

Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış

Zafer Erginli

Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Tasavvuf düşüncesinde dünyâ kavramı, insan bilincinin farklı seviyelerine göre farklı şekillerde anlaşılmıştır. Süfîlerin tasavvuftaki bilinç türleri olarak ortaya koydukları avâm, havâss ve ehass gruplamasına göre dünyâ karşısındaki tutumun da değiştiği görülmektedir. Süfîlerin avâmın dünyâ algısını âfet, havâssın dünyâ algısını nîmet, ehassın dünyâ algısını âyet olarak gördükleri söylenebilir. Süfîlerin hedefi bilinçte tevhidin gerçekleşmesidir. Süfîler verâ, zühd, sabır, şükür, tevekkül gibi terimlerin avâm, havâss ve ehassa mahsûs üç boyutunun varlığını kabul etmektedirler. Bu da, insan bilincinde yükselişe yardım eden hiçbir tavrın, hiçbir aşamada değer ve işlevselliğini yitirmediğini göstermektedir.

Abstract

An Overview on the Perception of the Duniyâ in the Main Sufi Classical Books

The conception of duniyâ, in sufi thought, was understood in different senses for distinctive conscious phases. Human attitudes towards duniyâ can change according to sufi classification as awâm (ordinary people), khawâss (the noble in spiritual life) and ekhass (the best of the noble in spiritual life) about human conscious. It can be told that sufis regard perception of awâm as âfah (calamity), perception of khawâss as ni'mah (bestowing), and perception of ekhass as âyah (divine sign). Their aim is all about the realization of tawhîd (unicity) in conscious. Sufis admit all of the sufi terms such as warâ (scrupulous abstention), zuhd (piety), sabr (patience), shukr (thanks giving) and tawakkul (confidence in God) as having three dimensions belonging to awâm, khawâss and ekhass. This view indicates that the attitudes which help to human's conscious ascend in spiritual life, yet, these attitudes never lose their values and functionality in all phases.

Anahtar Kelimeler: Dünyâ, hayât, âfet, nimet, âyet, ibret, avâm, havâss, ehass, zühd, mârifet, tevhid

Key Words: Temporal low life (dunyâ), life, calamity (âfah), bestowing (ni'mah), divine sign (âyah), example lesson (îbrah), ordinary people (avâmm), the noble in spiritual life (khawâss), the best of the noble in spiritual life (ekhass), piety (zuhd), gnosis (ma'rifa), unicity (tawhid)

Giriş

Tasavvuf, maddeye karşı belli bir tavır koymayı gerektiren bir disiplin olarak tanınır. Tasavvufun genel olarak *dünyâyâ değer vermeme* anlamında kullanılan *zühdden* ayrı tutulması¹, bu yaygın kanaati değiştirmemektedir. Tasavvufun renklerinden biri olarak gözüken madde karşısındaki bu tavır, belirli kesimleri, İslâm Medeniyeti'nin geri kalmasından sûfilere sorumlu tutmaya sevk etmiştir. Bu konuda sûfilere haksızlık edildiği kanaatini benimseyenler yanında, bu düşüncenin gerilemeye karşı bir formül sunma imkânı bulunmadığını düşünenler de vardır². Öte yandan konunun tüketim kültür ve ideolojisi sebebiyle de zaman zaman gündeme girdiği görülmekte ve bu konuda sûfi yaklaşım tebcil edilebilmektedir³.

Madde karşısındaki tavrın *dünyâyâ değer vermeme* şeklinde tezâhür etmesi, konunun *dünyâ* kavramı çerçevesinde ele alınmasını gerektirmektedir⁴. Bu çalışmada, tasavvuf

¹ Ebu'l-Âlâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, (İstanbul 1999), s. 93.

² Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul 1989), s. 215-216.

³ Olumlu ve olumsuz örneklerin sayımı için bk. Mustafa Kara, "Tasavvuf Düşüncesinde İnsan-Dünyâ Münasebetleri ve Zihniyetimiz", *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu (Bildiriler)*, (Bursa 1990), ss. 157-165, s. 161-163. Abduh örneğinin yorumu için bk. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, (İstanbul 1981), s. 122. Olumlu yaklaşımın dikkate değer bir iki örneği için bk. Ahmed Debbâğoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, (İstanbul 1979), s. 36, 43-44; Ersin Gürdoğan, *Teknolojinin Ötesi Kaybolan Ölçü Bozulan Denge*, (İstanbul 1985), s. 142-148; ayrıca bk. a. mlf., *Görünmeyen Üniversite*, (İstanbul 1991), s. 122-130.

⁴ Dünyâ için bk. Carre de Vaux, "Dünyâ", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 1993), III, 669; Süleyman Uludağ, "Dünyâ", *DİA*, (İstanbul 1994), X, ss. 22-25; Ramazan Altıntaş, "İslâmî Geleneğe 'el-Hayâtü'd-dünyâ' Kavramını Anlama Biçimleri", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünyâ İlişkisi İlahiyat Fakülteleri Kelâm Ana Bilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu 06-08 Eylül 2002*, (Çorum 2003), s. 11-36; Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, (Ankara 2005).

düşüncesinin ana çizgilerini ortaya koyan temel klasiklerdeki dünyâ algıları topluca gözden geçirilecek ve tasavvufî düşüncede şekillenen dünyâ karşısındaki tavırlar bir tasnife tâbî tutulmaya çalışılacaktır. Konunun Kur'an ve Sünnet'teki görünümünü yerine, süfîlerin kullandıkları âyet ve hadislere yeri geldikçe temas edilecektir⁵. Makalenin sınırları, konuyu sosyoloji, ekonomi gibi modern sosyal bilimlerden ele alan uzmanlara ait iddiaların cevaplanmasına izin vermemektedir⁶. Burada, bilinen hususlardan hareketle klasiklerimizin madde karşısındaki insan tavırlarını tasnifi ve tasavvufî terimlerin bu tasnif içerisinde nasıl işlendiğinin ana hatlarıyla ortaya konması hedeflenmektedir⁷. Dolayısıyla temel

⁵ Meselenin Kur'an ve Sünnet yönünün kısmen ele alındığı çalışmalar için bk. Mehmet Demirci, "Zâhidlik Nedir? Dünya-Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. IV, (İzmir 1987), ss. 105-128; İlhami Güler, "Dünyanın Başına Gelen Derin Sapkınlık: Dünyevileşme", *İslâmiyât*, IV (2001), sy. 3, ss. 35-58, s. 40-42; Kadir Özköse, "Zühd ve Süfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI (2002), sy. 1, ss. 175-194. Konunun Kur'an'daki ele alınışı hakkındaki çalışmalar için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 7 [2006], sy. 16, ss. 65-86; Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sy. 3, ss. 159-198. Kur'an ve sünnetteki genel çerçevenin tasavvuf ve modern hayat bağlamındaki genel ve özet bir değerlendirmesi için bk. Ömer Yılmaz, "Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 8 (2007), sy. 18, ss. 191-203. Ayrıca bk. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul 1985), s. 49-82; Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul 1994), s. 88-105; a. mlf., "Kur'an-ı Kerim ve Sünnette Tasavvuf", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının Onuncu Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu Tebliğleri)*, (İstanbul 1991), ss. 25-62.

⁶ Genelde İslâm, özelde Osmanlı toplumu üzerinde zihniyet, iktisat ve tasavvuf arasındaki ilişkilerin ele alındığı çalışmalar için bk. Ülgener, *a.g.e.*; a. mlf., *İktisâdî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul 1991); Debbaoğlu, *a.g.e.*. Gazâlî örneği üzerinde ekonomi felsefesi perspektifinden bakan bir çalışma için bk. Sabri Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, (İstanbul 1984).

⁷ Dünyâ algısı konusunda Mevlânâ örneği üzerindeki iki inceleme için bk. Erhan Yetik, "Mevlânâ'nın Dünya Görüşü ve Topluma Bakışı", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (Şamsun 1992), ss. 101-108; a. mlf., "Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Hayata Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, yıl 6, sy. 14, ss. 55-62. Muhâsibî örneği üzerindeki bir inceleme için bk. Ali Bolat, "Muhâsibî'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyâya Bakış ve Hakiki Zühd Anlayışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 11 (Ankara 2003), ss. 177-196.

hedefimiz ekonomik değil, tasavvufi perspektif içerisinde kalmak kaydıyla antropolojik bakış olacaktır⁸.

1. Sûfilerin Dünyâ Kavramına Bakışı

a. Dünyâ Kavramının Tahlili

Dünyâ kelimesinin hangi kökten türediğine dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Sûfiler arasında da bu iki farklı görüşten birinin benimsenmesine göre dünyâ algısı değişebilmektedir. Bir görüşe göre dünyâ kavramı, “*yakın olmak*” anlamına gelen *dünüvv* kökünden “*yakın*” anlamındaki *ednâ* kelimesinin müennesidir⁹. Kur’an’da [Bakara 2/86, 212; Âl-i İmrân 3/185; En’âm 6/32; Ahkaf 46/20; Hadid 57/20], kendisinin ardından gelecek olan âhret ve âhret hayatının karşılığı olmak üzere çok defa, “*yakın hayat*” anlamındaki *el-hayâtü’l-dünyâ* tamlamasında *hayat* kelimesinin sıfatı olarak kullanılmıştır¹⁰. İkinci görüşe göre de *dünyâ* kavramı “*alçaklık, kötülük*” mânasındaki *denâet* kökünden türemiştir¹¹. Tasavvufta dünyânın daha çok bu anlam içerisinde ele alındığı kabul edilmektedir. Nitekim sûfilerden Ebû Tâlib Mekki’nin bu noktadaki tercihi, klasik zühd tavrına yakın bir görüntü veren ifadelerinden açık bir biçimde anlaşılmaktadır¹². Gerçi *yakınlık* anlamına gelen *dünüvv* kelimesine, *yükseklik* anlamına gelen *sümüvv* kelimesinin zıddı olarak -değer değil, mekân anlamı içerisinde- *alçaklık* anlamı da verilebilmektedir. Böyle olmakla

⁸ Antropoloji kavramı, burada bilimsel bir disiplin olarak değil, bir yaklaşım tarzı olarak kullanılmakta, bu noktada antropolog Brian Morris’in şu tanımı bir hareket noktası olarak kabul edilmektedir: “*İnsanlık durumunu inceleyen herhangi biri, bana göre bir antropologtur.*” Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, trc. Tayfun Atay, (Ankara 2004), s. 13.

⁹ Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr (İbn Manzûr); *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, I-XVIII, (Beyrut 1996), c. IV, s. 419; er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü’l-‘İlmiyye*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Beyrut 1992), s. 318-319; Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, (İstanbul 1305), IV, s. 959.

¹⁰ Toplu bilgi için bk. Uludağ, a.g.md..

¹¹ İbn Manzûr, VI, 420; de Vaux, III, 669. Râgıb da aynı mânâyâ işaret etmektedir. bk, s. 319.

¹² Ebû Tâlib Mekki, *Kütü’l-kulûb fî mu’âmeleti’l-mahbûb ve vasfî tariki’l-mürîd ilâ makâmi’t-tevhîd*, I-II, nşr. Saîd Nasîb Mekârim, (Beyrut 1995), I, 247/494-495 [*Kütü’l-kulûb Kalplerin Aziği*, trc. Muharrem Tan, (İstanbul 1999), II, 369]. *Kütü’l-kulûb*’ün, Saîd Nasîb Mekârim neşrinde de gösterilen ilk rakamlar orijinal baskının sayfa numaralarını, bölü işaretinden sonraki numaralar ise Mekârim neşrindeki sayfa numaralarını göstermektedir. Arapça baskılarıyla beraber kullanılan tüm eserlerin Türkçe tercümelerinin cilt ve sayfa numaraları ise köşeli parantez içinde verilmiştir.

birlikte, kelimeye verilen alçaklık ve yakınlık anlamlarının birleşmesi de pekâlâ mümkündür¹³.

Kur'an'da yer ve yeryüzü için kullanılan *arz* kelimesinin hem dünyâ, hem de âhiret için *zemin, yüz*; bazı durumlarda [Âl-i İmrân 3/133; Hadîd 57/21] *genişlik* anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır. Böylece Kur'an-ı Kerîm'de *arz* coğrafi, *dünyâ* ise dîni ve ahlâkî bir terim olarak yer almış; âyetlerde ve sahîh hadislerde dünyâ kötülenir veya hafife alınırken kozmik varlığı değil, burada sürdürülen ve âhiret kaygısını geri planda bırakan hayat tarzı kasd edilmiştir¹⁴. Yeryüzü ile burada yaşanan hayat arasında yakın bir ilişki sebebiyle zamanla dünyâ kelimesinin sıfat olma özelliğini kaybederek yerkürenin ismi haline geldiği de ifade edilmektedir¹⁵.

Şu halde tasavvuf terminolojisinde maddeyi karşılamak için kullanıldığı yaygın bir şekilde kabul gören *dünyâ* kavramı, geniş bir kapsama sahiptir. Kavramla ilgili olarak her ne kadar aşırı örneklerle rastlansa da, sûfilerin ve ilk iki asırda onlara öncelik eden zâhidlerin, temelinde ahlâkî değer kriteri yer alan bakış açılarında Kur'an ve Sünnet perspektifine rastlamak zor değildir¹⁶. Ancak kişinin bilinç düzeyi değiştikçe dünyâ kavramı, bir bilgi ve buna bağlı olarak bir varlık algısı haline gelmektedir ve bu algı tipleri birbiriyle iç içe geçmekte, birleşmektedir.

b. Dünyâ Kavramına Sûfi Bakışın Temel Eksenleri

Öncelikle klasiklerimizde dünyâ kavramının ele alındığı bağlamlara kısaca bir göz atmakta yarar vardır. Meşhur klasiklerden Serrâc'ın *Luma*'ı, Kelâbâzî'nin *Ta'arrufu*, Ebû Tâlib Mekki'nin *Kütü'l-kulüb*'ü, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Hücvîri'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u, Ebû Hafs Sühreverdi'nin *'Avârifi* ve İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ında, dünyâ kavramına belli bir başlık açılmamış olduğu görülür¹⁷. Kuşeyrî, -diğer klasiklerde de

¹³ Bu yaklaşımın ele alındığı örnekler için bk. er-Râgıb el-İsfahânî, 319. Ayrıca bk. Altıntaş, a.g.m., 14-15.

¹⁴ Uludağ, a.g.md., s. 22. Dolayısıyla bu mânâdaki dünyânın, İngilizce'deki *world* kelimesiyle karşılanması zor görünüyor.

¹⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ülüm*, thk. Ali Dehrûc, I-II, (Beyrut 1996), c. I, s. 799; Uludağ, a.g.md., s. 22.

¹⁶ Bilgi için bk. Orman, 82; Uludağ, a.g.md.; Yıldırım, 215-229; Öztürk, a.g.m. 81-86. Sabri Orman'ın Gazâlî örneği üzerindeki incelemesinde ulaştığı sonuç da, Gazâlî'nin dünyâ kavramını ahlâkî ve dîni bir anlam verdiği yönündedir. Yıldırım, hem mütedil, hem de aşırıya kaçan sûfilerin varlığından söz ederken, Öztürk ise sûfi tavrının Kur'an'a uygun olduğunu söyler.

¹⁷ Kelâbâzî, kavrama *mekâsib* başlığı altında da yer verir. bk. Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arruf li mezhebi*

rastlanabilecek tarzda- dünyâ kazancı için çalışma konusunu *zühhd* başlığı altında ele almış, burada ağırlıklı olarak dünyâ malı karşısındaki kayıtsızlık tutumuna vurgu yapmayı, konunun sosyal boyutunu ise *fütüvvet* ve *isâr* gibi başka bölümlerde ele almayı tercih etmiştir. Bu durum, dünyânın müstakil anlamda ele alınması yerine, belli bir ideal açısından ve ona belli bir değer biçerek ele almayı tercih eden temel tavrın göstergesidir. Yani ilk klasiklerde dünyâ kavramı genel olarak, ya *zühhd*, *cömertlik* ve *fütüvvet* gibi belli bir tavır ya da *kalp* gibi bu tavırlara temel teşkil eden insânî güçle irtibatlı olarak ele alınmıştır. Bu yaklaşım, dünyâ karşısındaki tavrın, her yeni mânevî durumda yeni bir şekil alması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Gazâlî ise, kendinden önceki tüm Sünnî tasavvuf mirâsını incelikli bir tarzda işlediği temel eseri *İhyâ'da* dünyâ kavramına, *Kitâbü Acâ'ibi'l-Kalb'den* bir iki bölüm sonra gelen *Kitâbü Zemmi'd-Dünyâ* başlığı altında yer vermiştir¹⁸.

Her ne kadar çoğunluğu başka başlıklar altında ele almış olsa da, sūfîler genel olarak dünyânın ne olduğu ve neyi kapsadığı konusunda çeşitli görüşler beyân etmişlerdir. III./IX. yüzyılda yaşamış olan tasavvufî düşüncenin kurucu şahsiyetlerinden Muhâsibî'de Hasan Basrî'nin hassasiyetleri farklı ve gelişmiş bir tasnif çerçevesi içerisinde görülmektedir. O, dünyânın zâhirî, yani görünen, duyularla algılanabilen eşyâ, mal, mülk, para gibi unsurlardan ibaret olan yönüyle; bâtinî, yani görünmeyen, duyularla algılanamayan, “*nefislerde gizli olan hevâya uymak*” olan iki yönünden söz eder. Dünyânın dış dünyâdaki (*âfâk*) karşılığı herkese göre değişebilir. Bu etken kimine göre ömür, kimine göre para, kimine göre de çokluk ve böbürlenme olabilir. Bunlar dünyânın yerilen kısmını da oluşturur. Değişmeyen şey, kişinin kendi iç âleminde (*enfûs*) bu değişebilir etkenler yoluyla dünyaya bağlanmasıdır. Dünyânın övülmeye değer yanı ise, ondan âhîret için alınan şeylerdir¹⁹. Muhâsibî'nin bu yaklaşımı, talebesinden Cüneyd'in Mekkî tarafından nakledilen zühhd tariflerinden birine yansımış,

ehli't-tasavvuf, nşr. Arthur John Arberry, (Kahire 1934), s. 56-57 [Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul 1992), s. 124-125]. Kuşeyrî, hürriyet ve fütüvvet kavramları içinde de ele alır. *Hürriyet* için bk. Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'ulmi't-tasavvuf*, (Mısır 1379/1959), s. 109-110 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul 1991), s. 364-367]. *Fütüvvet* için bk. *a.g.e.*, 113-115 [372-380].

¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I-V, (Beyrut 2000), III, s. 248-276.

¹⁹ Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Vesâyâ*, nşr. Abdülkadir ahmed Atâ, (Beyrut 2003), s. 160-161.

bu tarife göre zühd, zâhir ve bâtin olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştır²⁰.

Mekki de paralel bir tarzda insanların genel olarak tam bir zühdü gerçekleştiremediklerini tespit ederken, asıl zühdün hevâ hususundaki zühd, temel hedefin de *nefis* hususunda zühd olduğunu söylemiştir²¹. Bu yaklaşımın bir benzerine Gazâlî’de rastlanmakta, hatta Gazâlî, Muhâsibî’nin ve kendisinde önce yaşamış diğer sûfilerin bu konudaki tespitlerini tasniflemiş görünmektedir²². Gazâlî, dünyânın insan için haz unsuru taşıyan her şey olduğunu ifâde etmiş, insan oğlunun dünyâ ile iki noktadan bağlantısına temâs etmiştir; kalp ve beden. Kalbin bağlantısı dünyâyâ karşı sevgi beslemek ve bağlanmak, beden bağlantısı ise dünyâ malından ibârettir. Bu seviyede, kalbin bağlantısına *bâtınî dünyâ*, beden bağlantısına ise *zâhirî dünyâ* denir. Bâtınî dünyânın tüm insânî eğilim ve tutumlarla, zâhirî dünyânın ise maddî unsurlarla sıkı ilişkisi vardır²³. Bu yaklaşımlar, Muhâsibî’nin görüşleriyle de bire bir örtüşmektedir.

Mekki, sözlük anlamına uygun bir yaklaşım sergileyerek dünyâ kavramının bir sıfat olduğunu belirtmekte, bu ifâdelerin benzerine Gazâlî’de de rastlanmaktadır²⁴. Mekki’nin naklettiğine göre, zâhid olan bazı âlimler arasında dünyânın kapsamı oldukça genişlemekte, rey ve akılla hükmetmek bile *dünyâ* kapsamına girmektedir. Bunun karşısında gösterilen zühd ise, Kur’an ve Sünnet’in bütününe içine alan tarifi içerisinde ilme tâbî olmak ve sünnetten ayrılmamak demektir. Mekki konuyu ele alırken, iki eğilime sahip sûfilerin görüşlerine yer verir. Şam tasavvuf mektebinin seçkin sûfilerinden Ahmed b. Ebi’l-Havârî’den (ö. 230/844) nakledilen ve Ebû Safvan Ruaynî’ye ait olan bir görüşe göre “*Dünyâda dünyâlık için yapılan her şey kötülenmeye lâyıktır, âhireti*

²⁰ Mekki, I, 269/535 [III, 14].

²¹ Mekki, I, 268/532 [III, 9]. Tespit için ayrıca bk. Demirci, a.g.m., 115.

²² Gazâlî, *Minhâcü’l-âbidîn*, nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr, (Beyrut 1994), s. 32, 42.

²³ Gazâlî, *İhyâ’*, III, 276-277.

