tasavvuf) adını alarak diğerlerinden ayrılmışlardır." İbnü'l-Cevzî *Telbîsü'l-İblîs*'de bunu şöyle ifade eder: "Zâhidler ilk olarak İslâm'da ortaya çıktılar.

Hiz. Peygamber zamanında bu nisbet ilk önce "iman ve İslâm" şeklinde idi. Sonra "zâhid ve âbid" şeklini aldı. Daha sonra zühde yapışan, ibadette aşırıya giden ve dünyadan elini eteğini çeken gruplar neş'et etti. Bu gruplar ibadet için dünyadan uzaklaşıyorlar ve kendilerine has belirli yollar (tarikât) ediniyorlardı." İbnü'l-Cevzî eserinin bir başka yerinde sûfileri zâhidler zümresinden de kabul eder. Fakat sûfiler daha geç dönemde kendilerine mahsûs özellikleri, halleri ve yolları ile zâhidler grubundan ayrılmışlardır. İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde tasavvufun doğuş devrini zühhd tavrının belirlediğini ifade eder:

"Zühhd yolunun aslı ibadet için itikâf yapmak, Allah'a yönelmek, dünyanın zinet ve süsünden alâkayı kesmek, bütün cumhûrun üzerinde ittifak ettiği gibi mal, lezzet ve mevkiden yüz çevirmektir(zühhd). Bu sahâbe ve selefte olan genel bir tavidır." İbn Haldûn tasavvuf tarihini amelî tasavvuf ve doktriner tasavvuf şeklinde iki döneme ayırarak, amelî tasavvufun selef-i sâlihîn tarafından benimsendiğini, bu tür tasavvufta en önemli göstergesinin zühhd olduğunu söyler. Doktriner tasavvuf ise, kulun Hak ile ilişkisinin metafiziksel doktrin hüviyetine büründürülmesidir. İbn Haldûn ilk dönem tasavvufunu benimserken, tasavvuf metafiziğini amelden bir sapma şeklinde değerlendirir. Bu değerlendirmesinin arkasında yatan asıl sebep sûfilerin iktidar özlemleridir. İktidar özlemlerine dayanak bulmak için de Şii-Bâtîni zümrelerin imâmet anlayışından mülhem kutub, gavs vs. gibi ricâlû'l-gayb doktrinini kullanmışlardır.

İbnü'l-Arabî ricâlullahı (Allah adamları) derece üstünlüğü gözeterek üçe (âbidler, sûfiler, melâmîler) veya beşe (âbidler, fakirler, zâhidler, sûfiler, melâmîler) ayırır. Birinci taksimin içerisine zâhidleri de dâhil eder. Âbidler ve zâhidler "Zühhd hayatı, Allah'a yönelme gibi bütünüyle övülmüş temiz fiillerin hâkim olduğu adamlardır. Onlar içlerini Şâfi'in kınadığı bütün kötü özelliklerden de temizlemiştir. Bu guruptaki insanlar, yaptıkları amellerin üzerinde herhangi bir amel görmedikleri

gibi haller, makamlar, ledünnî bilgiler, sırlar, keşifler ya da başkalarının kendisini öğrendikleri şeyler hakkında da bilgileri yoktur. Bu türden bir kimseye duâ istemek üzere bir insan geldiğinde, tepki gösterir veya ona şöyle der:

‘Ben de kimim ki, sana duâ edeyim? Benim mertebem nedir ki?’ Böyle demelerinin nedeni, beğenme duygusundan uzaklaşmak arzusu ve nefsin hilelerinden korkmalarıdır. Bu sayede amellerine riyâ duygusunun girmesini engellemek isterler. Onlardan biri okumayla meşgul olursa, onun okuyacağı kitabı -söz gelişi- Muhâsibî’nin *Riâye*’si veya onun yerini alan bir kitaptır.” Sûfiler ise, âbid ve zâhidler grubundan üstündür. “Onlar, bütün fiillerin Allah’a ait olduğunu ve kendilerinin bir ilgilerinin olmadığını görürler. Riyâ onlardan tamamen silinmiştir. Tarikat ehlinin sakındığı bir konuda kendilerinden bir şey istediğinde, şöyle derler: “*Doğru sözlüyseniz, Allah’tan başkasına mı duâ ediyorsunuz?*”³ Ya da şu âyeti okurlar: “*Allah de, sonra bırak onları.*”⁴