²⁴ Mekki, sözlük anlamına bağlı olarak “*dünyâ hayatın ta kendisidir*” der ve “*Şu ednânın (daha aşağı ve değersiz olanın, yani dünyânın) arazlarını (geçici nimetlerini) alıyorlar.*” [Âraf 7/169] âyetiyle bağlantı kurarak dünyâyı alçaklıkla niteler. bk. Mekki, I, 247/494-495 [II, 369]. Gazâlî de dünyâyı kalbin iki hâlimden ibâret görür ve dünyâ kavramına “*yakınlık*” anlamı çerçevesinde yaklaşır. Dünyâdan alınan ilim ve amelin ise âhiretin kazanılmasına yardım ettiğini; asıl dünyâ ile ilgili tehlikeli olan durumların âhirete hiçbir yararı olmayacak ve kısmen yararlı kısmen de zararlı olabilecek yeme-içme, giyim gibi hususlar olduğunu belirtir. Gazâlî, *İhyâ’*, III, 270-271; Orman, 82.

*aramak için yapılanlar ise dünyâ kapsamına dahil değildir.*²⁵ Gazâlî, yukarıdaki pasajda daha fazla ayrıntı vermekte, onun nazarında fazladan kullanılan helâller gibi, asgarî seviyede kullanılan eşyâ ve hatta âhiret için yapılan ameller, fiiller ve bilgiler de dünyâ kapsamına girebilmektedir. Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinde, en açık bir tarzda dünyâ tarifi içeren ifâdelerden biri, Yahyâ b. Muaz'ın şu sözüdür: “*Dünyâ süslenmiş bir gelin gibidir. Onu talep edenler, ondan kurtulamazlar.*”²⁶ Bu benzetmeyi, iki farklı algı düzeyi olarak görülen zâhidin zühdü ve ârifin marifeti arasındaki farkın açıklığa kavuşturulması izler. Tüm bu görüşler Mevlânâ tarafından şöyle özetlenmiştir: “*Dünyâ Allah'ı bilmemek, Allah'tan gafil olmaktır. Yoksa kumaş, para, kadın ve evlâd değildir.*”²⁷

Gazâlî, dünyâyı Allah'ın ve dostlarının düşmanı kabul etmiş, onu eleştiren hadislerden bir kısmını sıralayarak bunları açıklamayı denemiştir. Dünyâyâ bağlanılmaması gereğinin gerekçesi olarak da onun geçiciliğini göstermiştir. Ancak o, daha çok dünyânın ve dünyâlığın kötülüğünü zikretmeyi tercih etmekle meşhur olan Vehb b. Mühebbih'in, nispeten mütedil görünen şu sözünü nakletmekle, dünyânın bizâtihi kendisinin kötü görülmesinin doğru olmadığına da işârette bulunmuştur: “*Bazı kitaplarda okuduğuma göre dünyâ akıllı kişilerin ganîmeti, câhillerin ise gafletidir. Bunlar, dünyâdan ayrılınca kadar dünyânın ne olduğunu anlayamazlar.*”²⁸ Böyle bir sözün ele alınması, dünyânın bizâtihi kötü olduğu düşüncesi yerine, insanın dünyâ karşısındaki donanım eksikliğine vurgu yapacak bir kapı aralama arzusunun kaynağın gözükmemektedir.

Ancak, dünyâyâ bağlanmayı *âfet* olarak gören bu yaklaşım tarzı yanında, dünyânın bir *ihtiyaç*, dünyâ için çalışmanın farz olduğu gerçeği de sûfiler tarafından hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Eserinde dünyâ kavramına belli bir tarife yer vermeyen Kelâbâzî, sûfilerin çalışıp kazanma

²⁵ Mekki, I, 267/531-532 [II, 428-429].

²⁶ Kuşeyrî, 62 [257].

²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîf Tercümesi*, nşr. Âmil Çelebioğlu, I-VI, (İstanbul 1967) c. I, s. 40 (1024. beyit) [*Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, (İstanbul 2004), c. I, s. 83 (983. beyit)]. Tehânevî, dünyânın para olarak kabul edildiği anlayışlar bulunduğu gibi yeme-içme, elbise ve barınma ihtiyaçlarının da dünyâ olarak tarif edilebildiğini, sonuçta nefsin hazları olduğunu ifâde eder ve dünyânın kişiyi âhiretten alıkoyan her şey olduğunu tespitini aktarır. bk. I, 799.

²⁸ Gazâlî, *İhya'*, III, 248-255. Hadisler arasında, dünyânın mü'minin hapishanesi, kâfirin cenneti olduğu [Müslim, Zühd, 53]; dünyânın mel'un olduğu [Tirmizî, Zühd, 14; İbn Mâce, Zühd, 3] gibi vurgular içeren hadisler başta gelir. Eserdeki ilgili diğer rivâyetler için bk. bilhassa *a.g.e.*, III, 258, 264 vd..

hakkındaki görüşlerini dile getirme ihtiyacı duymuş, böylelikle bu konudaki yanlış anlaşılmaları gidermeyi hedeflemiş gözükmektedir. Kelâbâzî, bu konuda Cüneyd'in, çalışmanın da Allah'a yaklaştıran bir amel olarak ele alınması gerektiği görüşünü örnek vermektedir²⁹. Bu da sūfilerin, dünyâ için çalışıp kazanmayı mekruh saymak şöyle dursun, gerekli gördüklerini, ancak bu gerekliliğin, alışılmıştan farklı güdülerle yerine getirilmesi gerektiğine dikkat çektiğini göstermektedir. Çalışıp kazanmanın hedefi, diğer insanların ihtiyaçlarını karşılamak, bu yolla dünyâ konusundaki açgözlülüğün ortadan kaldırılmasını sağlamaktır. Hedef iç dünyâdır, ancak bu iç dünyâ sūfinin kendi iç dünyâsıyla sınırlı kalmamakta, diğer insanlara yapılan yardımın da toplumdaki aç gözlülüğü gidereceği fikrini içinde taşımaktadır. Şu halde cümle, dikkat çekici ve değer içeren bir sosyal perspektifi de içermektedir: Çalışıp kazanmanın hedefi *ben* değil, toplum olmalıdır. Hikmet-i teşriyye açısından zekâtın açıklaması sadedinde ele alınabilecek bu tür yaklaşımlar, tasavvufta tüm kazancı içine alacak kadar genişletilmiş gözükmektedir³⁰.

Kelâbâzî tarafından nakledilen Sehl-i Tüsterî'nin *tevekkül* merkezli ifâdesinin ikinci kısmı da bunu göstermektedir. Schimmel'in de belirttiği gibi Sehl'in bu sözü, çalışma ile tevekkülü sentezlemeye çalışan bir zühd anlayışını yansıtmaktadır³¹. Tüsterî'nin sözünden önce gelen, tevekkül ve güvenin sağlamlığı halinde kazançtan uzak durma meselesini

²⁹ Kelâbâzî, 56-57 [124-125]. Burada sūfilerin bu konuda icmâ olduğunu söyler.

³⁰ Bu yaklaşımdan hareketle, gerek zâhidlerin ve gerekse sūfilerin, yöneticilere zâhid olmalarını tavsiye ettikleri bilinmekle beraber, bu tavsiyenin hiçbir zaman -komünizm benzeri- sistematik bir devletleştirmeyi hedeflemediği söylenebilir. Fütüvvet hareketinin Anadolu'da yaygınlaşmış biçimi olan *Ahî* tecrübesi bunu gösterir. Tamamıyla -gayri resmî anlamında- "*sivil*" bir örgütlenmenin mensupları olan Ahîler, kendileri için gelir musluklarını alabildiğine kısımlarına rağmen, bu gelirleri devlette toplamayı düşünmemişler, kendi tercihlerini başka insanlara dayatma hatasına düşmeden misafirlere ve diğer insanlara gönüllü olarak harcamayı tercih etmişlerdir. Bu tercih, onların siyasi gücünü kırmamış, bilakis daha güçlü hale gelmelerini sağlamıştır. Üstelik XV. yüzyıl sonlarından itibaren Ahî birliklerindeki sosyo-ekonomik unsurların, diğer fonksiyonları geride bıraktığı ifade edilerek, lonca benzeri kuruluşların ilk olarak bu dönemdeki Ahî birliklerinde görüldüğü de belirtilir. bk. Ülgener, *İktisâdî Çözülme*, 33-35; Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahî Birlikleri*, (İstanbul 1992), s. 125. Şeyh Bedreddin'in malların paylaşımı noktasında komünizm benzeri bir sistem önerdiği ifade edilmekteyse de, bu konuda tarihî bir veriye rastlanmamıştır. bk. Müfid Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", *Tezkire*, sy. 7-8, (1994), ss. 57-101, s. 97-98.

³¹ Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergün Kocabıyık, (İstanbul 2001), s. 68-69.

ise, Tüsterî'nin sözüne bakıldığında, çalışmaktan uzaklaşmak anlamında ele almak uygun görünmemektedir. Çünkü bu durumda Kelâbâzî'nin, kendi görüşünü Tüsterî'nin sözüyle çürütmüş olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu hususu fütüvvet yaklaşımının bir görünümü olarak ele almak mümkündür. Buna göre, çalışıp kazanmanın amacı şahsî kazanç peşinde koşmak değil, topluma yararlı olmaktır. Böyle bir hedef konulması, toplumda kendinden başkasını düşünmeyecek kadar kendi çıkarı peşinde koşmaya yol açacak ben-merkezci ve “*kapitalist*” eğilimlerin ortaya çıkması ve yaygınlaşmasını engellemeye yönelik bir emniyeti sağlama çabası olarak görülebilir. Çünkü aşağıda görüleceği gibi, gerek âyet ve hadislerdeki ifâdelerden ve gerekse sûfilerin söz ve uygulamalarından, insan benliğinin maddeye ve dünyâyâ kolayca kapılabilecek bir yapıda olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Kuşeyrî'nin *zühd* başlığı altında ele aldığı dünyâ kazancı için çalışma konusu içerisinde, ilk bakışta dünyâ kazancı ve malını reddetmeyi teşvik ettiği düşünülebilecek ifadelerle rastlanmakla beraber, insanları dünyâ ticaretinden alıkoyacak açık ifadeler yer almamaktadır. Ele aldığı rivâyetlerinin ana eksenini “*haramdan zühdün farz, helâlden zühdün ise fazilet*” olduğu düşüncesi oluşturmaktadır³². Yasaklanmış olan her şeyden kaçınmak bütün müslümanların görevi, yasaklanmamış olan dünyâ malından uzak durmak ise tasavvuf yolunu tutan kişilere mahsus bir tercih olarak göze çarpmaktadır. Bu uzak duruş ise haramlardan farklı olarak yalnızca algı ve bilinç düzeyinde bir uzak durmayı ifade etmektedir³³. Kelâbâzî'den ayrıldığı bir yön itibarıyla Kuşeyrî, *zühd* başlığı altında ağırlıklı olarak dünyâ malı karşısındaki kayıtsızlık tutumuna vurgu yapmayı, sosyal boyutu ise *fütüvvet* ve *isâr* gibi başka bölümlerde ele almayı tercih etmiştir. Kuşeyrî'nin eserinde görülen bu yaklaşıma, diğer klasiklerde de rastlanmaktadır. Bu tavır, dünyâ karşısındaki tavrın, her durumda yeni bir şekil alması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dünyâ karşısında *zühd* başlangıçta irâdî bir tavidir, daha sonra gayrı irâdî bir tavra dönüşür. Bu gayrı irâdî tavrın, *fütüvvet*, *isâr*, *fenâ* ve *bekâ* gibi konulardaki

³² Kuşeyrî, 60 [253]. Ebû Osman'ın *zühdü* “*dünyâyı terk etmek ve kimin eline geçerse geçsin aldurmamak*” şeklindeki tarifi dünyâ malına tepki içerdiği düşünülebilecek en çarpıcı ifadelerden biridir. *a.g.e.*, 61 [254].

³³ Ebû Osman'ın bir önceki dipnotta yer alan ifadesi de, dilimizde zaman zaman kullanılan bir algı, bilinç ve tutum biçimini hatırlatmaktadır: “*Dünyâ gözümde değil!*” “*Dünyâda yanacak bir hasırım yok!*” Tasavvuftaki algı düzeyinin, günlük dilde kullanılan bu düzeyden farklı olduğu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

görünümleri ise daha ileri seviyedeki durumları ortaya koymaktadır.

Bilhassa Gazâlî, insanın dünyâ karşısındaki ihtiyaç ve tavrını çok sistematik bir tarzda ve “*antropolojik*” temele dayalı olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Onun, ticaretten başka, ticarete temel teşkil eden ve tarım, hayvancılık, avcılık, dokumacılık ve inşaatçılıktan ibâret olan meşhur beş sanatın, yeme-içme, giyim ve barınma gibi temel insânî ihtiyaçlardan kaynaklandığını ortaya koymasında bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. O bu konuda, terzilik, sıvacılık gibi sanatları zühde aykırı meslekler olarak niteleyen “*üstadî*” Mekki’den daha farklı bir yol tutmuş, daha tarafsız davranmayı tercih etmiştir³⁴. Gazâlî böylelikle insanın maddî ihtiyaçlarını, maddî varlığının korunmasını ve sürdürülmesini sağlayan bu temel unsurlarla sınırlı görmektedir. Gazâlî, mal ve mülkü kötüleremeyi gerektiren hususları sıraladıktan sonra, ona olan ihtiyacı da ortaya koymuş, malın hem iyi, hem de kötü tarafları bulunduğunu açıkça ifâde etmiş, bunun sonucunda da mal konusundaki kötülereme ve övgünün arasını bulma girişiminde bulunmuştur. Bunun ardından da hırs ve açgözlülüğün kötülüğüyle, kanâatin bunlar karşısındaki üstünlüğünü ele almış, bunları yaparken de rivâyetleri konuşurmaya gayret etmiştir³⁵. Demek ki Gazâlî, kitabın ilgili bölümünde, bölüm girişinde görünenin aksine, konuyu tek taraflı olarak ele almamış, gerçekçi bir tarzda hem olumlu, hem de olumsuz yönlerine temas etmeyi gerekli görmüştür.

Benzer bir tarzda İbn Arabî’nin *Fütühât*’ında da belli bir başlık açılmamış olan dünyâ kavramı iki bakımdan ele alınmıştır: Yaratılış mertebelerinin alt katmanlarından biri olarak ele alındığı birinci yaklaşıma göre en son mertebede yer alan insan-ı kâmile yakın olması bakımından dünyâ aşağı derecede, ancak bir yandan da üstündür. Merâtib-i vücûd silsilesine bakıldığında dünyâ ya da merâtib-i vücûd diliyle “*mülk ve şehâdet âlemi*”, İlâhî Hazret’in hiçbir taayyününün bulunmadığı mutlak vahdet alanı olan *Ahadiyyet* mertebesine en uzak noktadadır, ama insan-ı kâmilin cismen tezâhür ettiği mekân olması bakımından, dolayısıyla insan-ı kâmil mertebesiyle yakınlığı bakımından yükseliş basamaklarının da ilkidir. İbn Arabî, dünyâyı istemenin bazı durumlarda kötü, bazı durumlarda iyi olabileceğini söylemiş³⁶, ayrıca dünyâ

³⁴ krş. Mekki, I, 260/519 [II, 407 vd.]; Gazâlî, *a.g.e.*, III, 278-280.

³⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 285-297.

³⁶ Buna karşılık ilim talebinin her hâlükârda iyi, arzu edilir ve övgüye değer (*mahmûd*) olduğunu söylemiştir. Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-*

kavramının önemli bir boyutunu teşkil eden *mal* kavramının, temel insânî niteliklerden biri olan *meyl* olgusuyla ilişkisine temas etmiştir³⁷. Ayrıca başka sûfilerce ele alınmış, dünyâ hayâtının uyku olduğu konusunu ayrıntılı olarak işlemiştir. Kalbleri Yûnus Peygamber^{as} kalbi üzere olan muhâsebe ehlerinden bir gruba göre dünyânın bir köprü ya da set (*cisr*) olduğunu da söylemektedir³⁸. Bu yaklaşım da, insanı esir alma tehlikesi bulunsa bile maddenin, yani dünyânın manevî yükseliş basamaklarının ilki olduğu kabulüne işaret etmektedir.

Şu halde tasavvufun temel klasiklerini kaleme alan sûfilerin kötülediği şeyin, doğrudan doğruya dünyânın kendisi olmadığını söylemekte bir güçlük yoktur. Nitekim, dünyâ kavramının coğrafî değil, ahlâkî nitelik taşıyan bir kavram olduğu daha önce de ifâde edilmişti. Yani tasavvuftaki dünyâ kavramını, bugün anlaşılan dünyâ tanımlarından ayıran şey, değer perspektifli bakıştır. Buna göre kötü olan dünyânın bizâtihi kendisi değil, kişideki dünyâ algısı, dünyânın insan için ifade ettiği anlamdır. Başka bir deyimle, insanın şuur/bilinç âleminde işgal ettiği yerdir³⁹.

Emevî dünyâ görüşünün karşısındaki Hasan Basrî ile Abbâsî dönemindeki dünyâ görüşüne eleştiriler getiren ve Basrî geleneğinin uzak bir temsilcisi olan Muhâsibî'nin dünyâ karşısındaki yaklaşımları birbirine benzemekte, Basrî'de biraz daha belirsiz olarak görülse de, her ikisi de dünyâdan çok ona bağlılığa sebep olan *hevâ* ve *tamaha* vurgu yapmaktadır. Hasan Basrî'nin "*kalbe nüfûz eden hastalık*" olarak nitelendirdiği *hevâ*, bazı sûfiler tarafından nefsin özü, bazılarınca da sıfatı olarak nitelenmektedir⁴⁰. Bu nitelene farkı konunun ana

melekiyye, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlı, I-IV, (Beyrut 1997), II, s. 192/nşr. Osman Yahyâ, I-XIV, Beyrut 1405/1985-1412/1992, XIV, s. 119. *Fütûhât*'ın hem Mer'aşlı, hem de Yahyâ neşrinden kaynak vermekte birlikte, Yahyâ neşrinin tamamlanamamış olması yüzünden, Mer'aşlı neşri ikinci cildinin 259. sayfasından sonrasıyla, üç ve dördüncü ciltlerde yer alan sayfa numaraları Yahyâ neşrinden gösterilememiştir.

³⁷ İbn Arabî, *a.g.e.*, I, 706/VIII, 450. Pasaj şöyledir: "**Mâl**, nefislerin ona **meyledip sürüklenmelerinden dolayı 'mâl'olarak isimlendirilmiştir. Nefislerin bu meylî de ancak, Allah'ın kendilerini mala muhtaç kılmış bulunmasından dolayı mümkün olmaktadır. İnsanın yaratılışı ihtiyaçla yoğrulmuştur, çünkü o Zât'a muhtaçtır, bu durumdan ayrılması mümkün olmayan tabiatı gereği ona meyletmiştir. Mal konusundaki zühhd, hakikatte meyl olmadığı halde var olsaydı, o zaman âhiret konusundaki zühhd, makam olarak dünyâ hakkındaki zühdden daha mükemmel olurdu, oysa durum böyle değildir.**"

³⁸ Sırasıyla bk. İbn Arabî, I, 269, 275/III, 285-286, 307-308.

³⁹ Bu noktaya, bir bildiride de temas edilmiştir. bk. Kara, a.g.m., 158.

⁴⁰ bk. Hasan Basrî, *Zühhd*, nşr. Muhammed Abdürrahîm Muhammed, Kahire ts. (Dâru'l-Hadis), s. 107; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-zühhd*, haz. Mehmed

eksenini değiştirmemekte, yapısı gereği insanın böyle bir düşkünlüğe yatkınlığını vurgulamaktadır.

Genellikle hevâya muhâlefet etmenin gerekliliği üzerinde müttefik olan sûfilerin ortak görüşlerinden biri de bu tür eğilimlerin âhirete yönlendirilmesi gerektiği düşüncesidir⁴¹. Sûfiler, insanın (nefsin) başı boş bırakılırsa mutlaka dünyâya yönelebilecek yapıda ve sürekli kontrol isteyen zayıf niteliklere sahip bir varlık olduğunu çokça vurgulamışlardır. Bu eğilimden hareketle Gazâlî de, tipik bir “*antropolojik*” yaklaşım içerisinde insan varlığındaki temel eğilim ve güçlerin tanımıyla işe başlamaktadır. Buna göre, insana ait iki temel duygu olan yararlı ve hayatın sürdürülmesine yönelik temel ihtiyaçları elde etmeyi sağlayan arzu (*şehvet*) ile zararlı ve hayatı tehlikeye sokacak şeylerden kaçınmayı sağlayan öfkenin (*gazab*) ayırd edilebilmesi, önce bilgi, daha sonra da bu bilgi doğrultusunda eyleme geçmeyi sağlayacak güç ve araçlarla mümkündür⁴². Gazâlî, akıllı insandaki şehvetin, hayvanlardakinden farklı bir tarzda ortaya çıkması, sonu gelmez bir tamaha dönüşmemesi gerektiğini ifade etmektedir⁴³. Üstelik hem Gazâlî, hem de İbn Arabî, genel sûfî eğilimine uygun bir tarzda, insanın bu arzularının tatmininin ilâhî kudretin etkisiyle tabii olarak gerçekleştiğini ifâde etmektedirler⁴⁴.