Sûfiler, ciddiyet, vera (kuşkulu şeylerden uzaklaşmak) ve tevekkül vb. konularda birinci gruba (âbidler ve zâhidler) benzer. Fakat sahip oldukları hâlin üzerinde haller, makamlar, bilgiler, sırlar, keşifler ve kerâmetler bulunduğunu da görürler. Himmetleri onları elde etmeye yönelir. Birisine ulaştıklarında, sıradan insanlar arasında kerâmetlerle görünürler. Çünkü onlar, Allah’tan başkasını görmez. Onlar, ahlâk ve fütüvvet ehlidir.” İbnü’l-Arabî’ye göre melâmîler Allah adamlarının en üstünleridir.

Melâmîler “Allah’ın farzlarını yerine getiren mü’minlerden kendilerinin bildikleri bir halle ayırmazlar. Sokaklarda yürür, insanlarla konuşurlar; onlardan birinin farz veya sünnet gibi sıradan insanların âşinâ olduğu amellere ilâve bir amel yaparak, insanlardan farklılaştığı görülmez. Onlar Allah’ın karşısında kendilerine özgü ibadeti yerine getirirler. Bu insanlar, derinleşen ve Allah karşısındaki kulluklarından bir an bile ayrılmayan kimselerdir. Başkanlığa arzu duymazlar. Bunun nedeni, rablığın onların kalplerine egemen olması ve onun altında ezilmeleridir. Allah onlara mertebeleri ve o mertebeleri hak ettiği amelleri ve halleri öğretir. Bunun üzerine onlar da, her mertebeye o mertebenin gereğine göre davranırlar. Onlar, insanlardan gizlenmiş ve avâm perdesiyle saklanmışlardır. Çünkü onlar, kendilerini bütünüyle efendilerine adanmış saf ve ihlâslı kullardır. Onlar yerken, içerken, uyanırken, uyurken sürekli Efendilerini müşâhede ettikleri gibi insanlar içinde de konuşurken onunla konuşurlar. Onlar, sebepleri yerli yerine koyar ve sebeplerin hikmetini bilirler. Sebepleri kabul edip onlara boyun eğdiklerini

3 el-En’âm 6/40.

4 el-En’âm 6/91.

gördüğünde, sanki 'her şeyi yaratan' kendileriymiş zannedersin! Onlar, her şeye muhtaç olurlar, çünkü onlara göre, her şey 'Allah' diye isimlendirilendir. Herhangi bir konuda onlara muhtaç olunmaz, çünkü onların üzerinde Allah sâyesinde zengin olma niteliği veya onunla aziz olma niteliği görünmez.”

İbnü'l-Arabî'ye göre zâhidler, âbidler ile sûfîler arasında yer alan orta gruptur. Gerçekten de İslâm'da mânevî hayatın tarihine baktığımızda dönemleri karakteristik özelliklerine göre sırasıyla ibadet, zühd ve tasavvuf devirleri şeklinde üçe ayırmak mümkündür. Ancak bu devirler birbirinden hatt-ı fâsıl ile birbirinden ayrılamayacak karakterdedir. Zühdün temeli ibadet olduğu gibi, tasavvufun temeli ve başlangıcı da zühddür. Bu sebeple zühdün nihâyeti tasavvufun bidâyeti görülmüştür. Dolayısıyla aralarındaki fark derece üstünlüğüdür. Peki zâhidler arasında târihî açıdan zühd tavrında ve zühde bakışta farklılıklar söz konusu mudur? Bu sorunun cevabı Gazzâlî'nin zühd anlayışının tarihsel kökenlerini tespit etmekte bizlere dayanak teşkil eder.

Kuşeyrî *Risâle*'nin zühd bölümünde zühdün ne olduğunu tâyinde sûfîlerin ihtilâfa düştüğünü söyler. Bazılarına göre sadece haramda olur. Çünkü helâl Allah tarafından mübah kılınmıştır. Bazılarına göre haramda zühd şart, helâlde fazilettir. Fazilet olan zühd hakkında da sûfîler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kuşeyrî'de geçen sûfîlerin zühd tarifleri incelendiğinde üç tür yaklaşıma sahip oldukları görülür:

1. Hasan Basrî ve Abdullah b. Mübârek gibi sadece zâhire yönelik zühd taraftarları. Hasan Basrî'nin tarifi şöyledir: “Zühd, dünyaya karşı zâhid olmak, dünyacılara buğzetmek ve dünyada bulunan şeylerden nefret etmektir.” Abdullah b. Mübarek ise, şöyle der: “Zühd, fakirliği seve seve Allah Teâlâ'ya güvenmektir.” Şakîk Belhî ile Yûsuf b. Esbât ta zühde yaklaşımda aynı kanaattedir. Kuşeyrî'ye göre bu, zühd değil, sadece zühdün emâreleridir.

2. Cüneyd-i Bağdâdî gibi zühdü hem zâhire hem bâtına yönelik kabul edenler. Cüneyd der ki: “Zühd elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.”

3. Süfyân-ı Sevrî gibi zühdü sadece bâtına yönelik kabul edenler. Süfyân der ki: “Dünyaya karşı zâhid olmak, kanaat (kasr-ı emel) etmektir. Kuru ekmek yemek ve abâ giymek zühd değildir.” Birinci gruptakiler yani zühdü zâhire yönelik kabul eden kimseler Mu'tezilesinden seleflerine kadar çok geniş bir kesimi kapsar. İkinci gruptakiler Gazzâlî başta olmak üzere mutasavvıf zümreleridir. Üçüncü gruptakiler ise, İbnü'l-Arabî'nin ricâlullahın en üstünde yer verdiği melâmîlerdir.

Gazzâlî'ye Göre Zühdün Hakîkati ve Dereceleri:

Gazzâlî'nin zühd anlayışı sûfiler tâifesinin önderi (seyyidü't-tâife) Cüneyd-i Bağdâdî'ye dayanır. Gazzâlî tasavvufî makamlardan bir makam olan zühd hakkında sûfilerin farklı yaklaşımlarını kuşatacak şekilde zühd kavramını İslâm mütefekkirleri içerisinde en geniş tahlil edenlerden biridir. Bu tahlilinde düşüncesini takip ettiği kimseler Muhâsibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'dir. Gazzâlî *İhyâ'nın* Rub'ü'l-münciyât bölümünün dördüncü kitabı olan "Kitâbü'l-Fakr ve'z-zühd"de açıkladığı üzere zühde yaklaşımı hem zâhirî hem de Bâtınî olana yöneliktir. Zâhirî olana yönelik zühd izahları, zühdün bir tarikat erkânı olarak kurumsallaşmasına, Bâtınî olana yönelik zühd izahları ise, bir mânevî hâl ve tecrübe olarak zühdün hakikatini ve derecelerinin tespitine münferdirdir. Böylelikle Gazzâlî gerek zühd konusunda gerek diğer tasavvuf konularında bir taraftan tarikatlarda yaygınlık kazanan muâmelât, âdâb ve erkânın temellerini izahta, diğer taraftan İbnü'l-Arabî ile çerçevesi çizilen tasavvuf metafiziğinin belli başlı konularına dâir doktriner açıklamalarda bir berzah mütefekkir olmuştur.

Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki amacı insânî nefsi âfetlerden kurtarıp ahlâkî kılacak, ahiretteki şerefli makamına hazırlayacak zühd gibi bütün amellerin hakikatini ele almak ve İslâm dindarlığı için müslümanlara sistematik bir teklifte bulunmaktır. Bu teklifte mütekaddimîn sûfiklerinin zâhidane hayat örneklerini dikkate alarak, yiyecekten giyeceğe, binekten konuta kadar dünya metâna yönelik zâhidliğin nasıl olması gerektiğine dâir bir proje sunar. Peki Gazzâlî'ye göre zühdün hakikati ve dereceleri nedir?