İnsanda bulunan kolayca maddeye kapılma noktasındaki bu tabiiilik ya da zaaf, sûfilerin dünyâ karşısındaki tavrının şiddetini ve dünyânın iyi yönlerine vurgu yapmalarını kısmen açıklamaktadır. Dünyâ hayatının değersizliğine dair pek çok âyet bulunması yanında, dünyâ hayatına dalmayı teşvik eden tek bir âyet bile yer almaması da bu durumla ilgili görülmektedir⁴⁵. Kur’ân’daki bu yaklaşımın, sadece tarihsel bir

Emin İhsanoğlu, I-II, (İstanbul 1993), II, s. 375. Muhâsibî nefsin temeli, Hücvirî ise sıfatı olarak görür. krş. Muhâsibî, 231; Hücvirî, 238-239 [312], 249 [321]. Bu kavram, Fromm’un hazza ulaşma ve bütün özel ihtiyaçların tatmini noktasında ele aldığı radikal hedonizmin temelindeki ilkeye benzemektedir. Nitekim tasavvufta *hevâ* kavramı bencilliğin kaynağı olduğu gibi, Fromm’un adını vermediği bu ilke de insandaki bencillik ve açgözlülüğü beslemektedir. bk. Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, trc. Aydın Arıtan, (İstanbul 1991), s. 19-20.

⁴¹ krş. Hasan Basrî, *Zühd*, 44; Muhâsibî, *Âdâb*, 38.

⁴² Gazâlî, *İhyâ’*, III, 8.

⁴³ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 13; Orman, 71-72.

⁴⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 58; İbn Arabî, II, 189/XIV, 88.

⁴⁵ Âyetlerdeki bu yapılanmanın insan ruh dünyâsına daha uygun olduğu tespiti için bk. Kara, a.g.m., 158. Mâlik b. Nebî, eşyanın tabiatında kendisine kolay gelene meyletmek bulunduğundan hareketle “*Biz insana iki tepe gösterdik. Ama o, sarp yokuşa atılamadı*” [Beled 90/11-12] âyetini referans alır. Mâlik b. Nebî, *Ekonomi Dünyasında Müslüman*, (İstanbul 1976), s. 116-117. Konunun, o dönem Arap toplumunun dünyâ algısını

açıdan ele alınmasının yetersiz olduğu, tarihsel yönden başka insan felsefesi açısından da ele alınmasının daha kapsayıcı sonuçlar getireceği kanaatindeyiz. Nitekim Gazâlî de riyâzetin bu sevgiyi ortadan kaldırmaya değil, disipline etmeye yönelik bir faaliyet olduğunu ifade etmektedir. Gazâlî bir yandan dünyâyâ bağlılığın, insan tabiatından gelen doğal bir eğilim olduğunu ve belli yollarla frenlenmesi gerektiğini ifade ederken, diğer yandan insanoğlunun dünyâyı imâr etmesini sağlayan hususun da esasen bu olduğunu ve insanın âhiret konusunda gaflete düşmesinin, dünyânın imârı için gereklilik arz ettiğini de vurgulamıştır⁴⁶. Bu durumda Gazâlî, sanıldığı gibi, dünyâyâ karşı âhireti tercih etme şeklinde açıklanabilecek bir yaklaşımdan ziyade, insanın kolayca kapılabileceği dünyâ karşısında uyanık olması uyarısında bulunmuş, aynı zamanda bu durumun son derece doğal, hatta yeryüzünün imarına katkı sağlayan bir gerçeklik olduğunu ifade etmiştir⁴⁷.

İbn Arabî de, Gazâlî'nin yaklaşımına paralel bir tarzda *şehveti* ikiye ayırmış ve tâbî olunması yasak olan *şehvetin arzî şehvet* olduğunu söylemiştir. O, dünyânın fitne olduğu konusundaki âyeti [Tegâbün 64/15] ele alırken, fitne kavramını bir kötülük olarak değil, bir ayırd edicilik ölçütü olarak açıklamayı tercih etmiştir. Bu ayırd ediciliğin ortaya çıkmasında karşılaşılan temel insânî dürtü olarak *şehveti* ise nefsin bir âleti olarak ele almış, nefsin arzu ettiği herhangi bir şeyi yücelterek o konuda hataya düştüğünü ifade etmiştir. Buna göre *şehvet*, arzu ettiği şeyden lezzet alma isteği (*irâdetü'l-iltizâz*) olarak karşımıza çıkmaktadır⁴⁸.

hedefleyen kısmen tarihsel bir boyutta ele alınması örneği için bk. Ömer Faruk Yavuz, a.g.m., 179-180.

⁴⁶ Gazâlî, *İhyâ'*, III, 277, V, 198; Orman, s. 79-80.

⁴⁷ Gazâlî'nin, ilk bakışta parçalanmış bir hayat anlayışı ortaya koyduğunu ihsâs ettiren bir yaklaşım için bk. Yavuz, a.g.m., 184-185. Hatta, bu sayfaların devamında, tefsirinden alınan bir pasaj çerçevesinde Kuşeyrî için de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Ancak yazar ileriki sayfalarda görüşünü şöyle tasrih/tashihi etmektedir: "*Kanâatimizce, Mâtürîdî'nin ve Gazâlî'nin sonraki yaklaşımlarında görüldüğü gibi, onların çoğunun kasti, tıpkı Kur'ân ve hadislerdeki vurgularda olduğu gibi dünyâyâ aşırı bir meyil göstererek, âhireti unutup sorumluluk bilincinin kaybedilmesini engellemektir.*" Yavuz, a.g.m., 186-187. Ayrıca yazarın, bu eserlerin tarihi arka planını bilmeden okuyan zihinlerde oluşması muhtemel kafa karışıklığı ve bu durumun gerilemeyle ilişkisi konusundaki görüşü dikkate değer gözükmektedir.

⁴⁸ İbn Arabî, II, 185-189/XIV, 58-82. İbn Arabî'nin fitneyi tetkik, inceleme, test gibi anlamlara gelen "*ihtibâr*" kavramıyla açıklaması (II, 185/XIV, 58-59), dünyânın insan teklerinin bilinçleri üzerindeki ayırt edici rolünü gösterir. *Şehvet-i arzî* ya da *şehvet-i tabiîden* farklı olan ve *şehvet-i zâtiye* adını taşıyan ve taatlarla ilgili olan diğer *şehvet* ise tâbî olunması gereken *şehvettir*. bk. II, 187/XIV, 73-74. *Şehvetin* lezzet alma isteği oluşu

Geylânî'nin, Muhâsibî'nin tamahla nefis arasında gördüğü ilişkiyi hatırlatacak tarzda tamahı gaflet temeline dayandırması, yine nefsin özellikleriyle alâkalıdır⁴⁹. İnsanın dış dünyâyâ bağlanmasının içindeki temel dürtülerin doğal sonucu olduğunu gösteren bu yaklaşımlar göstermektedir ki, sûfilere zâhidlerin bir kısmından ayıran temel hedef, dünyâyı kötülemek ve ondan kaçmak değil, dünyâyâ bağlanmaya sebep olan bu iç güçleri kontrol altına almaktır. Sûfilerin açgözlülükle ilgili açıklamaları, günümüzde insanın ihtiyaçlarını ihtiyaç dışı olan şeylerden ayıramaması durumuna getirilen eleştiriler ve bu eleştirilen durumlara çözüm olarak beraber okunduğunda daha anlamlı hale gelmektedir⁵⁰.

Tasavvufî düşüncenin bu boyutu, iktisat tarihçisi Ülgener tarafından da “*tasavvufu tasavvuf yapan çizgiler*” olarak nitelenmiş ve İslâm'ın temel kaynaklarıyla sıkı ilgisi bağlamında ele alınmıştır⁵¹. Merhum Ülgener, bu ifadeleriyle konuya tasavvufta dünyâ kavramının ahlâkî bir kavram olduğundan hareketle yaklaşmış ve sûfilerin dünyâyı insanın algı ve bilinci doğrultusunda ele aldığını kabul etmiş gözükmektedir. Bu tür yaklaşımlar, modern psikolojide yeni arayışlara yönelen çevrelerin de dikkatini çekmiştir⁵².

görüşüne Mevlânâ'da da rastlanır. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 32, 144, 148 [I, 50, 238].

⁴⁹ Geylânî bununla kalmaz, içteki bu etkinin dışa yansımalarını da gösterir. Geylânî, *Gunye*, II, 199; Geylânî, *Fütûh*, 29 [40]. Bu görüşlerin topluca ele alınması için bk. Dilâver Gürer, *Abdülkadir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul 1999), s. 196 vd.

⁵⁰ bk. Ivan Illich, *Tüketim Köleliği*, trc. Mesut Karahasan, (İstanbul 1990), s. 60. Erich Fromm, ihtiyaçlarına hâkim olamama şeklinde ortaya çıkan davranış kalıplarına “*yabancılaşmış aktivite*” der. Fromm, s. 133-134. Fromm, bu tür eylemler sonucunda kişiliğin eylemleri değil, eylemlerin kişiliği belirlediğini, bu durumun da kişiyi anlamsızlık ve hiçlik duygusuna götürdüğünü söyler. s. 50-51. Modern çağda kültürlere yerleşen servet düşkünlüğünün yeni bir yoksulluk türü ortaya çıkardığı, gerçekte ihtiyaç olmayan şeylerin sanal olarak ihtiyaç diye algılandığı ifade edilir. bk. Illich, 32. Modern çağın hastalığı olarak görülen bu tutum, tasavvuf kitaplarında rastlanan ve “*doymazlık, doyumsuzluk*” anlamına gelen *şereh* kavramını hatırlatmaktadır. Kelimenin anlamı için bk. İbn Manzûr, VII, 103.

⁵¹ Ülgener şöyle der: “*Madde ve eşyâ olarak mutlaka uzağında durulması gereken bir nesne değil; ancak gurur, kibir, azamet tarafı ile kulu Tanrı'dan uzaklaştırdığı ölçüde red ve inkârı gereken bir varlık. 'Dünyâ' kısacası, dışta değil, içte (ilgi ve alâka tarafında)dır.*” Ülgener, a.g.e., 76.

⁵² “*...Zen ve tasavvuf geleneklerinde ise vurgu, gündelik yaşamdaki yasaklamalardan, bağlanmayı teşvik eden psikolojik durumlar üzerinde yoğunlaşır. Hem Zen, hem de tasavvuf gelenekleri, tıpkı kendinin bilincine varma araştırmalarında olduğu gibi insanın bağlanmadığı sürece her istediğini yapabileceğini vurgularlar.*” Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, trc. Erol Göka-Feray Işık, (İstanbul 1990), s. 161, 162.

Dünyâya biçilen değerın niteliği, zâhidlerle sũfileri ayıran noktalardan biridir. Ancak sũfilere öncelik eden zâhidlerden bir kısmı da diğerlerinden ayrı bir profil ortaya koymuşlardır. Sũfi düşünce nazarında bu husus, soyut olarak dünyânın niteliği üzerinde yürütölen bir tartışma olmaktan çok, dünyânın *ben* tarafından algılanışı ve dünyâ karşısındaki tavırlar noktasından ele alınmıştır. Bu durum da, konunun insan algısını belirlediği ifade edilen *nefis* ve *kalp* gibi anahtar terimler çevresinde ele alınmasını gerektirmiştir. Çünkü dünyâ karşısındaki tavır bu algılara göre farklılık göstermektedir. Şu halde sũfilerin dünyâ algısını ortaya koymayı sağlayacak olan soru, dünyâ karşısındaki algı tiplerinin neler olduğu noktasında düğömlenmektedir.

2. Klasiklerde Dünyâya Karşı Tavırların Tasnifi

Sũfi idrâki, dünyâ karşısındaki tavırları belli bilinç türleri içerisinde açıklama eğilimindedir. Bu bilinç türlerinin yapısı temelde varlık, insan ve hayata bakış tarzlarıyla ilgilidir. Dünyâ hayatı ve âhiret hayatı olarak karşımızda duran iki kavramın temelinde yer alan *hayat* kavramı çerçevesinde, zaman ve mekân karşısındaki mesafe bu konuda belirleyici bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Tasavvuftaki *zâhid-ârif ayrımı* bu küllî kavrayıştaki iki farklı boyuta işaret etmektedir. Bu tanımlamalara bakıldığında, ârifin dünyâ karşısında kayıtsız bir bilinç türüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Gazâlî ve İbn Arabî'nin açık ifadeleri ışığında, zâhidlerin kayıtsız kalamadıkları bir nesneye karşı tavır aldıkları da kabul edilebilir⁵³. Afîfi de böyle bir ayrıma başvuran eğilimlere dikkat çekerken, tasavvufî terbiyenin *zühd* ve *marifet* diye özetlenebilecek iki yönüne işaret etmiştir⁵⁴.

İbn Arabî gibi “*ârif olmayan zâhid*” şeklindeki formülasyonlara giden sũfilerin varlığı, zühd olgusunun birden fazla şekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun ilk örneklerinden birini veren Serrâc, zâhidleri üçe ayırmaktadır. İlk tabaka mübtediler olup, Cüneyd'in zühd tarifi olan “*eli mal-mülkten, kalbi tamahtan boşaltma*” aşamasındadırlar. İkinci tabakanın zühdü, “*mütehakkıkların zühdü*” olarak adlandırılmakta ve Ruveym'in “*nefsin, dünyâ ile alâkalı bütün hazlarını terketmek*” şeklindeki tarifine uymaktadır. Bu iki tanımın birbiriyle ilişkisi açıktır. Üçüncü aşama ise Şiblî'nin zühd yaklaşımını gerçekleştirmiş olanlardır: “*Zühd gaflettir. Çünkü dünyâ hiçbir şey değildir. Hiçbir şey olmayan bir şey*

⁵³ Ayrım için bk. Kuşeyri, 61 [254-256]; Geylânî, *Feth*, 142; Gazâlî, *İhya'*, IV, 266-267; İbn Arabî, II, 20-21, 376/XI, 351-353.

⁵⁴ Afîfi, 93-94.

hakkında zühd etmek de gaflettir.” Serrâc bu tabakayı “*yakîne erenler*” olarak nitelemiştir. “*Zühd fi’z-zühd*” terimiyle ilgili görünen bu durum, dünyânın farkında olmama hâlini ifade etmektedir⁵⁵. Bu formülasyonlardan birinde, dünyâyı terk eden, fakat dünyâyı kalbinden çıkarmayı gerçekleştirememiş olan kişi “*mütezehhid*”, dünyâyı kalbinden çıkarabilmiş olan kişi ise “*zâhid*” olarak adlandırılmaktadır⁵⁶. Zâhid kavramını kuru zâhidlikten ibâret olarak görmediği anlaşılan Mekkî de, Ebû Yezid Bistâmî’nin tanımını nakletmektedir: “*Zâhid, bir şeye sâhib olmayan kimse değildir. Zâhid, hiçbir şeyin kendisine sâhib olamadığı kimsedir.*”⁵⁷

Birinci durumda zâhid bu iki boyut arasında bir tercih yapmaktayken, ârif bu iki boyut arasında bir ayırım kalmadığı idrâkini temsil etmektedir. Tasavvuf ârif olma hedefine yönelik bir disiplin olmakla beraber, ikinci yaklaşım dikkate alındığında, bu ideale varmanın duraklarından birinin, tanımları farklı olsa bile, zühd olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf, hem zühdü, hem de zühdün hedefi olan irfân idealini birleştirmektedir.

Kuşeyrî, ilk dönemde haram ya da helâlden zühd konusunda düşülen ihtilaflara dikkat çekmiş, selef ile sûfilerin zühd konusundaki farklı görüşlerini ortaya koymuştur. Kuşeyrî’nin tespitine göre, sûfilerin zühd konusundaki görüşleri, bilinç düzeyinde olmak noktasında birleşmekle birlikte, aralarında muhaddislerin de bulunduğu ilk zâhidlerin görüşlerinden farklıdır⁵⁸. Şu durumda sûfilerin bir araç olarak gördükleri zühde yüklediği anlam, onu bir amaç olarak gören zâhidlerin anlayışından farklılıklar içermektedir. Mekkî ile Kuşeyrî zühde cimriliği birbirine karşıt görme, dolayısıyla zühde cömertliği bir sayma noktasında ortak bir tavır ortaya koymuşlardır⁵⁹. Bu da, tasavvuf düşüncesinde zühd konusunda sosyal boyutu önceleyen görüşlerin varlığına işaret etmektedir.

⁵⁵ Serrâc, *Luma’*, 73 [45-46].

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ’*, IV, 277; Geylânî, *Feth*, 106. *Luma’* ve *Fethu’r-Rabbânî*’de mü’minle ârif arasındaki farka da temas edilir. bk. Serrâc, 63 [38]; Geylânî, *Feth*, 142, 185.

⁵⁷ Mekkî, I, 269/534 [III, 12].

⁵⁸ “*Selef zühd husûsunda ihtilâf etmiştir. Süfyân Servî, Ahmed b. Hanbel, İsbâ b. Yunus gibi selef ulemâsı, dünyâ husûsunda zühd sâhibi olmanın kasr-ı emelden ibâret olduğu görüşündedirler. Bunların ortaya koyduğu fikirlerin, bizzat zühd değil, zühdün âmilleri ve zühdü gerektiren şeyler mânâsında anlaşılması gerekir.*” Kuşeyrî, 61 [255].

⁵⁹ Mekkî, I, 251/502 [II, 381-382]; Kuşeyrî, 61 [254]. Ancak Mekkî zühd-cömertlik ilişkisini ilk mertebe olarak sayarken, Kuşeyrî ileri mertebelerde gören Yahyâ b. Muâz’ın görüşüne yer verir.

Zühdü, *ilim*, *hâl* ve *amel* olarak üçe ayıran Gazâlî'nin zühd anlayışı, bilgi (*ilim*) bakımından dünyânın değersizliğini, eylem (*amel*) bakımından ibâdet ve her ne iş olursa olsun dünyâ için değil, âhiret için yapmayı, yani her işi ibâdet bilinci içerisinde yerine getirmeyi, ruh ya da bilinç durumu (*hâl*) bakımından kısmen *fakr* ve *fenâyı* içermektedir. O, gerçekte zühdü sâliklerin makamları arasında görmekte, dolayısıyla tasavvufî terim anlamı içerisindeki marifetin zühdden daha üstün olduğunu kabul etmektedir. Çünkü zühdün anlamı “*herhangi bir şeyden vazgeçip onun yerine daha hayırlı olan bir şeye dönmek*”tir. Bu da dünyâyâ karşılık, ibâdete yönelerek nefsin terbiye edilmesidir. Öte yandan, insanda bir şeye karşı istek (*rağbet*, *hubb*) olmalıdır ki, o şeye karşı zühd tavrı ortaya konması mümkün olabilsin ve bu tavrın sâhibi “*zâhid*” ismini almaya hak kazanabilsin⁶⁰. Bu da kişinin fakr ve fenâ konusunda henüz tam bir olgunluğa kavuşmamış olduğunu göstermektedir.

Şu durumda *mübtedî*, *mutavassıt* ve *müntehî* ya da aşağıda ele alınacağı şekliyle *avâm*, *havâss*, *ehass* üçlemesi dikey bir yükseliş boyutunu temsil ederken, *ilim*, *hâl*, *amel* üçlemesi ise insan teklerindeki birbirine bağlı yatay boyutu temsil etmektedir. Sûfiler, diğer boyutlar üzerinde de durmakla birlikte, yine aşağıda görüleceği gibi bu üç boyuttan daha çok *hâl* üzerinde durmuşlardır. Bunlardan dikey boyutu ortaya koyan yaklaşımlar üzerinde yoğunlaştığı zaman, sûfilerin dünyâ karşısındaki genel tavrını üç grupta toplayabilmenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır: Aralarındaki çizgiler bazı durumlarda belirsiz olmakla birlikte, sûfilerin dünyâyı bir *âfet* olarak, bir *nîmet ve ibret* olarak ve bir *âyet* olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Dünyânın âfet, nîmet ya da âyet olma durumunu belirleyen temel unsur da algı ve bilinçtir. Bir kişi için dünyânın âfet olması, onun için aynı zamanda nîmet olduğu gerçeğini değiştirmemekte, fakat dünyânın bu yönü, insan zihnindeki kesinliğini yitirmiş olmaktadır. Bu bilinçteki kişi için dünyâ nîmetten çok, sâhip olunması gereken bir varlık olma niteliğine bürünmektedir. Yani böyle bir kişinin bilincinde dünyânın Allah tarafından verilmiş bir nîmet olduğu gerçeği flulaşmış, sadece sözde kalmış bir gerçeklik görünümündedir. Öte yandan dünyânın bir *âyet* olduğu gerçeği de hiçbir durumda değişmemekte, ama başlangıçta algılanan ve farkında olunan bir husus olarak göze çarpmamaktadır.

Konuya tek kişinin bilinci açısından bakıldığında, herhangi bir kişi için bunlardan birinin daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Şöyle bir tasnif yapılabilir: Sûfilere göre,

⁶⁰ Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 266-267.

tasavvufta *avam* denilen algı biçimine sâhip kişiler için dünyânın âfet olma durumu ön plandadır. Bunun gibi, dünyânın nimet olma durumu *havass* için, âyet olma durumu ise âriflerin mensup olduğu grup olan *ehass* için ön plana geçer⁶¹. Dolayısıyla tasavvuftaki bu kavramlaştırmalar, insanların algı ve bilinç seviyelerini göstermektedir. Şu durumda bu yaklaşım ahlâkî bir kaygıdan hareket etmekte, sonraki aşamada ahlâkî anlayış bilgiyle, ileri aşamada ise bu iki anlayış varlık anlayışıyla birleşmektedir.