Gazzâlî zühdün hakikati ve derecelerini fark teriminden sonra ele alır. Fakr, muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir ki, fakrın en üstünü zühddür. Gazzâlî'ye göre zühd, insânî nefsin Hakk'ın dışındaki her türlü şeyden tecerrüd etmesidir. Bir terk fiili olarak zühd üç aşamalıdır: Dünya ve içindekileri terk, ahireti terk, Hakk'ın dışındaki her şeyi terk. Zühdün bir bütün olarak ilim, hâl ve amelden müteşekkil bir makam olduğunu söyleyen Gazzâlî zühdü şöyle tarif eder: "Zühd, bir şeye olan rağbeti ondan daha iyisine çevirmekten ibarettir." Vazgeçtiği şeye nisbetle kişiye zâhid, yoneldiği şeye nisbetle rağbet ve muhabbet adı verilir. Zühdde iki şart vardır:

1. Yüz çevrilen şeyde iyi yönün bulunması.

2. Rağbet edilen şeyin yüz çevrilenden daha iyi olması. Birincisi söz konusu olduğunda taş, toprak gibi değersiz şeylere karşı terk fiili zühd adını almaya lâyık değildir. İkincisi söz konusu olduğunda rağbet edilen şeye karşı muhabbetin olmasıdır. Dolayısıyla zühd hem terk hem muhabbeti içinde barındırır.

Gazzâlî'ye göre zühd en başta kalbin amelidir. Kalple ilgili olması onun mânevî bir hâl olduğuna işaret eder. Ancak bu hâl bir bilgiyi önceler. Bu bilgi zâhidin aldığından verdiği kadar iyi ve üstün olduğunu idrâk etmesidir. Bu bilgiye sahip olmayanın terkettiğinden hevesinin geçtiği düşünülemez. Ancak bu bilgi zühdün netice vermesi için yeterli değildir. Zirâ ahiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bilip de dünyayı terketmeye güç yetiremeyenler de vardır. Bu durumda onların ilim ve yakınlerinin zayıflığına hükmedilir. Bu da nefsin esiri olmaktan öte bir şey değildir. Kalbdeki zühd hâli ancak gereğiyle amelde bulunmakla neticelenir. Bu da terk fiilinin kemâle ermesidir. En başta kalbin sonra bedeninin organlarının ameli olan terk fiilinde dört unsur gereklidir:

1. Fiili yapmaya muktedir olmak.
2. Terke konu olan şeyle bizzat muhatap olmak.
3. Terk fiilinin âdet olmaması.

4. Kalbin samimiyeti. Şâyet kişiye dünya yönelmemişse o kişi zâhid olamaz. Dolayısıyla kişi gücü yettiği anda ve dünya kendisine yönelmişse zühd tavrının gereğini yerine getirmelidir. Meselâ midesi rahatsız olan birinin yemeği terketmesi zâhidlik değildir. Veya servetini dâima cömertçe harcamayı âdet hâline getirmiş birinin bu davranışı zühd değildir. Veya zâhidlikle övülmeyi sevenlerin serveti terketmesi zâhidlik değildir. Zühdün gereğinin yerine getirilmesinde insanlar çok farklı tavırlar gösterirler. Bilgi, hâl ve amelin za'fiyetinden bazı kimseler dünyanın bir kısmını terkeder. Tamamıyla terkedene göre bu kimselere her ne kadar zâhid dense de zühdde düşük derecedirler.

İhyâ'da zühdün hakikatini bu şekilde ortaya koyan Gazzâlî'nin düşüncelerini Zebîdî *İthâfî's-saâde*'de teorik bir zeminde şerheder. Zühdün üç boyutu vardır: Terk, rağbet ve rağbeti gerektiren irâde. Bir şeyi bizâtihi terk ile zühd tavrı gösterilmez. Zirâ bir fiilin değeri o fiilin kendisinde değildir. Fiilin değeri yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olamaz. Çünkü insanlar dünyevî gayelere ahlâk-dışı fiiller ile de ulaşabilirler. Öyleyse ahlâkî fiilin gâyesi uhrevîdir. Gâyesi uhrevî olan fiilin değeri de aşkın bir dinî otoriteye bağlanmıştır (meselâ zayıflamak için oruç tutmak gibi). Aksi durum değerlerin mutlak olma niteliklerinin kaybı demektir. Zirâ bencil bir tabiata sahip olan insanlar fiillerini sübjektif açıdan değerlendirebilirler ve bu da fiillerden umulan faydayı izâfileştirir. Zühd tavrını gösteren zâhid terk, ettiği şey ile rağbet ettiği şey arasında bir seçmede bulunan kimsedir.

Gazzâlî irâdenin seçme niteliği üzerinde önemle durmaktadır. Zirâ seçme imkânının bulunduğu her durumda irâde de vardır. Gazzâlî'ye göre irâde "maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi" "benzer iki şeyin birbirinden ayırt

edilmesi şeklinde” tanımlanır. Buna göre irâdeye dayanan fiiller bir tercihte bulunma ile gerçekleşir. Bunun yanı sıra irâde mâlûmun ve müraccâh olanın istenmesidir. O halde irâde zorunlu olarak bilgiyi de içerir. Ve bu bilgi, ahiret hayatının dünya hayatından daha değerli olduğunun bilinmesine dayanan yakînî bilgidir. Bu durumda zühd tavrı, irâdeye (niyet) dayanan seçimli, bilinçli ve amaçlı bir tavidir.

Gazzâlî’ye göre zühd zâhidin nefesine, terk edilene, râğbet edilene ve kazandığı hükümlerine nisbetle dört türe ayrılır. Her bir türün zayıftan güçlüye doğru farklı dereceleri vardır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu sistematik bakışıyla Gazzâlî tasavvuf tarihinde yegânedir. Gazzâlî’nin zühd derecelerini aslında sûfilerin atvar-ı seb’a ve letaif-i hamse gibi nefsin dereceleriyle mukayese etmek de mümkündür. Zirâ zühdün temelinde terk var ise, nefsin mertebelerinde yükselmek, bir alt mertebenin gereklerinin terkedilip bir üst mertebeye râğbet etmek ve onun gereklerini yerine getirmektir. Meselâ nefs-i emmârenin sıfatları terkedilmekçe nefs-i levvâmeye ulaşılmaz. Bunun başı da günahlara tövbedir. Dolayısıyla zühd terimini tüm tasavvuf ıstılahlarının temelinde yer alan bir mefhum şeklinde anlamak gerekir.

Gazzâlî’ye göre zühd çeşitli derecelere ayrılır. Bu dereceler zâhidin bulunduğu makama göredir. Zühdün dört tür derecelenmesi söz konusudur:

Gazzâlî’de Zühdün Dereceleri

Dereceler	Kuvvet ve İrâdeye Göre	Râğbet Edilene Göre	Terkedilene Göre	Hükümlerine Göre
I.	Mütezezzhid	Korkanların (havf ehli) zühdü	Mâsivayı terk	Farz olan zühd (haramı terk)
II.	Nâkıs Zâhid	Umanların (recâ ehli) zühdü	Nefse ait sıfatların terki	Nafile olan zühd (helâli terk)
III.	Kâmil Zâhid	Âriflerin zühdü	Mal, mevki ve bunlara ait sebeplerin terki	Selâmet olan zühd (şüpheli şeyleri terk) (verâ’)

Gazzâlî zühdün çok farklı derecelerini zikretse de sıradan bir müslümanın İslâm dindarlığının gereğini yerine getirmekte azami zühdünün nasıl olması gerektiği sorusunu da sorar. Bu soru tasavvuf tarihinde ilk defa sorulmaktadır. Zirâ ilk dönem sûfilerinin zühd kavramına yükledikleri anlam Gazzâlî’nin zikrettiği zühdün en üst derecesidir. Gazzâlî ise, tarihsel şartları

da dikkate alarak bir zâhid prototipi çizer. Bu da fuzûlî yani ihtiyaç fazlasının mutlak sûrette terki, ihtiyaç maddelerinde yeterli olanla kifâyettir. Yeterli olan nedir? Gazzâlî sorunun cevabında zâhidin râğbet derecelerine göre kifâyetin çok farklı görünüşleri olduğunu söyler. Gazzâlî insanların eğildikleri zorunlu ihtiyaç maddelerinde de (yiyecek, giyecek, mesken, ev eşyası, evlenmek ve mevki) fuzûliyâtın olduğunu, bunların vakit, cins ve miktar bakımından tâyin edilmesi gerektiğini vurgular. Meselâ yiyecekte zühdün en üst derecesi insanın belini doğrultacak yiyecek temin etmesidir. Bu zarûrîdir. İkinci derece bir aylık nafaka teminidir. Üçüncü derece bir yıllık nafaka temini. Gazzâlî temin edilen yiyeceğin türü ve miktarı hakkında da detaylı izahlar vermektedir.