Sûfiler, dünyânın bu üç algı biçimini ele alırken, öncelikle kişinin hangi grupta olduğunu bilmesi gerektiği üzerinde dururlar. Buna göre kişinin, dünyâ karşısındaki bağlılığın kendisi için bir âfet olduğunu kendisinin bilmesi, anlaması ve fark etmesi gerekir. Bu bilgi de kavramsal bilgi (*ilm*) değil, bütünsel bilgi (*mârifet*) olmak durumundadır. Bu bilgi, insanın Yaratacı'yı, dünyâyı ve daha önemlisi kendisini tanımasını sağlayacaktır. Çünkü dünyâ kavramının kapsamı bağlamında belirtildiği gibi, her bir kişinin "*dünyâ*"sı, dünyâ olarak kişiyi etki altına alan âfetler ve bu âfetlerin ortadan kaldırılmasındaki ayrıntılı usûller birbirinden farklıdır. Ancak sûfiler bu noktada genel olarak Kitap ve Sünnet'i de içine alan *ilmin* devre dışı bırakılmasını doğru bulmamışlardır. Çünkü *ilim*, bu konuda sâlikin en büyük rehberidir. Şu halde kişi, önce farkında olmalı, daha sonra farkında olduğu durumu değiştirme eylemine yönelebilmek için kendisine yol gösterecek bilgiye sahip olmalı, bunu da eyleme yöneltecek irâde ve sonuçta eylem izlemelidir.

a. Âfet Olarak Dünyâ

Dünyâ konusunda şu ana kadar yapılan açıklamalar, ilk bakışta, genel kabul gören anlayışa uygun olarak sûfilerin eser ve pratiklerinde daha çok dünyânın *âfet* olması yönünün vurgulandığını düşündürmektedir. Dünyânın bir imtihan olarak tanınması ve tanımlanması da sûfilerin İslâm medeniyet temellerine bağlı ana kabullerinden biridir⁶². Burada anlam

⁶¹ Bu sıralamanın *mübtedî*, *mutavassıt* ve *müntehî* olarak yapılması da mümkündür. Ancak bu özelliklerden ilk ikisi, henüz mübtedî bile olmayan insanlık geneli için de geçerlidir. Dolayısıyla ilk tasnif daha yerinde gözükmektedir. Bu husus üzerinde yoğunlaşmak başka bir zemine geçmeyi gerektirir. Burada, sözü edilen kavramlarla beraber, *şeriat*, *tarikat*, *mârifet* ve *hakikat* gibi kavramların da bu açıdan yeniden ele alınmalarının faydalı olacağına işaret edilmesi yeterlidir, kanâatindeyiz. Bu çalışmada *avâm*, *havâss* ve *ehass* üçlemesi tercihe şâyân görülmüştür. Ayrım için bk. Serrâc, 413 [330], 424 [341]; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul 1996), s. 228-229 (*havâss* maddesi).

⁶² Örnek olarak bk. Muhâsibi, *Âdâb*, 54. İslâm'daki zühd eğilimlerinin temel kaynağının İslâm'ın temel kaynakları olduğu görüşü için bk. Reynold A.

kazanan soru dünyâya bağlanma şeklinde ortaya çıkan âfet olma durumuna karşı ortaya konan zühd tavrının, dünyânın tamamen dışlanmasını mutlaka gerektirmekte olup olmadığıdır. Bu soru da sûfilerin yukarıda belirtilen bilinç değişimi ihtiyacının fark edilmesi noktasında bilginin gerekliliği konusuna yeniden dönmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak bu bilgi (*mârifet*), seyrü sülûkun sonunda ulaşılan bütünsel bilgiyi değil, bir uyanış ve farkındalık durumunu ifade etmektedir. Farkına varılması gereken hususlar arasında *tamah* (açgözlülük), *hubb-i dünyâ* (dünyâ sevgisi) ve *tûl-i emel* (emelin uzunluğu ya da uzun emel) başta gelir. Bunların da *nefis* ve *kalp* denilen ve kişinin dış dünyâya anlam yükleyen iç dünyâsıyla sıkı sıkıya ilişkili olduğu görülmektedir. Sûfilerin, dünyânın âfet olması karşısındaki tedbir ve uygulamaları, *verâ*, *muhâsebe*, *mücâhede*, *zühd* ve *riyâzet* noktasında kendini göstermektedir.

Dünyânın neden âfet olarak görüldüğü konusunda sûfilerden bir kısmının cevabı, dünyânın olgunlaşmamış bilinçlerde kavga ve savaş sebebi olduğu şeklindedir⁶³. Muhâsibî ve Gazâlî’de görülen dünyâ sevgisinin kalpten silinmesi gerektiği anlayışı, tasavvufun *tasfiye* ve “*nefsin hazlarını terk etmek*” şeklinde tanımlaması, tasavvuf ve sûfi tanımlarında “*alâkaların kesilmesi*”ne vurgu yapılması ve daha pek çok örnek konunun iç dünyâ ile ilgisini göstermeye yeterlidir⁶⁴. Gerek şehvet ve gerekse hevâ hakkındaki bu yorumlar, insanın dış dünyâya bağlanmasının, içindeki temel dürtülerden ortaya çıktığını göstermektedir. Sûfilerin hedefi, dünyâyı kötölemek değil, dünyâya bağlanmaya sebep olan bu iç güçleri kontrol altına almaktır. Buna göre riyâzet, mücâhede ve zühd, asıl hedefe ulaşmak için uğranılması gereken ilk durak niteliği taşımaktadır. Bu mertebede takvâ, haramlardan

Nicholson, *İslâm Sûfileri*, trc. Yücel Belli-Murat Temelli, (İstanbul 2004), s. 7-22; *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, (İstanbul 2004), s. 49-54, 78-84; Afifi, 61-65.

⁶³ Gazâlî, *İhyâ*, III, 278-280. Gazâlî burada askerlik de dahil diğer bütün sanatları bu sanatlardan türeyen yan kollar olarak niteler. Gazâlî’ye göre bu meslek, sözü edilen sanatlar aracılığıyla ortaya konmuş ürünlerin paylaşımı noktasındaki çatışma ve savaşlar sebebiyle gereklidir. Günümüzde sâhip olma temeline dayalı ilişkilerin uzlaşmazlık ve kavga sebebi oluşu için bk. Fromm, 163.

⁶⁴ krş. Muhâsibî, *Âdâb*, 100, 102; Gazâlî, *Minhâc*, 32. Konuyla ilgili tasavvuf ve sûfi tarifleri için bk. Serrâc, 45 [24-25], 48 [27]; Kelâbâzî, 6 [55-56], 9 [57]; Kuşeyrî, 138, 139 [451]; Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *‘Avârifü’l-me‘ârif*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî, (Beyrut 1420/1999), s. 40 [Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları –Avârifü’l-Meârif Tercemesi-*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, (İstanbul 1990), s. 74].

sakinmak ve nefsi arzuların aksine hareket etmek olarak tanımlanmaktadır⁶⁵.

Tasavvufu *tasfiye* olarak tarif eden sūfilerin bu yaklaşımını değerlendirmek için, ekonomi-ahlāk ilişkisi üzerinde çalışmalarıyla tanınan Haydar Nakvî'nin şu görüşleri bir hareket noktası sağlayabilir: “İnsan meşrû ekonomik uğraşlarında özgürdür, ancak bu özgürlük insanın içinde çevresine karşı derin bir sorumluluk duygusu yaratılarak büyük ölçüde sınırlandırılmalıdır.”⁶⁶ Tasavvuf düşünce ve pratikleri, Nakvî'nin cümlesinin ilk kısmında ele alınan ekonomik özgürlük anlayışından çok, insanın çevresine karşı geliştirmesi gereken, cümlenin ikinci kısmında görülen sorumluluk duygusunu vurgulamaktadır. Tasavvuf düşüncesine, özgürlüğün bu derin bilince sâhip olduktan ve iç özgürlüğe kavuştuktan sonra anlam kazanacağı fikri hâkimdir. Bu çerçevede sūfilerin İslâmî temelden beslenen bir ekonomi anlayışına dayalı bir metod geliştirmiş oldukları söylenebilir⁶⁷. Bu noktada, bir iktisatçımızın, tasavvufu insana yaşama sevinci ve sonsuzluk duygusu aşıl原因an ekonomimizin en önemli kaynaklarından biri olarak gördüğü de hatırlanabilir⁶⁸. Dünyânın âfet olarak algılanmasına örnek olarak ortaya konan veriler, sūfiler arasında yaygın olan anlayışın, tasarruf ve dünyâdan yararlanmaya vurgu yapmadan ahlâkî boyutu derinlemesine yaşantı haline getirme gayreti olduğunu göstermektedir. Çünkü bu yön zaten tabii akışı içerisinde yürümektedir.

⁶⁵ Kelâbâzî, 70 [148]; Geylânî, *Gunye*, I, 143. Bazı tariflerde verâ ile takvâ tanımları birbiriyle iç içedir. Geylânî, *Gunye*, I, 143.

⁶⁶ N. Haydar Nakvî, *Ekonomi ve Ahlāk*, trc. İlhan Kutluer, (İstanbul 1985), s. 210. Benzer bir görüş için bk. Sezai Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, (İstanbul 1987), s. 38. Yazar bu tür tavırları ideal müslümanın değil, sıradan müslümanın tavrı olarak niteler.

⁶⁷ İslâm ekonomi modelinin tüketim üzerinde değil, ahlâkî bir temelden beslenen ve cimriliğe varmayan bir tasarruf üzerinde durduğu konusunda krş. Mâlik b. Nebî, *a.g.e.*, 115-122; Ömer Çapra, *İslâm'da İktisâdî Nizam*, trc. Hulusi Yavuz, (İstanbul 1977), s. 21-30, 82; Muhammed Necâtullah Sıddıkî, *İslâm Ekonomi Düşüncesi*, trc. Yaşar Kaplan, (İstanbul 1983), s. 35-36; Muhammed Abdülmennân, *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, trc. Ali Zengin, (İstanbul 1984), s. 54-56; a. mlf. *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, trc. Bahri Zengin-Tevfik Ömeroğlu, (İstanbul 1980), s. 151-152, 465-466, 504, 513.

⁶⁸ Debbâğoğlu, 36. Bir pasajda da şöyle deniyor: “Siyâsî ve iktisâdî çöküş devirlerinde bile İslâm eğer medeniyetini devam ettirmişse bu, eğitilmiş insan unsurundan dolayıdır. İslâm ahlâkını derinlemesine işlemeyi ve yaşamayı mevzû edinen tasavvuf bu eğitimi sağlamıştır. Başkalarını kendine tercih, merhamet, hörmet, hizmet, samimiyet ve alçakgönüllülük gibi ilkeler ahlâk eğitiminin esasını teşkil etmişlerdir.” *a.g.e.*, 44.

Dünyânın âfet olma durumundan kurtulmanın yolu, sûfiler tarafından *bilgi* ve *irâde* temeline dayandırılmıştır⁶⁹. Hatta Kuşeyri'nin, müridin ilk hâlinin irâde olduğu görüşü irâdeye yansımayan bilginin faydası olmayacağı şeklinde anlaşılabilir. Muhâsibî irâdeyi “*dünyâya*” ve “*âhirete yönelik irâde*” olarak ikiye, Gazâlî ise *hayvânî irâde*, *şehvet irâdesi* ve *maslahata yönelik irâde* olarak üçe ayırmakta; hayvânî irâde ve şehvet irâdesini, maslahat irâdesiyle karıştırmamak gerektiği uyarısında bulunmaktadır. İbn Arabî’de de benzer bir tasnife rastlanır⁷⁰. Gazâlî’nin “*maslahata yönelik irâde*”, İbn Arabî’nin “*hak irâdesi*” adını verdiği üçüncü tip irâde, Kuşeyri’nin nakillerine bakıldığında, dünyâya yönelik alışkanlıkların da dâhil olduğu insana hoş gelen fakat zararlı olan şeylerden uzak tutarken, hoş gelmeyen, fakat faydalı olan şeylere yönelmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla kelime anlamı itibariyle “*dilemek*” demek olan irâde, Gazâlî’ye göre nefsin değil, aklın dilemesi olduğu takdirde insanın inşâsını mümkün kılar. Gazâlî ve Geylânî tarafından, böyle bir irâdenin, insanı yeniden inşâ edecek şeylere yönlendirme niteliği taşıdığı ifade edilmiştir. Burada Gazâlî, eylemin tamamlanması için, bilgi ve irâdeden başka, eylemi gerçekleştirecek gücün de (*kudret*) bulunması gerektiğini ifade ederken, irâdeye bilgi ve eylemle sıkı sıkıya ilişkili bir rol biçmektedir. Bazı farklılıklarla sûfiler arasında bilgi, irâde, eylem arasındaki sıralı ilişki bu tür sınıflamalara dayanmaktadır⁷¹. Son tahlilde, Kuşeyri’nin tabirinden hareketle söylemek gerekirse, belli bir çabayı harekete geçiren bir güç olarak irâde, kişiyi dünyâ karşısında belli bir tavır almaya yönlendirir. Buna bağlı olarak dünyânın *âfet* olma niteliğinden çıkarılmasının birbirine bağlı ve irâdeye dayalı olan iki yolu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bedenî süreçlerin kısıtlanması, ikincisi ise en az bu aşama kadar önemli olan zihinsel süreçlerin disipline edilmesi aşamasıdır⁷².

Sûfilerin muhâsebe ve mücâhedelerini kolaylaştırmak üzere fizyolojik süreçlerin kısıtlanması *riyâzet* kavramıyla

⁶⁹ Bilgiyi ifade etmek için Muhâsibî *mârifet*, Gazâlî ise *ilim* kavramını tercih eder. Irâde konusunu krş. Muhâsibî, *Âdâb*, 105, 120; Kuşeyri, 101 [345]; Hücvîri, 470 [538-539]; Gazâlî, *İhyâ*, III, 9 vd., 90; Geylânî, *Fütûh*, 14 [23-24]; a. mlf., *Gunye*, II, 158; Sühreverdî, 36 [62]; İbn Arabî, II, 131/XIII, 234. Kuşeyri, şeyhlerin büyük çoğunluğunun irâdeyi, “*âdet üzere olunan şeyleri terk etmek*” olarak tanımladığını belirtir. Bunlar da genellikle insanın dünyâya bağlanmasına sebep olan kötü alışkanlıklardır. Kuşeyri, mürid kavramının irâde kökünden gelişine vurgu yaparken, müridin irâde sâhibi olup olmadığı konusundaki ihtilâfı da zikreder. Hücvîri ve Geylânî, ihtiyâr ve irâdeyi “*Allah’tan başka her şeyi terk ederek, O’nu tercih etmek*” olarak tanımlar.

⁷⁰ krş. Muhâsibî, *Âdâb*, 105; Gazâlî, *İhyâ*, III, 9; İbn Arabî, II, 131/XIII, 234.

⁷¹ Örnek için bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 120; Geylânî, *Gunye*, II, 158.

⁷² Tasnif için bk. Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, (Ankara 1993), s. 324.

açıklanmaktadır⁷³. Sûfiler, riyâzetin hedefi olarak, dünyânın âfet olduğu bilinç durumlarını ifade etmek için tercih ettiğimiz *avâm* kavramı içinde ele alınacak kişilerin ahlâkî arınmasını görmüşlerdir⁷⁴. Konuyu etraflıca ele alan Gazâlî, riyâzetin açlık, az uyku, az konuşma ve toplumda karşılaşılan sıkıntılara katlanma olarak sayılan dört yönü üzerinde durmuştur. Ona göre göz ve kulak yoluyla “*kalp*” denilen algı merkezine giden kanalların temizlenmesi, ancak halvet ve riyâzetle mümkün olabilir. Halvet, algıların oluşmasına yardımcı olan göz ve kulak gibi duyuları, kişideki dünyevî hazları tetikleyecek arzuların uzak tutulmasını sağlar⁷⁵. Sûfiler dünyâ veya dünyâ ile ilgili herhangi bir bağlanma ihtimâli karşısında yolculuk yapmayı da (*sefer*) bir eğitim metodu olarak benimsemişlerdir⁷⁶.

İbn Arabî ve Mevlânâ da, tasfiyeye yönelik *riyâzetin* kişiyi tamamen nefsin tabiatından çıkarmayacağını ifade etmişlerdir. Çünkü insana emredilen nefsin tabiatından çıkmak değil, bu tabiatın zararlı sonuçlarına karşı nefsin dizginlenmesidir. Bu yaklaşım, İbn Arabî'nin, zühdün ancak mülk içinde bulunan şeyle mümkün olabileceği görüşüyle örtüşmektedir⁷⁷. Bu iki

⁷³ *Riyâzet*, sözlükte “boşlama, boş hâle gelme”, tasavvufta ise “her şeyden yüz çevirme” anlamına gelen *tahallî* kavramıyla da yakın anlamdadır. bk. Serrâc, 440 [354], Hücürî, 472 [540]; İbn Arabî, II, 474.

⁷⁴ Herevî, 10; Gazâlî, *İhyâ'*, III, 81, 94; İbn Arabî, II, 472. Günümüzde de tüketim köleliğine yol açan sahip olma güdüsünden kurtulmanın yolu olarak ben tutkusundan ve her şeyi kendi benliğimiz ve çıkarlarımız açısından değerlendirmekten sıyrılmak gösterilir. bk. Fromm, 132.

⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ'*, III, 81; İbn Arabî, II, 148/XIII, 365-367. Açlığın tabiatı zayıflatmadaki rolü sûfilerin ortak kabulleri arasındadır. Gazâlî, *İhyâ'*, III, 94; İbn Arabî, II, 184/XIII, 638-639. Gazâlî nazarında riyâzetin ilk unsuru olan az yemek, kişiyi dünyâya bağlayan şehvetleri kaldırır, uykuyu azaltmak ise irâdeyi güçlendirir. Mekki ve Kuşeyri, açlığın bir hedef değil, insan iç dünyâsı, kişiliği, benliği, algı ve bilincini temizleyen bir araç olduğunu vurgularlar. Mekki, I, 94/200, 204 [I, 325-326, 333]; Kuşeyri, 73 [281]. Açlığın nasıl uygulanacağı, tasavvufta ittifak edilmiş bir konu değildir. Bu konudaki ileri giden uygulamalar için bk. Hücürî, 390 [468]. Kuşeyri'nin, yemeyi arzu etmemeyi, aç olduğu halde perhiz yapmaktan daha üstün sayan sûfilerin görüşlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Kuşeyri, 73 [282]. Zünnûn'a uzletin hangi durumda sağlam olduğu sorusuna verdiği cevap da bunu göstermektedir: “*Uzlette kendini güçlü bulduğun zaman.*” Kuşeyri, 56 [243]. Gazâlî buradaki pasajda, halvetin etkisini de şöyle anlatır: “*Halvetin hayat vermesinin faydası zihni meşgul eden şeyleri terketmek, kulak ve gözü iyi zabtedebilecek hâle getirmektir. Çünkü kulak ve göz, kalbin kanallarındandır. Kalb, his (duyu organları) nehirlerinden gelen kirlî, pisli, bulanık suların döküldüğü bir havuzdur. Riyâzetten maksad havuzun kendisi ortaya çıksın ve onda temiz su görülsün diye onu bu pis suların ve bunların oluşturduğu çamurdan temizlemektir.*”

⁷⁶ Örnek için bk. Kuşeyri, 203 [604].

⁷⁷ İbn Arabî, II, 472; Mevlânâ, III, 128 [III, 267]. Zühdün ancak mülk içinde bulunan şeyle mümkün olabileceği görüşü için bk. İbn Arabî, II, 174/XIII, 561.

ifâdeyi şöyle bağlamak mümkündür: Nasıl ahlâkî değişim ve gelişim insanın varlığına rengini veren *tabiat* içinde olup biten bir şey ise, zühd de insanın *mülkünde* bulunan bir şeyle ilgili olarak mümkün olabilmektedir. İbn Arabî'nin kullandığı terimlerle ifâde etmek gerekirse, bunlardan birincisi *enfûsi* (iç dünyâ ile ilgili) bir durumu göstermekte, ikincisi ise *enfûsteki* yapının *âfâkla* (dış dünyâ ile) ilişkisine işaret etmektedir. Bu yaklaşım, dünyânın *âyet* olarak anlaşılış biçiminin nüvesini oluşturmaktadır. Kanaatimizce mârifetle sonuçlanan zühd anlayışının temeli de bu bütünlükte aranmalıdır.

Riyâzet, tasavvufta tüm mekteplerin birinci derecede vurgu yaptığı bir uygulama değildir. Bu konuda *Sehliyye* gibi bazı mektepler fazlaca öne çıksa da, kimi sûfilerin zühde yönelirken, Sünnet'e aykırı hareket etmek kaygısıyla yeme içme ve evlenme gibi konularda dünyâdan soyutlanma uygulamasından kaçındıkları da bilinmektedir. Cüneyd'in çağdaşı olan Ruveyym gibi, zâhiren dünyâyı tercih etmiş görünmekle beraber, zühdü kalben yaşayan sûfiler gibi, Şâzeliye ve Nakşebendiye gibi riyâzet yoluna itibar etmeyen tarikatlar da vardır⁷⁸.

Riyâzetin götürdüğü dünyâ karşısındaki irâdeye dayalı en belirgin tavır zühd olarak göze çarpmaktadır. Ancak zühd konusunda kişinin muvaffak olabilmesi için *muhâsebe* ve *mücâhede* gibi araçlar gerekli görülmüştür. *Verâ*, *takvâ* ve *zühd* kavramlarıyla sıkı sıkıya ilişkili olan muhâsebe ve mücâhedenin mahalli de "*arzuların kaynağı*" olarak görülen *nefistir*⁷⁹. Tasavvufta *verâ*, genel olarak *zühde* götüren bir yol olarak kabul edilmektedir⁸⁰.

Üzerinde en çok tartışılan kavramlardan biri olan zühd, yukarıda belirtildiği gibi, zâhidlerle sûfiler arasında farklı şekillerde anlaşılmıştır. Başlangıçta dünyâyâ karşı irâdî bir tavır olarak tanımlanan zühd, sûfilerin bir kısmı tarafından

⁷⁸ Sehliyye için bk. Hücvîrî, 233 [308]. Ebû Yezîd Bistâmî'nin şu sözü için bk. "Allah'tan, beni yeme içme külfeti ve kadın sıkıntısından kurtarmasını niyâz etmeye niyetlenmişim. Sonra kendi kendime dedim ki: 'Hz. Peygamber'in^{sav} istememiş olduğu bir şeyi benim istemem caiz olur mu?' Bu düşünceyle bu niyetimden vazgeçtim." Kuşeyrî, 15 [126]. Schimmel, 247.

⁷⁹ Bu mânâ, kavram olarak nefse verilen pek çok mânâdan yalnızca biri olup, sûfi istilâhına mahsustur. *Muhâsebe* ve *mücâhede* için bk. Muhâsibi, *Ri'âye*, 12, 60; Herevî, 8; Gazâlî, *İhyâ'*, V, 139; Geylânî, *Gunye*, II, 184; Sühreverdî, 273-274 [585-586].

⁸⁰ Serrâc, 70 [45]. Ayrıca bk. Kuşeyrî, 58 [248]; Herevî, 13; Geylânî, *Gunye*, I, 131; Sühreverdî, 284-285 [608-610].

vehbî, yani irâde üstü olarak da nitelenmiştir. Buna göre zühd tavrı, ancak ilâhî bir ikram sayesinde gerçekleşebilir⁸¹.

Sûfileri zühd konusunda zâhidlerden ayıran asıl görüş, zühdün bir bilinç meselesi olduğuna vurgu yapan görüştür. İlk sûfilerden Muhâsibî, zühdü dünyâyı tanımanın alâmetleri arasında saymaktadır. Serrâc'ın zâhidleri üç tabaka içerisinde ele alması, Kelâbâzî'nin de üç katmanlı bir zühd anlayışını öne çıkarması, dünyâ karşısındaki zühd tavrının üç farklı bilinç durumu içerisinde ele alınabileceğini göstermektedir. İlk aşamada dünyâdan hem fiilen, hem de kalben ayrılma önerilmektedir. Kuşeyrî'nin zühd tariflerini de bu üç grupta ele alabilmek mümkündür. Yukarıda ifâde edilen Gazâlî ve Geylânî'deki *mütezehhid-zâhid* ayrımı da bunu göstermektedir. Mütezehhid için şehvete kapılma tehlikesi mevcûdken, zâhid bu konuda daha emin durumdadır⁸². Bu zâhid tanımı, kısmen *âbid*, kısmen *mürîd*, kısmen de bazı *sûfî* tanımlarıyla örtüşmektedir. Kuşeyrî de kalbinde mal sevgisi bulunan müride “*mürîd*” denmesini mecaz olarak nitelerken, zühdü müridlere özgü bir nitelik saymış olmaktadır. Kuşeyrî'nin zühd konusundaki nakilleri, konunun gerçekte zâhirî değil, bâtinî bir iş olduğunu açıklayan bir rivâyetle başlamaktadır⁸³. Bu ifadeyi “*gönlün zâhid olması*” şeklinde açıklayabilmek mümkündür. Pek çok sûfî, yoklukta değil, varlıkta elin mala uzanmamasının daha üstün bir tavır olduğunda ittifak etmiştir. Bu tercih de, dünyâyı düşkünlüğün bir âfet olarak görüldüğü bir algı düzeyinden beslenmektedir.

⁸¹ Zühdün hem hâl, hem de makam olduğu görüşünden başka vehbî kabul edildiği örnek için bk. Sühreverdî, 275, 286 [589, 609-610]. Bu görüş, belli belirsiz de olsa hemen hemen her sûfide mevcut olmakla birlikte, bazıları tarafından açıkça vurgulanmamasının sebebi, terbiye sürecine dikkat çekme kaygısı olmalıdır.

⁸² Krş. Muhâsibî, *Âdâb*, 112; Serrâc, 73 [45-46]; Kelâbâzî, 65 [142]; Kuşeyrî, 61 [255]. Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 82, 277. *İhyâ'*'daki ifâdenin Geylânî'de aldığı şekil şudur: “*Mütezehhid, dünyâsını elinden çıkarmış olan kimsedir. Zühdü tahakkuk ettirmiş olan zâhid ise dünyâyı kalbinden çıkarır.*” Geylânî, *Feth*, 106. Gazâlî'nin cehennem korkusuna yönelik *hâiflerin* (korku ehli olanların) zühdü, cennet özlemine yönelik *zâhidlerin* zühdü ve sırf Allah için olan zühd şeklindeki tasnifi ise diğer üçlü tasniflerin daha basit bir görünümünü oluşturur. Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 277-279; Demirci, a.g.m., 125.

⁸³ “*Süfyân Sevrî demiştir ki: 'Dünyâyı karşı zâhid olmak, kasrı emelden ibârettir. Kuru ekmeğe yemek ve aba giymek değildir.'*” Kuşeyrî, 60 [254]. Zühdün müridlere özgü sayıldığı pasaj için bk. Kuşeyrî, 201 [600-601]. Zühd tanımlarının bir tasnif denemesi için bk. Özköse, a.g.m., 179-182. Özköse, burada sûfilerin zühd tanımlarını “*haramlardan kaçınmak*”, “*ihitiyaç fazlasını terk etmek*”, “*âhiret için dünyâdan el çekmek*”, “*Hakk'a yönelmek için hem dünyâ, hem de âhireti terk etmek*”, “*lüzumsuz olanı terk etmek*” ve “*övgü ve yergiyi bir saymak*” olmak üzere toplam altı grupta ele almıştır.

Zühdü, ilim, hâl ve amel olarak üçe ayırdığı yukarıda belirtilen Gazâlî, bu durumu sâliklerin makamlarından saymış, tasavvufî terim olarak marifeti, kendisine sevgi duyulan ve rağbet edilen dünyâyâ karşı zühdden üstün görmüştür. Zâhidler arasında ârif olanlar ve olmayanlar ayırımına giden İbn Arabî de, zühdü kudreti olmadığı için dünyânın terk edilmesi şeklinde tanımlamış, kudreti olduğu hâlde dünyâ malından uzak duran kişinin zâhid olup olmadığı hususunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir⁸⁴. Bu yaklaşıma sahip olan sûfî ve düşünürlerin zühdü dünyâ karşısında bir kayıtsızlık olarak değil, bir karşı duruş olarak anladıkları anlaşılmaktadır.

Zühd ve riyâzet, birlikte zikredilen iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, zühdün terk anlamında negatif, riyâzetin ise nefse yeni davranış kalıpları yükleme noktasında pozitif bir tavır olduğu ifade edilmektedir⁸⁵. Sûfilerin yukarıda sayılan tariflerine bakıldığı zaman, zühdün ilk düzeyi noktasında bu ifade doğru sayılsa da, ikinci aşamasında riyâzeti de içerdiği görülecektir. Tasavvufta zühdün son aşaması ise tamamen bir kayıtsızlık durumu olup bunun öncesinde de riyâzet yer almaktadır⁸⁶. Dolayısıyla zühdün ancak belirli bir düzeyinin negatif bir tavır olarak ele alınması gereklidir.

Sûfiler, dünyâ karşısında algıları temizleme ve bilinci yenileme sürecinde, sadece bedenî kısıtlamalara ek olarak *hauf*, *recâ*, *zikir*, *tezekkür*, *tefekür* gibi zihin ve duygu dünyâsına yönelik çalışmaları da aynı derecede, hatta daha önemli saymışlardır. Bedenî kısıtlama türleri olan olan riyâzet ve halvet, zihni bir genişleme yolu olan zikir ve tefekkürle desteklenmedikçe sâlikte mânevî gelişimin gerçekleşmesi mümkün görülmemiştir. Dünyâ algısının değiştirilmesiyle ilgili olarak bakıldığında sûfiler, tefekkür yoluyla dünyâyâ meyletmekten kurtularak âhiret hedeflerine yönelmeyi hedeflemişlerdir. Gazâlî, dünyâ karşısında zihni tavır alışın görünümünü oluşturan tefekkürü zihni gelişim aşamalarının başında görmekte, onu zikirden üstün saymakta ve bilgiye dayandırmaktadır. Bilginin kalbin değişimine yardımcı olduğunu, kalbdeki hâllerin değişmesiyle de eylemin, yani

⁸⁴ krş. Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 266-267; İbn Arabî, II, 376. İhtilaf için bk. İbn Arabî, II, 20-21/XI, 351-355.

⁸⁵ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 38-39.

⁸⁶ Böyle bir kayıtsızlık, günümüzde tüketime karşı önerilen kayıtsızlık ahlakını (bk. Illich, 108-109) içerdiği düşünülse bile, bundan nitelik ve derece bakımından farklıdır.

davranışların değişeceğini belirtmiştir⁸⁷. Tefekkürün, dünyâ karşısındaki tavır olan zühd ve kanaate götürdüğüne dair görüşleri naklederek de bu görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Bu konuyla ilgili olarak kullandığı *tefekür, itibar, tezekkür, nazar, teemmül ve tedebbür* kavramlarını da birbiriyle eşdeğer kabul etmiştir. Bu bakış açısı, dünyânın *ibret* olarak algılanışına doğru gidişi de beraberinde getirmektedir. Dünyâ karşısında sergilenen tavırlardan *takvâ* ve *verâ*, özellikle ilk dönemlerde genel olarak *havf* (korku) başlığı altında ele alınmış, *recâ* ise genel olarak insanı gayret etmekten uzaklaştırabilecek bir duygu olarak görülmüştür. İbn Arabî ise ikisini birbirine yaklaştırmaktadır⁸⁸.

Tasavvufî eğitim yolunun kişiyi getireceği noktalardan biri de, genellikle yanlış olarak tezellül ve meskenet gibi anlaşılan *tevekkül*dür. Ruveym'in tevekkülü "*Allah'ın vaadine güvenmek*" olarak tarif etmesi, tevekkülün ihtiyaçların Allah tarafından karşılanacağına duyulan inanç anlamındaki başlangıç makamına işâret etmektedir. "*Kazânın hükmüne teslim olmak*" ve "*Allah'tan başka bütün sığınakları terk etmek*" şeklindeki tarifler ise daha ileri aşamaları göstermektedir⁸⁹. Çünkü sûfiler tevekkül konusunda başlangıçta sâhip olunan bilinç durumu ile yetinmeyi zaman zaman sert biçimde eleştirmişlerdir⁹⁰. Bu kızgınlığın en önemli sebeplerinden biri, sıradan müslüman bilinci düzeyindeki tevekkülün tasavvufî bir makam sanılması endişesi olarak gözükmektedir. Dolayısıyla

⁸⁷ Bu konuda Gazâlî ve Geylânî'nin ifâdeleri son derece açıktır. bk. Gazâlî, *İhyâ'*, V, 164-165; Geylânî, *Feth*, 26. Ancak Geylânî, dünyâ konusundaki tefekkürün yararlı olmadığı görüşündedir.

⁸⁸ Havf ve recâ için bk. Mekki, I, 241/483 [II, 352]; Muhâsibî, *Ri'âye*, 12; Kuşeyri, 66 [266], 68 [270-271]; Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 175; İbn Arabî, II, 180-182/XIII, 609-627; Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul 1992), s. 309-310. Mekki takvâyı havfın ilk makamı, verâ'ı ikinci makamı olarak görür. Muhâsibî ise verâ'ı başa alır. Kuşeyri korkunun kalbe yerleşmesiyle dünyâyâ karşı hırsın da yok olacağını ifâde eder.

⁸⁹ Bu seviyeyle ilgili "*ilk anda*" kaydının sebebi, bu vadin âhirete dönük tarafının da bulunmasıdır. Sûfiler tevekkül konusunda düşülebilecek hedef sapmalarını göstermeye çalışmışlardır. Bunlardan birincisi de tevekküle Allah'tan başka sebeplerin karışmasıdır. bk. Serrâc, 78 [50]; Mekki, II, II, 10/22 [III, 42], 36-37/72-74 [III, 125-128]; Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 300-362; Sühreverdî, 291 [621]; İbn Arabî, II, 196/XIV, 152-156. İleri aşamalar için bk. Kelâbâzî, 72 [151].

⁹⁰ Çarpıcı bir örnek şudur: "*Tasavvuf büyüklerinden biri İbrâhîm Havvâs'a 'Tasavvuf seni nereye getirdi?' diye sorunca 'Tevekküle' şeklinde cevap vermiş o da buna karşılık: 'Yazıklar olsun, hâlâ mideni doyurmak için uğraşıyorsun!' demiştir.*" Kelâbâzî bu cümleye şu açıklamayı getirir: "*Kendine musîbet gelmesinden sakındığından dolayı Allah'a tevekkül ediyorsun.*" Kelâbâzî, 72 [152].

algı ve bilinç düzeyine göre tevekkülün tanımı da değişmektedir. Süfîler tevekkülün farz ve fazîlet olan dereceleri bulunduğunu sıklıkla vurgulama gereği duymuşlardır. Gazâlî tevekkülün farz olan boyutunu “*ilmî boyut*” olarak nitelemiş ve bunu tevhidle açıklamıştır. Sühreverdî ve İbn Arabî’nin görüşleri de bu paraleldedir⁹¹. Bu tür ifâdeler, nihâî anlamda her şeyi sebeplerden değil, Allah’tan beklemeyi karakter haline getiren bir bilinç seviyesine vurgu yapmaktadır. Süfîlerin farz olarak tarif ettiği tevekkülün özü budur. Bu konuda sözü edilen müellifler arasında hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. İhtilâf bu müelliflerden önceki dönemlerde yaşanmıştır. Helâl-haram, verâ ve zühd, çalışıp kazanma gibi konuları ayrıntılı olarak işlediği eseri olan *Mekâsib*’de Muhâsibî, zâhidler arasında rastlanabilen farklı görüşleri zikretmiştir. Burada Muhâsibî, helâl rızık arama konusunda, bahçe ve tarlalarda çalışarak geçimini sağlamaya çalışan İbrâhim b. Edhem’in tavrını örnek göstermiş, rızık aramak için harekete geçmenin, Allah’ın garantisinden şüphelenmek olacağı gerekçesiyle bunu hoş görmeyen Şakîk Belhî’nin tavrını ise Kitâb ve Sünnet’e muhâlif görerek eleştirmiştir⁹². Muhâsibî helâl rızık kazanmanın mübahlığını vurgularken, aşırı zühd yaklaşımlarının hatasına da işaret etmiştir. Dolayısıyla bu tavrın da farz olan tevekkülle fazîlet olan tevekkülün birbirine karıştırıldığı hassasiyetinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Fazîlet olan tevekkül türü ise dünyânın nimet olarak algılanması noktasında ele alınacaktır.

b. Nimet Olarak Dünyâ

Süfîlerin dünyâ algısı konusunda ortaya koydukları ikinci bir tipin, bir *nîmet* olarak algılanması olduğu söylenebilir. Bu *nîmet* olarak algılayış, *ibret* olarak algılayış da içine almaktadır. Dünyânın nimet olması, yukarıda ele alınan tipteki sınırların ortaya konmasıyla anlam kazanır. Burada süfîler tarafından konan ölçüler, dünyânın bir âfet olmaktan çıkarılmasını hedeflemektedir. Nimet tasniflerine bakıldığında, Muhâsibî’nin dünyâyı ikiye ayırmasına benzer bir tarzda Serrâc’ın nimeti, bedende taat olarak ortaya çıkan *zâhiri* ve

⁹¹ krş. Mekki, II, 10/22 [III, 42]. Gazâlî, *İhyâ*’, IV, 300-362. Ayrıca bk. Orman 89. Sühreverdî Kur’ân’da tevekkülün imânla birlikte zikredildiğini [Mâide 5/23] belirtirken, İbn Arabî tevekkülün genel anlamda mü’minlere dönük bir tarafının olduğunu söyler. krş. Sühreverdî, 291 [621]; İbn Arabî, II, 196/XIV, 152-153.

⁹² Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Mekâsibü rızık’l-halâl ve hakikatü’l-tevekkül ale’llah*, nşr. Muhammed Osman el-Huşî, (Kahire 1983), s. 63 vd., 119-120, 127. Eserin, konuyla ilgili en eski süfî çalışması olması bakımından son derece mühim bir yeri vardır. Ayrıca bk. Bolat, a.g.m., 190.

kalbde hâl olarak meydana gelen *bâtınî nîmetler* diye ikiye ayırması dikkat çekmektedir. Gazâlî'nin nîmetleri *dünyevî* ve *uhrevî* olarak ikiye ayırması ve asıl nîmeti âhiret nîmetleri olarak tavsif etmesi de zâhidlerin tavrına uygun düşmektedir⁹³. Ancak bu noktada durmamakta, tahlillerini derinleştirerek dünyâ nîmetlerinin hakîki nîmete götüren nîmetler olduklarını söylemekte ve bu sebeple, asıl nîmete kavuşmaya yardımcı olmalarından dolayı, mecâzen de olsa bunların "*nîmet*" olarak isimlendirilmesinin yanlış olmadığını belirtmektedir⁹⁴. Böylece dünyâdayken âhiret için yapılan işleri de âhirete ait gören kanâate katılmış olmaktadır.

Geylânî de, verilen nîmetlere aldanmakla kişinin Allah'tan uzaklaşacağını, aksi durumda ise hem dünyâda, hem de âhirette nîmetlere kavuşacağını ve dünyâ malının o kişiye efendi değil, hizmetçi olacağını ifade etmektedir⁹⁵. Bu yaklaşım, belirli durumlarda âfet olan dünyânın, daha farklı durumlarda insan iç dünyâsına herhangi bir etkide bulunamayacağı ve dünyâdan nîmet olarak yararlanılabilecek bir bilinç seviyesinin varlığının kabul edildiğini göstermektedir. Böyle bir ideal arayışı, sürecin tüm aşamalarında sâlike eşlik etmektedir. Bu tür yaklaşımlarda âhiret ön plana çıkmış, dünyâyla da ilgili olan nîmetlerin ise şükürle karşılanması hedeflenmiştir. Nîmete şükür, onun tam olarak kavranmasını gerektirir. Bu kavrayış da, Muhâsibî tarafından *hüsn-i mârifet*, yani mârifetin güzelliği olarak nitelendirilmiştir⁹⁶. Yukarıda anlatıldığı gibi, dünyânın nîmet olarak algılanmasını ifâde eden bu kavrayışta kişinin nîmetin kıymetini takdir edemediği bilgisi de yer almaktadır. Görüldüğü gibi bu bakışla, dünyâ nîmetleri geçici ve sınırlı birer nîmet olarak kabul edilmektedir. Bu görüşlerden şunu anlamak zor değildir: Sûfî bakış açısına göre, eğer kişi "*taat*" denilen nîmetten mahrûm bulunuyorsa, dünyâ nîmetleri o kişi için gerçekte birer nîmet değil, bir âfet konumuna düşmektedir.

Ancak sûfilere göre dünyânın nîmet olarak algılanması noktasında durmak, kişiyi dünyâyâ kapılmaktan kurtarmayabilir. Dünyâyâ kapılmaktan kurtuluş, ancak

⁹³ krş. Serrâc, 44 [24]; Gazâlî, *Minhâc*, 82; a. mlf., *İhyâ'*, IV, 235; Orman, 105.

⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 122, 126. İlk sayfada ifâdenin galat veya mecâz olduğu konusunda kararsız görünürken, sonraki sayfada mecâz olarak da olsa kabul eder.

⁹⁵ Geylânî, *Fütûh*, 29 [40]. Bu görüşlerin topluca ele alınması için bk. Gürer, 196 vd. Hatta bir yerde de âhiret için çalışmakla dünyânın da imar olacağını, âhiretten kaçmakla dünyânın da elden kaçacağını ifade etmiştir. Geylânî, *Fütûh*, 85-86 [91].

⁹⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, 115.

dünyânın âfet olduğu benlik durumlarından kurtulmuş kişi için mümkün olabilir. Sûfiler bu eğitim süreci sonunda, kişinin dünyâ karşısında duyarsız hâle gelebildiğini ifade etmektedirler. Gazâlî, insanın malın varlığı ya da yokluğu karşısında sevinç ya da üzüntü duymayacak bir seviyeye ulaşabileceğini söylemekte ve bu kayıtsızlık hâlini ideal bir tavır olarak görmektedir. Mevlânâ bu bilinç seviyesine işaret etmek için su ve gemi ilişkisini örnek vermiştir: “*Geminin içindeki su gemiyi batırır. Geminin altındaki su ise gemiyi yüzdürür.*”⁹⁷ Şu durumda dünyâ nimeti âhret saadetinin bir basamağı olmak durumundadır. Gazâlî nazarında da dünyâ için sayılan nimetlerin aslında âhret nimetlerinden tam olarak ayırd edilebilmesi mümkün değildir.