Gazzâlî'nin bu izahları zâhidliğin onun tarafından kurumsallaştırılması olarak yorumlanabilir. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta zühdün terki (ya da terkin terki) başlığı altında söyledikleri aslında Gazzâlî'ye kısmî bir reddiye şeklinde de okunabilir. Şöyle ki: Birincisi İbnü'l-Arabî'ye göre dinde rûhbanlığa atıfla Allah zâhidleri sever diye bir ifade yoktur. Bu zühdün dünyada kurumsallaşmasının önündeki engeldir. İkincisi zühd keşif gelmediği sürece kula eşlik eden mânevî bir makamdır. Perde kalktığında insan artık zühd edemez ve zühde gerek te olmaz. Dolayısıyla geçici bir durumdur. Çünkü kul, kendisi için yaratılmış bir şeye karşı zâhid davranmaz. İbnü'l-Arabî zühd konusuna her konuda olduğu gibi, Tanrı-âlem-insan ilişkisi çerçevesinde bakar. Allah yaratıklarını terketmemiş, onu mülk edinmiş ve mülkü de terketmemiştir. Vakiya böyledir. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak bir emir ise, İlâhî ahlâk zühdün terkin gerektirir. Ancak bu durum tüm yaratıkların değil Allah'ın ahlâkıyla ahlâklananlar için söz konusudur. Dolayısıyla İlâhî ahlâkla ahlâklanıncaya kadar kula düşen vazife zâhidliktir ki İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî bu konuda aynı düşünür.

Gazzâlî'nin zühd hakkında söyledikleri özelde salıklar genelde dindar müslümanlar içindir. İbnü'l-Arabî ise, tasavvuf büyükleri hakkında konuşur. İbnü'l-Arabî'ye göre süluk kemâle erinceye kadar kişi zâhid olabilir. Dolayısıyla zühdü terketmek ancak zühdle olur. Fakat zühd amelini mutlaklaştırmak ve kurumsallaştırmak tam bir bilgisizliktir. Çünkü kâmil bir insanın gerçekte kendisine karşı zâhid davranacağı ve talepte bulunacağı herhangi bir şeyi yoktur. Kâmil insan talepsizlik makamındadır. Kula ait olan ise, kendisinden ayrılmasına imkân vermez. Öyleyse zühd nerede kaldı?

Kaynaklar:

- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Mısır 1939, IV, s. 185, 211-223;
a.mlf., *Kitâbü'l-Erbâin fî usûli'd-dîn* (nşr. M. Muhammed Cabir), Kahire ts., s. 186-187;
a.mlf., *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1972, s. 106-107, 183;
a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, Beyrut 1990, s. 57-58;
a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet* (trc. A. Faruk Meyan), İstanbul 1979, s. 515, 523, 527;
Murtaza ez-Zebîdî, *İthâfû's-saâdeti'l-müttakîn bi-Şerhi ihyâi ulûmi'd-dîn*, Kahire ts., IX., s. 317-319, 337-346,
Kuşeyrî, *Risâle* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s. 111, 127, 252-257;
Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 156;
İbnü'l-Cevzî, *Teblisü'l-İblîs*, Kahire 1368, s. 16, 161;
İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, s. 1113;
İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2009, XI, s. 35-37; VI, s. 141-148;
İsmail Ankaravî, *Minhâcî'l-fukarâ* (nşr. Safi Arpaguş), İstanbul 2008, s. 293;
Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi*, III, Kahire 1978; 61-78;
Goldziher, "İslâmiyet'in İlk Zamanlarında Zühhd" (trc. Hayrani Altıntaş), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1981, c. XXIV, s. 539-547;
R. A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma" (trc. Abdullah Kartal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, sayı 7, c. VII, s. 690;
M. Berekât el-Beylî, *ez-Zühhd ve'l-mutasavvife*, Kahire 1993, s. 6;
Ebü'l-Alâ Afifî, *İslâm'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 61;
H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 87;
Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1995, s. 101;
M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", *DİA*, XVI, s. 509;
Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrân'da Tasavvuf İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 15, 2006, s. 51-82.