Bir nîmet olarak dünyâ ile ilgili üç durum olduğu görülmektedir. Birincisi dünyâ nîmetlerinden mahrûmiyet, ikincisi dünyâ ve dünyâ malını elde etmeye yönelik ve üçüncüsü dünyâ malına sâhip oluş. Sûfiler birinci konum için *fakr*, *tevekkül* ve bilhassa *isâr* ağırlıklı olmak kaydıyla cömertlik türleri, ikinci konum için *kesb* ve *tevekkül*, üçüncü konum içinse *verâ*, *zühd*, *zikir*, *tefekür*, *şükür*, *cûd* ve *sehâ* gibi kavramlar çevresinde gelişen bir terimler örgüsü oluşturmuşlardır. Bu üç boyutun tamamını kapsayan kavramlar arasında da *sabır*, *şükür*, *fütüvvet*, *hürriyet* ve *fenâ* gibi kavramlar yer alır. Zühd, çeşitli boyutlarıyla bu algı düzeyinde de yer almaktadır⁹⁸.

Genel olarak tasavvuf düşüncesinde nîmet karşısındaki tavrın iki ana başlık altında toplandığı söylenebilir. Birinci tavır, nîmetin elde edilememesi durumunda ortaya çıkan *sabır*, ikinci tavır ise nîmetin elde edilmesi ve/veya elde edilememesi durumundaki *şükürdür*. Birbirine bağlı bu iki tavrın *zühd* tanımında da birleştiği görülür. Selefî geleneğin bu tasnifini benimsemiş olan Muhâsibî ve Geylânî, dünyâyı musibetlere sabır ve nîmetlere şükre bağlamıştır. Gazâlî bu ayrımı imânın parçaları başlığı altında yapmıştır⁹⁹. Bu çerçevede sabrın

⁹⁷ Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 235; Orman, 105. Mevlânâ'nın yaklaşımı için bk. Mevlânâ, c. I, s. 40 (1026. beyit) [I, 83 (985. beyit)].

⁹⁸ Söz gelimi Mekki'nin hedefleri arasında nîmetin değerlendirilirken hangi âdâb ve sünnetlerin nasıl yerine getirileceğiyle ilgili bol malzeme mevcuttur. Örnek olarak bk. Mekki, II, 178-192/345-371 [IV, 108-151].

⁹⁹ Hasan Basrî'nin Zühri'den nakletmiş bulunduğu zâhid tanımı şöyledir: “*Zâhid, sabrına haramın, şükürüne helâlin galib gelemediği kişidir.*” Hasan Basrî, *Zühd*, 121. Ayrıca krş. Muhâsibî, *Âdâb*, 54; Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 75; Geylânî, *Fütûh*, 128 [136]. Bu görüşün yansıması olarak Ebû Tûrâb Nahşebî'nin benzer bir tavrı *tevekkül* olarak isimlendirdiği Serrâc tarafından da nakledilir: “*Tevekkül, kulluk hususunda bedeni devreden çıkarıp, kalbi rubûbiyete bağlamak ve kifâyet miktarıyla tatmin olabilmektir. Böyle kimseler verilince şükreder, verilmezse kaderlerine râzı*

hayatta karşılaşılan tüm durumlarla ilgili olduğu, fakat bunlar arasında hevâya karşı sabrın önde gelen ortak bir sabır türü olarak anlaşıldığı görülmektedir. Sabrın en zorunun nîmete karşı sabır olduğunun vurgulanması ise, kişinin en çok nîmet karşısında dünyâya kapılma riskiyle karşı karşıya olduğunu söyleyen sūfi görüşün farklı bir yönünü ortaya koymaktadır¹⁰⁰.

Dünyâ karşısında sabırdan daha üstün bir tavır olarak görülen şükür konusunda sūfilerin ittifak ettikleri temel nokta, şükrün nîmeti değil, nîmet vereni görmek olduğudur¹⁰¹. Tam bu noktada, dünyânın âyet olarak algılanması şeklindeki bilinç türü de belli belirsiz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımlar bir yandan şükrün de şükredilmesi gerekli bir nîmet olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca, tasavvufta şükrün de bir bilgi ve eylem yönü bulunduğunun, aynı zamanda bu yön sayesinde kişinin dünyâyı ve dünyâda kendisine bahşedilen şeylerin birer nîmet olduğunun anlaşılması mümkün olmaktadır.

Başlangıçta dünyânın âfet olmasından kurtuluş yolu olarak başvurulmuş *verân havâssa* mahsus görülen ikinci mertebesi, eylemi zorunlu hale getiren bir bilgiye dönüşmesidir. Sūfilerin, “*iyi ve kötüye kalbin karar verecek duruma gelmesi*”, “*sınırları aşmaktan kurtulmak*” gibi anlamlar içerisinde ele aldığı ve Kelâbâzi’nin “*Allah’tan sakınmak*” olarak tarif ettiği *takvâyı* iç içe bulunan bu verâ türü¹⁰², iyiyi kötüden ayırd etme tanımı içerisinde, bilgi düzeyiyle değer düzeyinin birleştiği bir alanı ifâde etmektedir. Bu durumda verâ, şükür, zühd gibi kavramların, havâss mertebesinde marifet ve ahlâkla, dolayısıyla eylemde bütünleşen bilgi ve değerle sıkı sıkıya irtibatlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla dünyânın kalben

olarak sabretmeyi yeğlerler.” Serrâc, 78 [50]. Bu tevekkül, sūfilerin anladığı özel anlamındaki tevekkül değil, yukarıda temas edildiği gibi müslümanların genelini ilgilendiren farz hükmündeki tevekküldür.

¹⁰⁰ krş. Muhâsibî, *Âdâb*, 111; Serrâc, 29 [15], 76 [48-49]; Kelâbâzi, 65-66 [143-144]; Mekki, II, 35/7 [III, 122]; Kuşeyrî, 92-93 [324-326]; Hücvîrî, 107 [180]; Gazâlî, *Minhâc*, 59. Tasavvufta sabrın mertebeleri için bk. Kuşeyrî, 93 [326]. Sabır, sabredilen konuya göre de farklı isimler alır. Gazâlî, yeme-içme ve cinsel hayat konusundaki sabrı *iffet*, zenginliğe karşı sabrı nefse hâkimiyet (*zabt-ı nefis*), geçim sıkıntısına sabrı *zühd*, aza sabretmeye *kanâat* adını verir. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 82-83. Nîmete karşı sabır için bk. Sühreverdî, 280 [598].

¹⁰¹ Muhâsibî, *Âdâb*, 51, 113; Kelâbâzi, 71 [150], 105 [197-198]; Mekki, I, 206/417 [II, 247]; Kuşeyrî, 88-89 [315-316]; Geylânî, *Gunye*, II, 194, *Feth*, 78; Sühreverdî, 289-290 [617-618]; İbn Arabî, IV, 242. Kuşeyrî, Geylânî ve İbn Arabî, böyle bir kişiyi “*şekûr*” olarak adlandırır.

¹⁰² Örnekler için bk. Serrâc, 70 [44]; Kelâbâzi, 69 [148]; Herevî, 13; Geylânî, *Gunye*, I, 131, 145; Sühreverdî, 284-285 [607].

nîmet olarak algılanması da bir algı, bilgi, bilinç ve farkında olma durumu olarak göze çarpmaktadır.

Dünyânın kişi için âfet olmaktan çıkarılması için, içinde bulunulan bilinç durumunun eksiklik ve yanlışlığının farkında olunması ve buna bağlı olarak irâdî bir etkiyle, bu durumdan kurtulma yolunda eyleme geçilmesi gerektiği belirtilmişti. İkinci aşamada da bilgi (*ilk mârifet*) değerle (*ahlâk*) birleşmekte, bu birlik kişiyi değer yüklü eyleme (*amel*) götürmektedir. Burada *irâde* henüz devreden tam olarak çıkmış değildir. Ancak devreye girmeye başlayan *mevhîbeler*, sonraki aşamada daha etkin hale gelecektir.

Bu sürecin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı yaklaşımlara rastlanmaktadır. Meselâ Mekki, zühdün insanı Allah'la ünsiyete sevk ettiği, verân zühde, zühdün de Allah sevgisine götürdüğü görüşüne katıldığını belirterek konuyu tamamlamış ve tevekkül faslına geçmiştir. Zühdün ikinci derecesini kalpten mal sevgisini çıkarmak olarak görenler arasında yer alan Kuşeyrî, açıkça söylemese de asıl zühdün bu olduğu kanaatinde olduğu bellidir. Ancak bazı bakış açılarına göre bu tavır da zühdün başlangıcını oluşturmaktadır. Kuşeyrî'nin zühd aşamasında kalmamayı, zühdün üzerinde bir mertebeye yükselmeyi hedef olarak gösteren ifadeleri, kesin bir zâhid-ârif ayrımı yoluyla daha ileri bir hedefe ulaşma gereğine işaret etmektedir. Dünyânın insan bilincinden silinmesi zühdün hedeflerinden biridir. Herevî'nin ikinci mertebedeki zühdü *kanaat* olarak görmesiyle Gazâlî'nin aynı mertebedeki zühdü dünyâyı gönül hoşluğuyla terk etmek olarak görmesi birbirini tamamlamakta, böylece her ikisi de Kuşeyrî'ye yaklaşmaktadır. Zühdün ikinci derecesini irâde üstü gören Serrâc ile kayıtsızlık olarak gören Kelâbâzî'nin bu noktadaki görüşleri de birbirine yakındır¹⁰³.

Dünyâ karşısında sūfinin ulaşması gereken tavırlardan biri olarak görülen *kanâat*, genel olarak eldekiyle yetinmek olarak anlaşılmış, rızâyâ götüren bir yol olarak ele alınmış, bu noktada zühd ve verâyla irtibatlandırılmıştır. Tasavvufa girişte önemli bir yeri olan verân, sâliki dünyâyâ karşı kayıtsızlık anlamında zühde, eldekiyle yetinmek olan kanâatin ise, bu hâlin kalbe yerleşmesi anlamındaki rızâyâ götürdüğü ifade edilmiştir. Her iki durumda da ilk adımı kul atmakta, daha sonra atılan bu adım kişinin ahlâkı hâline gelmektedir. İbn

¹⁰³ krş. Serrâc, 73 [45-46]; Kelâbâzî, 65 [142]; Mekki, I, 270-271/537, II, 2/7 [III, 17]; Kuşeyrî, 61 [254-256]; Herevî, 13; Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 277-278. Herevî'nin cümlesi şöyledir: "Zühdün ikinci derecesi, çok fazla şey istememe, vakti imar etmek maksadıyla yetecek kadar azlıkla yetinme, aşırılığı bırakma, peygamberlerin, velilerin ve siddiklerin husûsiyetleriyle süslenme gibi hususlara sarılarak fuzûlî şeylere değer vermemektir."

Arabî ise *kanâati* daha geniş bir perspektiften ele almakta ve Allah'tan başkasından hiçbir şey istememek olarak anlamaktadır. Ancak onun, iki tanımı birleştirdiği de görülmektedir¹⁰⁴. İbn Arabî'ye ait olan tanım, -ister Allah, ister başkası olsun- istenen mercî açısından bakarken, diğer tanım ise isteme karşısında sahip olunması gereken tavrı ortaya koymaktadır. İbn Arabî, iki tanım arasında birbirini nakz edecek herhangi bir şey bulunmadığını kabul etmektedir.

Kanaatle iç içe bir kavram olan cömertlik, tasavvufta birbirine bağlı üç kavramla ifâde edilmektedir. Bunlardan birincisi olan *sehâ* cömertliğin ilk adımı olan vermeye alışmaya başlamayı, *cûd* vermeyi alışkanlık haline getirmeyi, ileri bir mertebede yaşanan *îsâr* ise kendi zararına da olsa her durumda verme fiilinin karakter haline gelmesini ifade etmektedir. İbn Arabî, konuyu zühd babından sonra ele almıştır. Burada *cûd* kavramının kökü olan ve “çokça yağmur” anlamına gelen *cevd* ile vüçûd kavramının kökü olan *vecd* arasında kurduğu bağlantıdan hareketle, kavramın Hakk'ın, aynlardaki (özlerdeki) cömertliğiyle alâkalı olduğunu belirtmiştir¹⁰⁵. Buna göre halkın sıfatı olarak *cûd*, Hakk'ın cömertliği kadar bolca vermeye dayalı olmasa da zâtî bir sıfattır. Burada *cûdun* “zâtî bir sıfat olması” ifâdesi, yukarıdan –yani vahdet-i vüçûd terimleriyle söylenecek olursa Hakk

¹⁰⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, 113; Kuşeyrî, 81 [299-300]. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 113; Serrâc, 29 [14], 320; Kuşeyrî, 81 [299-300]. Kuşeyrî, Ebû Süleyman Dârânî'nin şu sözünü nakleder: “Zühde göre verâ neyse, rızaya göre kanâat odur. Verâ zühdün, kanâat da rızanın ilk merhalesidir.” İbn Arabî ise şöyle der: “Bize göre kanâat, fazlasını istemeden olanla yetinmek demek değildir... ..Bize göre kanâat, kendi bâbına göre dildedir ve istemek demektir. Kanâat sâhibi ister, fakat istemek Allah'tan istemektir, başkasından değil.” İbn Arabî, II, 194/XIV, 137 vd. Bu ifâdelerin devamında yer alan, kanâatin dereceleri konusundaki ihtilâflar sadedinde, bu derecelerden bir kısmının ceberût, bir kısmının melekût, bir kısmının da mülk âlemine mahsus olduğu görüşlerindeki ayrım da, *ehass*, *havâss* ve *avâm* ayrımıyla ilişkisi kurulabilir.

¹⁰⁵ krş. Kuşeyrî, 123 [411]; Hücvîrî, 49 [120], 227 [302]; Herevî, 21-22; Geylânî, *Fütûh*, 158 [167-168]; Sühreverdî, 149 [312]; İbn Arabî, II, 175, 176/XIII, 570-571, 572-574. *Sehâ* ile *cûd* arasında fark olmadığı da ifade edilir. İbn Arabî, *cûd* kavramıyla *sehâ* kavramı arasında bulunan *kerem* kavramına da yer verir. *Vecd* ile *cûd* arasındaki irtibat şu pasajda dikkat çeker: “Bu kelimelerin harfleri, mânâlarındaki ortaklıkla bir olup, Hakk'ın aynlardaki (özlerdeki) cömertliğiyle alâkalıdır. Bu aynlar, O'nun zuhûrunun mazharlarıdır (zuhûr ettiği yerlerdir). Aynlar, zâhire ilâhî isimlerin yüceliğinden kaynaklanan kendi zâtî istidâdlarıyla cömertlikte bulunmamıştır. Mazharların cömertliği elde etmesi, aynaların vüçûdundan (özlerin var olmasından) ileri gelir. Hakk'tan olan cömertlik zâtîdir (O'nun kendi husûsiyetidir) ve bolca vermenin hâkim olduğu bir cömertliktir. Ayndan gelen cömertlik de zâtîdir, fakat bolca vermeye dayalı bir cömertlik değildir. Bu da iki cömertlik türü arasındaki farktır. Bu, sâfîlerin, istemeden vermek demek olan cömertlik konusundaki sözlerinin mânâsıdır.” İbn Arabî, II, 175/XIII, 571.

âleminden- bakıldığında, bu sıfatın varlık açısından Hakk'ın temel niteliklerinden biri olmasıyla ilgilidir. Ancak aşağıdan – yani yine vahdet-i vücûd terimleriyle halk âleminden- bakıldığı zaman ise, önceki klasiklerde çokça yapıldığı gibi, insandaki ahlâkî gelişim açısından cömertliğin sadece geçici bir davranış olarak değil, aynı zamanda kalıcı bir eylem ve bir tutum olarak da insan benliğine yerleşmesiyle açıklayabilmek mümkündür.

Dünyânın, bir âfet olmaktan çıkıp saf bir tarzda nîmet olarak algılanmasının özgün biçimlerinden biri de, kanâat ve cömertlik ahlâkını içinde taşıyan *fütüvvet* tavrında ortaya çıkmaktadır. Çok sayıda tanımı olan fütüvvetin, dünyâ ile ilgili olarak sosyal boyutu bazen çok ileri düzeyde önceleyen tanımları dikkat çekicidir¹⁰⁶. Melâmî neşveyi de içine alan fütüvvetin paylaşım esasına dayandığı bilinmektedir. Nitekim fütüvvet hareketinin Anadolu'daki en güçlü görünümünü oluşturan ve meslek gruplarını tasavvuf ahlâkıyla belli bir çizgide tutmaya çalışan Ahîlik, Ülgener'in de tespit ettiği gibi, kişinin dünyevî geçimini elde ettiği *meslek* kavramıyla, tasavvufî hayatın metodu anlamına gelen *sülûk* kavramının aynı kökte birleştiği bir hareket olarak göze çarpmaktadır¹⁰⁷. Ahîlik'te, kazanç ne kadar olursa olsun, on sekiz dirhemden fazlasının dağıtılması gerektiği ilkesi iki şeye işâret etmektedir: Birincisi, Ahî paylaşımçı olmalıdır, ama bu paylaşım kendisini başkasına muhtaç düşürecek boyutlara varmamalıdır.

İlk bakışta anlaşılması kolay olmayan, fakat tasavvufî düşüncenin bütünü dikkate alındığında varlığı anlaşılan ikinci husus da, bu paylaşımın, Ahî'yi dünyâya bağlanmaktan, ticârî ve özel hayatında yolsuzluk ve ahlâksızlık gibi yollara saptıktan alıkoyacağı gerçeğidir. Böylece hem üreten, hem de

¹⁰⁶ Sülemî'nin fütüvvet tanımlarına bakıldığında, tüm güzel ahlâk olarak nitelendirilen hususların bu kapsam içinde ele alındığı görülür. Fütüvvetin sosyal boyutunu gösteren tanımlar için bk. Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Kitâbü'l-fütüvve: Tasavvufta Fütüvvet*, nşr. Süleyman Ateş, (Ankara 1977), s. 27-28/16-20 (metin). Bu ahlâkî olgunluğu ön plana çıkaran tanımlar arasında Türkçemize "*İyiliğe iyilik her kişinin kândır, kötülüğe iyilik er kişinin kândır*" şeklinde atasözü olarak geçen ifadeleri hatırlatan çok sayıda ifade de yer alır. Toplu bilgi için bk. Kuşeyrî, 113-115 [372-380]; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 196. İbn Arabî fütüvveti, "*başkasını kendine tercih etmek*" demek olan *isâr* karakterinin bir türü olarak tarif eder. Bu da cömertliğin madde ve dünyâ alanıyla sınırlı kalmaması, soyut konulara kadar inmesi şeklinde ortaya konmuştur. Ancak soyut konularda fedakârlıkta bulunmak, madde konusunda fedakârlık öğrenilmeden gerçekleşmez. bk. İbn Arabî, II, 232/XIV, 426.

¹⁰⁷ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 42. Ahî ahlâkıyla ilgili derli toplu değerlendirmeler için bk. Abdülbâkî Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 1-4 (1949-1950), ss. 6-354, s. 90; Güllülü, 103-110.

ürettiğinden kazandığını paylaşan bir insan modeli hedeflenmektedir. Klasiklerde yer alan fütüvvetle ilgili anlayışlar Anadolu'da bu şekilde tecessüm etmiş, tüm görünüşleriyle halkımızın dünyâ ve paylaşım hakkındaki anlayışları üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu anlayış sadece Ahilikle de sınırlı kalmış değildir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında faaliyet gösteren dergâhlardan başka hemen hemen günümüze kadar gelen tasavvufi hareketlerin üretim konusunda canlı faaliyetler içinde oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla sanıldığı gibi, tasavvuf çevreleri dünyevî faaliyetlere günümüzde yönelmeye başlamış değildir¹⁰⁸. Böyle bir şeyi savunmak insan gerçeğine aykırı bir yaklaşım olur. Metinlerdeki yaklaşımlar her zaman için pratiği yansıtmakta yeterli olmayabilmektedir. İmkânsızlıklar ve tercihlere bağlı olarak katı zühd anlayışına sâhip sûfiler bulunmakla birlikte, dünyâlığa sâhip olmamakla, dünyâlığa esir olmamak arasındaki farkı ayırd etmiş sûfilerin sayısı da az değildir.

Sûfilîğin içe dönük ve bîatını, yani tasavvufî yöntem olarak *enfûsî*, fütüvvetin ise dışa dönük ve -uğraş alanı bakımından- zâhiri, yani tasavvufî yöntem olarak *âfâkî* olduğu kaydedilmektedir¹⁰⁹. Ticâretle uğraşmayı tarikatlarının esas

¹⁰⁸ Tarihte tekkelerdeki ticaret faaliyetleri için bk. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (İstanbul 1990), s. 119-144; *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul 2005), s. 38-41; Gilles Veinstein, "Bir Sentez Denemesi", *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, ed. Alexandre Popovic-Gilles Veinstein, trc. Osman Türer, (Ankara 2004), ss. 559-592, s. 576-578. Bursa örneği üzerindeki bir inceleme için bk. Cafer Çiftçi, "18. Yüzyılda Bursa'da Zaviyelere Ait Para Vakıfları", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu-4 (Bildiriler)*, (Bursa 2005), ss. 413-429, bilhassa *Sonuç* bölümüne bk. Veinstein bazı tarikatlarda bağış sisteminin geçerli olduğunu ifade ederken, İslâm coğrafyasının çok değişik bölgelerindeki bazı tarikatlarda özellikle tarımsal faaliyetlerin, günümüzde de hem tarım, hem de ticaretin gelir kaynağı olarak görüldüğünü örnekleriyle belirterek, sonuçta tarikatların maddî bir kaynağa dayandığını söyler. Tasavvuf çevrelerinin tarihten farklı olarak günümüzde dünyâ işlerine yönelmeye başladıkları görüşü için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Konya 2001), s. 372-373; Yıldırım, 237-238.

¹⁰⁹ Ülgener, *Zihniyet ve Din*, 80-81. Yazar bîatılığın ibaha anlayışına düşme tehlikesine işaret ederken, belli bir dönem melâmîlik denince ilk akla gelen, Hücvîri'nin *terk melâmeti* dediği ibâhî melâmîliği hesaba katmadığı anlaşılmaktadır. Mustafa Kara'nın tespit ettiği gibi, bu tür melâmîlik İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ve İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) sert tenkitlerine mâruz kalmıştır. bk. Mustafa Kara, "Melâmetiye", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e Armağan*, c. 43, sy. 1-4, 1987, ss. 561-598, s. 577. Ülgener'in tasvir ettiği melâmîlik, Hücvîri'nin *kasd melâmeti* dediği melâmîliktir. Tasnif için bk. Hücvîri, 77 [145-146]. Melâmîlikle ilgili olarak bk. Abdülbâkî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın, İstanbul 1992; Kara, a.g.m.; Osman Türer, "Melâmîliğe Dair", *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy. 39, (Aralık 1985), ss. 25-51; a. mlf., "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler", *İslâmî Araştırmalar*, c. II,

hâline getiren sūfilerin âfâkî usûlü benimseyen melâmî ya da melâmî-meşreb sūfiler olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Ancak âfâkî usûlü yalnızca ticârete hasretmeyip, maddeye dönük ilimler olan fen bilimlerini de içine alacak tarzda tanımlamak gerekirse, dünyâ karşısındaki tutumların tasnifinde bu ayrımın bazen geçerli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zünnün Mısri (kimyâ), Ak Şemseddin, Merkez Muslihuddin Efendi (tıp), Erzurumlu İbrahim Hakkı (astronomi) gibi sülûklarında enfûsî yolun hâkim olduğu sūfiler arasından çıkan âlimlerden fen bilimleriyle uğraşanların varlığı da bunu ortaya koymaktadır.

Dünyânın kişi için âfet olmaktan çıkmasını ifâde eden temel terimlerden biri de *hürriyet*dir. Bu kavrama dünyânın *nîmet* olmasıyla *âyet* olması arasında bir köprü gözüyle de bakılabilir. “*Dünyâya karşı hür olmak*” tasavvuf kitaplarının temel düşünce eksenleri arasında yer almakla birlikte, hürriyet terimine yer verenler fazla değildir. Tasavvufun *hürriyet* ve *fütüvvet* şeklindeki tarifinin Ebû Hüseyin Nûrî’ye ait olduğu bilinmektedir. Sūfilerin konuyla ilgili yaklaşımlarına bakıldığında, kişinin özgür olmasının yolunun iç dünyâsını arındırmaktan geçtiği kanaatinde oldukları dikkat çekmektedir. Serrâc’ın naklettiği “*mülk ve sıfatlara kölelikten kurtulma*” şeklindeki tasavvuf tarifi de, *hürriyet* kavramını kapsayan bir şuur seviyesini anlatmaktadır. Hürriyet konusundaki yaklaşımlarına bakıldığında İbn Arabî’nin, Allah’a tam anlamıyla kul olmayı diğer varlıklara bağlı kalmaktan kurtardığı için özgürlük olarak nitelediği görülmektedir¹¹⁰. Hürriyet kavramının, dünyadan el-etek çekmek, dünyaya sırtını dönmek ve Hakk’ın zâtında fenâ bulmaya çalışmaktan ibâret olup olmadığı tartışılabilir. Ancak bu tür düşüncelerin, cömertlikle ilgili kavramlar yanında, dünyânın âyet olarak görüldüğü yaklaşımlarla beraber düşünülüşü zaman,

sy. 7, (Ankara 1988), ss. 57-67; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetlik*, (İstanbul 2003). Ülgener’in satırlarında Melâmilik’in “*Calvinist çizgiden geri kalmayan*” bir akım olarak tasvir edilmesi, tarihimizi batı tarihi ve kavramları penceresinden yorumlamanın bir örneği olarak gözüküyor. Tarihsel olarak bakıldığında Calvinizm, yine Ülgener’in de kabul ettiği gibi, Melâmilik’ten sonra ortaya çıkmış bir akımdır. Şu kadarı söylenebilir ki, her kültür ve medeniyette aynı olmasa da birbirine benzer düşünce akımları ve hareketlerin ortaya çıkması tabiidir. Bunlardan herhangi birini yekdiğerine indirgemek hatalı sonuçlara götürebilir.

¹¹⁰ Serrâc, 48 [24-25]; 450 [364]; Kelâbâzî, 62 [135-136]; Kuşeyri, 109 [365, 366], 138 [453]. Hürriyet bahsi için bk. 109-110 [364-367]. Ayrıca bk. Hücürî, 53 [123]; Sühreverdî, 37 [64-65]; İbn Arabî, I, 697/VIII, 403-404, II, 491. Hürriyetin, kişiyi yukarıda tarif edilen yabancılaşmış aktiviteden de kurtararak iç bağımsızlığa kavuşturmayı hedeflediği günümüz disiplinlerinde de karşılığını bulur. Fromm, 121. Illich de, kendi zihniyetini değiştirebilme imkânının sadece özgür insanlara mahsus olduğunu ifade eder. Illich, 108-109.

Kur'an'daki *hayâtü'd-dünyâ* kavramının anlam kaymasına uğrayışına hizmet ettiği iddiası¹¹¹ tek başına doğru sayılamaz.

Farz ve fazilet olarak ele alınan tevekkülün avâm seviyesinde Allah'ın rızık konusundaki vaadine güvenmek olduğu ifade edilmiş, farz olan tevekkül üzerinde durulmuştu. Dünyânın nîmet olarak algılandığı bir bilinç seviyesine mahsus olduğunu düşündüğümüz fazilet olarak kabul edilen tevekkül türü ise, ancak tasavvuf mertebelerinde ilerlemek isteyenlere açık bir yoldur. Ortaya konuş şekli itibariyle, kesbin terk edilmesi ya da edilmemesi yönünde üzerinde ihtilaf bulunan tevekkül türü de budur. Süfilere yazgıcılıkla eşleştirilmiş bulunan ve belli bir "idealizm"e temel olarak aldıkları kabul edilen tevekkül türü de bu tür tevekküldür¹¹².

Bu tevekkülün önemli bir unsuru olarak kesbin terki gereğine işaret edenler arasında Mekki ön plana çıkmaktadır. Böyle bir tevekkül düzeyine yükselebilenin yardımcı unsurları arasında *sabır*, *şükür* ve *rızâ* önemli terimler olarak göze çarpmaktadır. Herevî'nin havâssa mahsus bir tavır olarak gördüğü tevekkül de farz olan tevekkül değil, fazilet sayılan bu tevekkül olmalıdır. Bununla beraber, avâma mahsus olan farz kategorisindeki tevekkül, havâssa mahsus tevekkülü içinde taşır ve dolayısıyla, daha ileri düzeydeki tevekkül derecelerinin ilk adımıdır¹¹³. Bu tevekkül anlayışının sadece maddî karşılık anlamındaki dünyâya değil, dünyâda karşılaşılan her türlü olaya yönelik bir kayıtsızlığı hedeflediği görülmektedir.

Süfilere göre tevekkülün temel hedefi, nîmetlenmeye sebep olan her türlü olgunun nîmeti verenle karıştırılmamasıdır. Bu durumda dünyâ ve madde karşısında tevekkül salt bedene dayalı bir tavır olmayıp mânevî eğitimi gerçekleştirmeye yönelik önemli bir adım olarak kabul edilmektedir. Bu şart yerine geldiği takdirde dünyâ ile meşgul olmanın kişiye zarar vermediği görüşüne paralel olarak

¹¹¹ İddia için bk. Altıntaş, a.g.m., 31.

¹¹² Fazlurrahman, *İslâm*, 162-164; Altıntaş, a.g.m., 30. Süfilere tevekkül anlayışları için krş. Serrâc, 78 [50]; Kelâbâzî, 72 [151-152]; Mekki, II, 19/41 [III, 72], II, 29-31/58-62 [III, 101-108], II, 35-37/70-74 [III, 122-128]; Kuşeyrî, 83-85 [304-305, 309]; Herevî, 17; Sühreverdî, 291 [621]; İbn Arabî, II, 196/XIV, 152-162.

¹¹³ krş. Mekki, II, 29-31/58-62 [III, 101-108], II, 35/70 [III, 122]; Herevî, 17. Tevekkülle ilgili *teslîm* ve *tefvîz* gibi terimler de bulunmaktadır. Mekki, II, 36-37/72-74 [III, 125-128]; Kuşeyrî, 83-84 [303-306]; Gazâlî, *Minhâc*, 51; Geylânî, *Gunye*, II, 189-190. Kuşeyrî ve Geylânî, bu üç kavramı da tevekkülün şubeleri olarak gören sözleri naklederler. Geylânî'nin naklettiğine göre *tevekkül*, *teslîm* ve *tefvîz* bazı süfilere göre aynı sırayla avâm, havâss ve ehassa, bazılarına göre ise, mü'minlere, velilere ve peygamberlere mahsus görülmüştür. Kuşeyrî ve Geylânî'nin naklettikleri tasnifler arasında, *tefvîz* yerine *rızânın* konulduğu örnekler de bulunur.

konunun tevhidle irtibatlandırılması da bu bilinç farkını göstermektedir¹¹⁴.

Çalışıp kazanmanın terk edilmesini tasavvufun tarifi haline getiren sūfilerin varlığı bilinmekle birlikte bu terk eyleminin, nefsi tevekküle yöneltebilmek için geçici bir süreyi kapsamaması gerektiği şeklinde açıklamalar da yer almaktadır: “Kesbi bırakmak; kazanmanın, nefsi tevekküle yönlendirmek için terk edilmesidir. Biriktirmeyi haram saymak ise, ilmin (Kur’an ve Sünnet’in) farz kıldığı biriktirme konusunda değil, (kişiye uygun düşen) hâl konusundadır.”¹¹⁵ Kelâbâzî’nin bu açıklamasındaki birinci kısım, çalışmayı terk etmenin geçici bir süre için gerekli olduğu inancında olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle bir karakter olarak tevekkülün elde edilmesi halinde, çalışıp kazanmanın terkiyle ilgili gerekliliğin ortadan kalktığı anlaşılmaktadır. Açıklamanın ikinci kısmı ise, kişinin yaşaması için gerekli olan malın elde edilmesini kapsam dışı bırakmakta ve rûhî durumuna vurgu yapmaktadır. Rûhî durum da (*hâl/hâlet*), biriktirme olgusunun kişinin iç dünyasındaki maddeye bağlılığı artırmasıyla açıklanabilir. Bu noktada zarûrî ihtiyaçlara Allah’ın kefil olduğu, dolayısıyla rızkın Allah’a ait olduğu tartışma konusu dışında tutulmaktadır.

Sehl-i Tüsterî’ye ait bir tarif, tevekkülü Hz. Peygamber’e^{sav} mahsus bir *hâl* olarak tasvir etmektedir. Bu hâlin yanında çalışıp kazanmak ise O’nun^{sav} sünnetidir. Sehl, bu hâl ile bu sünnetin birbirinden ayrılmaz olduğunu ifade etmiştir. Bu tür tarifler, Gazâlî’nin tasnifleri arasında yer alan tevekkül çeşitlerinden, bilgiden sonraki kalbe bağlı aşama olan “*hâl*” olarak tevekküle karşılık gelmektedir. Tevekkülün *hâl* olarak görülmesinin bir örneğine de, Herevî’nin tevekkülün ikinci derecesi olarak “*talebin de düşmesi*” düzeyini göstermesinde rastlanmaktadır. “*Talebin düşmesi*” ifadesi, kişinin eylemlerinde dünyâ için gayret gösterme güdüsünün ortadan kalkması, gayretin başka bir hedef uğruna ortaya konması olarak gözükmektedir. İbn Arabî’nin tevekkül hakkındaki tesbiti de tevekkülün bir ruh durumu olduğunu doğrulamaktadır¹¹⁶.

¹¹⁴ krş. Serrâc, 78 [50]; Mekki, II, 19/41 [III, 72]; Kuşeyrî, 83-85 [304-305, 309]; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 300-362; Sühreverdî, 291 [621].

¹¹⁵ Kelâbâzî, 61-62 [133-134].

¹¹⁶ Sehl’in cümlesi şöyle biter: “Tevekkül Hz. Peygamber’in^{sav} hâli, çalışıp kazanmak ise sünnetidir. O’nun hâliyle yaşayan kimse asla O’nun sünnetini terk etmez.” Kuşeyrî, 84 [305]. Gazâlî’nin görüşü için bk. *İhyâ*, IV, 302, 320-321; Orman, 91. Bu konuda sūfilerin yaklaşımlarını ortaya koyan çokça pasaja rastlamak mümkündür. Örnek olarak bk. “Tevekkül, bollukla azlığın gözünde bir olmasıdır... ..Tevekkül, Allah’ın kazasına ve

Gazâlî'nin bu konudaki ifâdeleri çok daha açıktır. Tevekküle ilgili temel bir anlaşılma problemini çözmeye yönelik böyle bir soruyla konuya giriş yapan bir pasaj, sūfilerin tevekkülü sanıldığı gibi çalışıp kazanmayı bırakarak bir kenara çekilip oturmak olarak algılamadığını göstermektedir. Nitekim Gazâlî'nin *hâl* olarak tevekküle getirdiği açıklamalarla, eylem olarak tevekküle getirdiği açıklamaların aynı doğrultuda olmadığı, konuyu inceleyenlerin dikkatinden kaçmamıştır¹¹⁷. Gazâlî, dünyâ konusundaki insânî çabaların tevekküle aykırı olup olmamalarını üç tür sebebe bağlamıştır: Allah'ın kesin bir kurala bağladığı, olmaları kaçınılmaz olan kesin sebepler, ilki kadar kesinlik arz etmeyen zannî sebepler ve sağlam bir temele sâhip olunmadan bağlanılan vehmî sebepler.

Bunlardan ilki olan kesin sebepler, Allah'ın koyduğu, kişinin hayatını sürdürebilmesi için gayret etmesini gerekli kılan kurallardır. Bu konunun tevekküle dönük bir tarafı yoktur. Bu gibi konularda tevekkül eylemi değil, tevekkül bilgisi ve tutumu, Gazâlî'nin tâbiriyle, "*ilme ve hâle dayalı tevekkül*" gereklidir. Bu hususların insan hayatı için, ilâhî kanunlara bağlı olmaları bakımından tabii bir seyir içerdiği ve özel bir tevekkül konusu olmadığı sonucu çıkmaktadır. Zannî sebepler birinciler kadar kesin olmamakla beraber çoğunlukla kurallara bağlı olarak cereyân eder. Buna kervandan ya da

hükümlerinin akışına teslim olmaktır." Kuşeyrî, 84 [305-306]. "*Tevekkül Allah'ın elinde olana güvenip, halkın elinde olandan ümit kesmektir... ..tevekkül, kalbin rızık arama husûsunda nasıl hareket edeceği endişesinde olmamasıdır.*" Kuşeyrî, 85 [309]. Gazâlî'nin *hâlî* tasavvufi bir terim olarak değil, insanın ruh durumunu yansıtan bir kavram olarak kullandığını da vurgulamak gerekir. Ancak bu kavram, terim anlamından büsbütün kopuk olarak da düşünülemez. Talebin düşmesi için bk. Herevî, 17. İbn Arabî şöyle der: "*Tevekkül, kalbin Allah'a dayanması, Allah'ın dünyâda yaratmış olduğu ve nefsin meyledip hoşuna gittiği şeyleri elde edemediği için ıstrâb duymamasıdır. Eğer üzülür, ıstrâb duyarsa mütevekkil değildir.*" İbn Arabî, II, 196/XIV, 152. Ayrıca bk. IV, 222.

¹¹⁷ "*Tevekkülün bedenle çalışmayı ve akıl yoluyla tedbir almayı terk etmek ve yere bir paçavra olarak serilmek, ya da kasap tezgâhı üzerindeki et külçesi gibi yığılmak olduğu zannedilir. Bu câhillerin zannıdır. Çünkü, bu tür davranışlar dinde haramdır ve diğer taraftan din, tevekkül edenleri övmüştür. Durum böyle olunca, dinin sakıncalı gördüğü bir yolla, onun övdüğü bir makama nasıl ulaşılabilir?"* Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 327-328. İktisatçı Sabri Orman Gazâlî'nin (*İhyâ'*, IV, 320-321) ifâdelerini şöyle yorumlar: "*Kendimize göre ifade edersek, kesin sebepler karşısında tevekkülün objektif bir fonksiyonu yoktur. O, kişinin iç dünyasına ait sübjektif bir hâl, bir duygu ve düşünce hâlidir. Gazâlî'ye göre, ilimden anlaşılması gereken, yemeği, elleri, dişleri, dişlerin iş görme yeteneğini Allah'ın yarattığının, dolayısıyla yediren ve içirenin, aslında o olduğunun bilinmesidir. Ona göre hâlden anlaşılması gereken ise, kişinin yemeğe, ellere vesaireye değil, Allah'a güvenmesi ve dayanmasıdır; çünkü el kuruyabilir, akıl yitirilebilir, bedene felç gelebilir. Demek ki, birinci tür sebepler karşısındaki objektif tutum bakımından, tevekkül edenle etmeyen arasında herhangi bir fark olmayacaktır.*" Orman, 94-95.

şehirden ayrılarak insanların pek uğramadığı yerlerde yolculuk yapmak isteyen kişinin durumu örnek verilir. Böyle durumlarda, büyük ölçüde zarar görme ihtimâli bulunmakla birlikte, zarar görmeme ihtimâli de vardır ve buna karşı tedbir almak tevekküle aykırı değildir. Asıl tevekkül gerektiren hususlar, vehmî sebeplere dayalı hususlardır. Bunlar da kazançla ilgili ayrıntı niteliği taşıyan hususlardan ibârettir. Ancak insanların büyük bir çoğunluğu bu konuda hataya düşmekte ve tevekkülden uzak kalmaktadır¹¹⁸. Bu hususlar eşyanın kanunları bakımından tabii olmayan hususlar olmaları sebebiyle tevekküle ihtiyaç gösterirler.

Tevekkülün avâm, havâss ve ehassa mahsus olarak tarif edilen üç makamı Gazâlî tarafından şöyle açıklanmaktadır: İlki kalben Allah'a güvenmek ve dayanmak, ikinci durum kişinin hâlinin ana kucağındaki bir çocuğun hâli gibi Allah'la beraber olması şeklindeki tevekküldür. Hepsinden üstün olan üçüncü durum ise Allah'ın huzurunda, ölü yıkayıcının elindeki bir ölü gibi olma şeklindeki tevekküldür. Bu tevekkül, hareket, kudret, irâde, ilim ve bütün diğer nitelikler bakımından Allah'a tam bir güveni göstermektedir. Ebû Abdullah Kureşî'nin tevekkül üzerine yaptığı tarifleri yorumlarken Gazâlî, bu tariflerin hangi gruba girdiğini de belirtir¹¹⁹.

Bu açıklamalara bakıldığında, sûfilerin tevekkülü bir eylem ya da bilgi konusu olmaktan çok, belli bir sınırı bulunmayan hâle yönelik bir yaşantı olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır. Sûfilerin tevekküle getirdiği çok sayıda tanım da bunu göstermektedir¹²⁰. Bütün bu yaklaşımlar, kalbin hâli olarak görülen tevekkülün tamamen kalb çevresindeki etkilerini açıklamaya yöneliktir. Özetle bu seviyedeki tevekkül şöyle formüle edilebilir: “*Sebeplerin gereğini yap, ama sebeplere değil, Allah'a güven.*” Bu konudaki yaklaşımların kader ve kısmet konusundaki inançlarla da sıkı ilişkisi olduğunu söylemeye gerek yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla bu yaklaşım genellikle tasavvuf dışındaki çevrelerde yanlış anlaşılmış ve böylelikle sûfiler insanları tembelliğe özendirmele suçlanmıştır. Ancak tasavvuf çevrelerinde de bu ince

¹¹⁸ Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 328-331.

¹¹⁹ Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 322-323. “Ebû Abdullah Kureşî'ye tevekkülün mâhiyeti sorulmuş, o da demişti ki: ‘Her hâl içinde Allah Teâlâ'ya bağlanmaktadır.’ Soruyu soran kişi, biraz daha açıklama isteyince: ‘Seni başka bir sebebe götüren tüm sebeplere dayanmayı bırakıp, sebeplerin yaptığı işi Hakk Teâlâ'dan beklemektir. Birinci cevab, üç makamı da içine alan umûmî bir târifdir. İkincisi ise husûsî olarak üçüncü makama işârettir.’” Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 327. Gazâlî'nin bu görüşü, Cüneyd'in 121 no.lu dipnotta yer alan görüşüne çok benzer.

¹²⁰ Diğer örnekler için bk. Geylânî, *Gunye*, II, 190; Sühreverdî, 291 [621].

ayrımın farkında olmayan kişi ya da grupların bulunduğunu da kabul etmek gerekir.

Başlangıçta dünyâyâ tavır olarak ortaya çıkan tevekkülün son mertebesinde, dünyâyâ karşı tam bir kayıtsızlık ve hatta bilinçsizlik hâli olarak anlaşılan *fenâ* ve *fakrın* ön plana çıktığı görülmektedir¹²¹. Ancak bu kavramlara geçmeden önce *rızâ* kavramı üzerinde durmakta yarar vardır.

Tasavvufta dünyâ karşısındaki tavırların kemâl mertebeleri arasında tasavvufun sekiz temel hasletinden biri sayılan *rızâ*¹²² önemli bir yer tutmaktadır. Dünyâdan bilinç bakımından tam olarak sıyrılmış, bu makama ulaşmanın şartı olarak kabul edilmiştir¹²³. Tasavvufta *rızâ* mezhebinin kurucusu sayılan Muhâsibî'nin anlayışına bakıldığında, onun selefi tavra yakın bir biçimde *rızâ* ile *kazâ* arasında sıkı bir ilişki kurduğu görülmektedir. Böyle bir yaklaşım da *rızânın* tevekkülden sonra geldiği anlayışının basit şeklinden ibâret gözükmemektedir. Serrâc'ın da Muhâsibî'nin sözünü ettiği tavrı *rızânın* başı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. *Rızânın* ikinci adımı, *rızâdan* fânî olmak, yani *rızâ* hâli ya da makamında olduğunu görmemek anlamında bir bilinç durumunu yansıtmaktadır. Son tahlilde de *rızânın* gerçekte ilâhî bir ikram olduğunun anlaşılması durumu ortaya konmaktadır. Benzer bir yaklaşıma, Muhâsibî'nin görüşlerine bir açıklık getirecek tarzda Hücverî'de de rastlanmaktadır¹²⁴. Bununla beraber

¹²¹ Cüneyd'in tevekkülü *fenâ* hâli ile irtibatlanması böyle bir algı durumunu gösterir: “*Tevekkülün hakikati, kulun Allah'a karşı var olmadığı zamanki gibi olması; Allah'ın da kulu için, kendisini yaratmadan önceki gibi olmasıdır.*” bk. Kelâbâzî, 72 [151]. Kuşeyrî'nin naklettiği Mekki'nin piri Sehî-i Tüsterî'nin şu sözü, tevekkül konusundaki çitayı hayli yükselttiğini gösteren bir örnektir: “*Tevekkül hususundaki ilk makam şudur: Kul Allah'ın huzurunda, ölü yıkayıcının elindeki bir ölü gibi olur. Allah onu dilediği gibi evirip çevirir de hiçbir tedbire başvurmaz, hatta hareket bile etmez.*” Kuşeyrî, 83 [303].

¹²² Hücverî, 49 [120]; Geylânî, *Fütûh*, 158-159 [168].

¹²³ Bu konuda Ebû Tûrâb Nahşebî'nin şu sözü nakledilir: “*Kalbinde dünyâyâ ait zerre kadar bir şey bulunan kimse, rızâyâ ulaşamaz.*” Kuşeyrî, 98 [339]; Sühreverdî, 293 [624].

¹²⁴ “*Allah'tan râzî olmanın alâmeti, Allah'ın kazâsına rızâ göstermektir. Bu da, kalbin Allah'ın hükümleriyle sükûn bulmasıdır. İşleri Allah'a ısmarlamak rızâdan önce gelir. Rızâ tefvîzden sonradır.*” Muhâsibî, *Âdâb*, 111-112. *Rızânın* Muhâsibî tarafından bu şekilde tarifi için bk. Kelâbâzî, 72 [152-153]; Kuşeyrî, 98 [339]. Muhâsibî'nin *rızâyı* “*kazânın hükmü altında kalp sükûneti*” olarak tarifi, Serrâc tarafından Kannâd'a atfedilir. Serrâc, 80 [52]. Hücverî'nin açıklamaları için bk. Hücverî, 210-211 [284-285]. Bu pasajlarda *rızânın* hâl ya da makam olduğu tartışmaları da vardır. *Rızânın* önceleri hâl, daha sonra makam olduğu görüşleri için bk. Sühreverdî, 275 [589-590]; İbn Arabî, II, 209. Klasikler arasında *rızânın* makam olarak ele alınması ilk olarak Serrâc'da görülür. Hücverî, *rızâ* makamına gelen kişinin

Hücvîri, rızâ yoluyla sâlikin dünyâ ile ilgili her türlü arzuyu benliğinden silebileceğini ifâde etmekte, *ehl-i teslîm* adı altında bu noktada bulunan kişilerin makamlarını tasnif ederken de, konunun *mârifet*, *zühd*, *sabır*, *rızâ* ve *mehabbet* açısından ele alındığına işâret etmektedir. Buna göre mârifet ehlinin tavrı olan *mârifet*, verdiği mârifet nîmetinden dolayı Allah'tan râzı olmayı; dünyâ ehlinin tavrı olan *rızâ*, O'ndan dünyâ konusunda verdiklerinden dolayı râzı olmayı; mihnet ehlinin tavrı olan *sabır* belâ sıkıntılara râzı olmayı; mehabbet ehlinin tavrı olan *mehabbet* ise safâ ve seçilmişlik durumundan dolayı râzı olmayı ifâde etmektedir¹²⁵. Şu halde bu dört temel tavır rızâ kavramı altında ele alınabilecek nitelikte olup, bazı boyutlarıyla zühdü de kapsamaktadır.

Mekkî de rızâyı ikiye ayırmakta ve birinci adımını mehabbetten önce gelen tevekkül, ikinci adımını ise sonra gelen mârifet aşaması kabul etmektedir¹²⁶. Mehabbetle ilgili ilk görüşlere sâhip olan Râbiatü'l-Adeviyye'nin Allah sevgisi hakkındaki yorumlarında dünyâ algısına hemen hemen hiç yer verilmediği görülür¹²⁷. Tasavvuf yolunun başlarında Allah'ın nîmetlerine bakarak O'nu sevmek olarak tarif edilmiş olan mehabbetin kalpte bulunan her şeyi silmesi, bu hâlin dünyâ sevgisini kalpten çıkarma yollarından biri olduğunu göstermektedir¹²⁸. Buradan, havâssa mahsus kabul edilen mehabbetin müşâhede ve fenâ ile irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Mehabbetin son derecesi ise herhangi bir karşılık beklemezsiniz, kayıtsız şartsız bir sevginin hedeflenmesidir. Dünyâ algısı açısından bakıldığında, bu noktada sûfi, artık sevgisinin kendisine verilen nîmetlerle ilgili olması illetinden de kurtulmuştur.

Rızânın Mekkî tarafından başlangıçta tevekkülle, sonda ise mârifetle ilişkilendirilmiş olması da başta işâret edilen irâdî ve irâde üstü durumlara paralel gözükmektedir. Rızânın bir kemâl mertebesi olması, dünyâ karşısında, yalnızca Allah'a güvenme tavrının göstergesi olan tevekkülün en yüksek noktası sayılmasıyla ilgilidir. Rızânın dünyâ nîmetleriyle ilgili bir tavır oluşu tasavvuf düşüncesinde eskiye dayanmaktadır¹²⁹.

mücâhedesinin sona ereceği, rızânın makamların sonu olduğu, bundan sonra hâllerin başlayacağı kanâatindedir. Hücvîri, 217 [290].

¹²⁵ Hücvîri, 211-212 [285].

¹²⁶ Mekkî, II, 76/147 [III, 250].

¹²⁷ Örnekler için bk. Abdurrahman Bedevî, *Şehîdetü'l-'aşki'l-ilâhî*, Kahire ts., s. 116, 173.

¹²⁸ Serrâc, 86 [56-57], 155 [114]; Kelâbâzî, 79 [161]; Mekkî, II, 53/106 [III, 180]; Kuşeyrî, 158 [499]; Hücvîri, 374 [452]; ; Herevî, 32; Sühreverdî, 298 [633]; İbn Arabî, II, 318.

¹²⁹ Bu tavrın ilk örneklerinden biri Râbiatü'l-Adeviyye'ye sorulan kulun hangi durumda rızâyâ ulaşabileceği sorusuna verdiği cevapta görülür: "*Nîmete*

Mekki'ye göre de rızâ en yüksek mertebelerden biridir, ancak rızâyâ ulaşmanın yolu sabır ve şükürden geçmektedir. Gazâlî de rızâyı sabırla ilişkilendirmiş, ancak rızâyı sabrın, zâhidlere mahsus olan ikinci mertebesi saymakla Mekki'den ayrılmıştır¹³⁰.

Hücvîrî'nin rızâyı makamların sonu hâllerin başı olarak görmesi, rızânın, mücâhedeyi, dolayısıyla irâde kullanımı yoluyla mânevî gelişmeyi sona erdirdiği, sonuç olarak dünyâ algısı konusunda bir dönüm noktası olduğu kanaatini göstermektedir. Sehl-i Tüsterî, rızâdan sonra huzûr makamından söz etmektedir ki, bu da fenâyla alâkalıdır¹³¹. Fenânın da kendisinden önce gelen her mertebeye ilişkisi vardır. Seyrû sülûkun ileri derecelerinde, Kuşeyrî'nin vuslat belirtisi olarak gördüğü uzlet bir tevâzû belirtisi olur. İbn Arabî de aynı şeyi riyâzet için söylemektedir. Bu noktada İbn Arabî, Arapça'da kök harfleri aynı olan *riyâze* ile *rızâ* kavramı arasında da bir irtibat görmektedir¹³².

Sûfî literatüründe *ihlâs* da bir çeşit fenâ hâliyle irtibatlı görülmüş ve *sıdk*la beraber ele alınmıştır. Sıdk daha çok ruhsal boyutu, ihlâs ise sosyal boyutu da içine alan eylemle ilgili bir kavramdır¹³³. Verân ehassa mahsus üçüncü mertebesi olarak gösterilen Allah'la alâkayı kesecek her şeyden kaçınma

sevindiği kadar musîbete de sevindiği zaman!" Gazâlî, *İhyâ'*, V, 67; Geylânî, *Gunye*, II, 197; Sühreverdî, 292 [623]; Bedevî, *Şehîde*, 124; Margaret Smith, *Bir Kadın Sufî: Rabia*, trc. Özlem Eraydın, (İstanbul 1991), s. 137. Zünnün'un rızâ tarifi de Râbia'nınkine yakındır: "*Kalbin, kazânın hükmü karşısında neşe duymasıdır.*"¹²⁹ Ebû Hüseyin Nürî de benzer bir tarif yapmıştır: "*Rızâ, kazânın hükmü altında kalbin sürûr bulması, neşelenmesidir.*" Kuşeyrî, 98 [339]. İbn Atâ'nın tarifi de buna işaret etmektedir: "*Rızâ; kalbin, Allah'ın ezelde kula takdîr etmiş olduğu şeye nazar etmesidir. Çünkü o, Allah'ın kendisine en iyi şeyi takdîr ettiğini bilir, ona râzî olur ve için için kendini yemeyi bırakır.*" Serrâc, 80 [52]; Kelâbâzî, 72 [152]; Sühreverdî, 293 [623]. Gazâlî, rızânın, Allah'ın fiilleri olduğu düşüncesiyle küfür ve günahı da kapsayan bir tavır olduğunu düşünenlerin görüşünü de hatalı bulur. Gazâlî, *İhyâ'*, V, 63.

¹³⁰ "*Sabır tevekkül husûsunda ilk makamdır. Sabır kazâyı imtîhân olarak görmektir. Şükür bundan daha üstündür. Bu da belâyı nimet olarak görmektir. Rızâ da bunların hepsinden üstün olup, tevekkülün zirvesidir. Rızâ, tevekkül sâhibleri arasında bulunan muhiblerin makamıdır.*" Mekki, II, 35/70 [III, 122]. Gazâlî'nin görüşleri için bk. *İhyâ'*, IV, 85.

¹³¹ Kelâbâzî, 72 [153]. Fenâyla ilgili iki terim de *tecrîd* ve *tefrîd*dir. Serrâc, *tefrîd* ve *tevhîd* kavramlarını da *tecrîd*le aynı anlamda sayar. Serrâc, 425 [341].

¹³² krş. Kuşeyrî, 54-55 [240]; İbn Arabî, II, 472.

¹³³ İhlâs ve sıdk kavramlarının ele alındığı örnek pasajlar için bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 113; a. mlf. *Ri'âye*, 87; Serrâc, 288-289 [220-222]; Kelâbâzî, 70 [149]; Mekki, II, 159/308-310 [IV, 44-48]; Kuşeyrî, 103-106 [352-360]; Herevî, 16; Gazâlî, *İhyâ'*, V, 106-122; Geylânî, *Gunye*, I, 98-99, II, 67-68; Sühreverdî 49 [93-94]; İbn Arabî, II, 219-220/XIV, 334-339.

durumu¹³⁴, bir yandan dünyâ kavramı içerisine sokulabilecek, insanı Allah'tan alıkoymasını muhtemel şeylerin ne kadar geniş bir kapsama ulaşabileceği düşüncesini, diğer yandan da tüm bunların farkında olunmamasını ifade eden fenâyı hatırlatmaktadır. Zühdün en yüksek mertebesi olarak gösterilen dünyânın farkında olmama durumu, hem irâde üstü sayılması, hem de bir kayıtsızlığı ifade etmesi açısından fenâyı yakındır¹³⁵. Bu noktada mârifet, yani bilinç ve bu bilincin getirdiği algı söz konusudur. Bu yeni bilinç nazarında dünyâ bir hiç mesabesinde. Terk edilmeyi gerektirecek bir şey olma niteliği taşımamaktadır. İbrahim Edhem'in üçe ayırdığı terkin son mertebesi budur¹³⁶.

Sülemî, fütüvvet tarifleri içerisinde fenâyı hatırlatan ifadelerle de yer vermiştir¹³⁷. Tasavvufta *fenâ* hâlini açıklayan,

¹³⁴ Geylânî takvâ için de benzer bir tanım getirir. bk. *Gunye*, I, 145. Verâ ve takvâ için bk. Serrâc, 70 [45]; Herevî, 13; Geylânî, *Gunye*, I, 131; Sühreverdî, 284-285 [607].

¹³⁵ Râbia, zühd konusuyla ilgili olarak dünyânın kötülenmesini bile hoş görmez. Çünkü bu tutum, dünyânın hâlâ kalpten çıkarılmadığının göstergesidir. Smith, 140. En çarpıcı ifâdelerden biri şudur: “Şibli'ye zühdün mâhiyeti sorulduğunda demiştir ki: ‘Yazıklar olsun size! Bir sineğin kanadı kadar kıymeti olan bir şey var mı ki, ondan zâhid olunabilsin!’” Kelâbâzî, 65 [143]. Burada ‘Allah katında dünyânın bir sivrisinek kanadı kadar değeri olsaydı, Allah, kâfire bir damla bile su içirmezdi.’ [Tirmizî, Zühd, 13] hadisine işaret edilmekte ve dünyânın zühde degecek kadar dahî bir değeri olmadığı vurgulanmaktadır. Şibli'nin sözü farklı cümlelerle *Luma*'da da yer almaktadır. Serrâc, 73 [46]. Mekki'nin havâssın yolu olarak ele aldığı kayıtsızlık ileri derecede zühd noktasında, rızâ ve teslimiyeti de dışarıda bırakmaktadır. “Âriflerden birine göre zühd, kişinin zorluğu veya refahı tercth etmesinden dolayı tedbiri, ihtiyarı (tercihi), rızâyı ve teslimi terketmesidir. Bu, havâssın yoludur. Süfyân Sevrî ve Zünnün'un izledikleri yol da budur.” Mekki, I, 269/534 [III, 12]. “Şibli'ye zühdün mâhiyeti sorulunca ‘Allah'tan başka her şeyden yüz çevirmektir’ diye cevap vermiştir. Yahya b. Muâz şöyle demiştir: ‘Şu üç haslete sâhib olmayan zühdün hakikatine erişemez: Alâkasız (sırf Allah için yapılan) amel, tamahsız söz ve riyâset (baş olma sevdası) taşımaksızın izzet sâhibi olma.’” Kuşeyrî, 61 [255]. Yahyâ b. Muaz'ın bu sözü *İhyâ*'da da yer almaktadır. Gazâlî, *İhyâ*, IV, 299. Zühdün irâde üstü oluşuyla ilgili olarak Herevî şöyle der: “Üçüncü derecesi ise zühd husûsundaki zühddür. Bu da üç şeyle olur: Zühde yöneldiğin şeyi küçük görmekle; (zühdle alâkalı) bütün hâllerin, gözünde bir olmasıyla; hakikatler vâdisine bakarak, (zühd husûsunda ortaya koyduğun) gayreti görmekten gaib olmakla.” Herevî, 13. Mekki, Gazâlî ve Sühreverdî bu durumu zühd fi'z-zühd olarak adlandırır. Mekki, I, 267-268/532 [II, 429-430]; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 278; Sühreverdî, 286 [609-610].

¹³⁶ Bu tasnif maddî yaklaşımlara yönelik *terk-i dünyâ*, mânevî yaklaşımlara yönelik *terk-i ukbâ* ve terkin farkında olmayı da ortadan kaldıran *terk-i terkten* oluşur. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 51.

¹³⁷ “Fütüvvet gereklerinden biri de kulun nefsinin ve onun füllerini düşünmemesi ve onun yaptığı işlere karşılık beklememesidir. Muhammed b. Abdullah er-Râzî'nin şöyle dediğini duymuştum: ‘Ebu'l-Abbas b. Atâ'ya, Allah'ın gazabına en yakın şeyin ne olduğu sorulmuştu da şöyle cevap vermişti:

nefy-isbât, mahv-isbât, fenâ-bekâ gibi pek çok kavram bulunmaktadır. *Mahv* ya da *nefy-isbât* ikilisine bakıldığında, *isbâtın* “*mülkiyet ifâde eden her şeyi terk etmek*” olduğunu ifade eden Şibli'nin görüşü, kavramın dünyâ ile ilgili tanımları arasında ilk akla gelenlerdendir¹³⁸. Bazı sûfilerin de nefy yerine mahv kavramını tercih ederek, bunu beşerî sıfatların yok edilmesi olarak açıkladıkları görülür. Her hâlükârda bu kavramlar kişinin alışlagelmiş tutumlarını terk ederek, yerine yeni tutumlar koyabilmesini ifade etmektedir¹³⁹. *Fenâ* ve onun ardından gelen *bekâ*, “*nefsin sıfatının yok olması*”, “*hazların yok olması*”, “*yerilen sıfatların ortadan kalkması, onların yerine övülen sıfatların yerleşmesi*” şeklinde tarif edilmektedir. İbn Arabî de tüm bu görüşleri zikretmekte ve *fenâ* ile *bekânın* birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır¹⁴⁰. *Fenâ* ve *bekânın* dünyâya bakan yönü, benlikte dünyâ karşısındaki ilgi ve heyecânın ortadan kalkmasıdır. Sonuç olarak tasavvuf düşüncesinde dünyâ ile ilgili tavrın ideal görünülerinden biri de, kayıtsızlık ve duyarsızlık bilinci ya da dünyâ ve dünyâ ile ilgili hususların bilinci istilâ etme tehlikesinden kurtuluş olarak görülmektedir. Bu noktada konumuzla ilgili en önemli kavram ikilisi *fakr-gınâdır*.

“*Allah'a muhtaç olduğunun farkında olmak*” anlamına gelen *fakr* kavramı fenâyâ yakındır¹⁴¹. Tasavvuf söz konusu olunca, bu kavramların maddî zenginlik ve fakirlikle ilgili olmayıp, nefis, arzular ve Allah'la ilişkilerle ilgili olduğu bilinmektedir. Maddî bir fakirliği hayat tarzı olarak benimsemiş sûfiler bulunmakla birlikte, tasavvufî terim anlamı içerisindeki *fakîr*, bir şeye sâhip olamayan değil, arzularından arınmış,

‘Nefsini ve onun füllerini görmek, bundan daha kötüsü de nefsin yaptığı işlere karşılık beklemektir.’” Sülemî, *a.g.e.*, 31/27-28 (metin).

¹³⁸ Serrâc, 54 [32]. Ayrıca bk. Hücvirî, 460 [529-530]; Konuk, 358.

¹³⁹ Kuşeyrî, 42 [204]; Sühreverdî, 310 [656]; İbn Arabî, II, 542-543.

¹⁴⁰ krş. Serrâc, 417 [334]; Kelâbâzî, 92 [182] vd.; Kuşeyrî, 39 [196]; Hücvirî, 37 [109], 72-73 [140-141]; Sühreverdî, 305-306 [647]; İbn Arabî, II, 501, 505.

¹⁴¹ Kelâbâzî, 66-67 [144-145]. Hücvirî, “*Fakr, kendisinde varlık bulunmayan yokluktur*” sözünü açıklarken, *fakr* ile *fenânın* anlaşıldığını ifade eder. Bu da kişideki arzu etme (*talep*) niteliğinin ortadan kalkmasıyla mümkündür. Hücvirî, 36 [109]. Gazâlî’de de benzer bir yaklaşıma rastlanır. “*Bil ki (gınâ sâhibi kişi) hakkında zühd bir noksanlık göstergesidir. Çünkü ebrârın hasenâtı mukarrebînin seyriâtıdır. Bu da, tıpkı dünyâyâ rağbet eden kişinin dünyâ ile meşgul olması gibi, dünyâdan hoşlanmayan kimsenin de gerçekte dünyâ ile meşgul halde bulunması sebebiyle böyledir. Allah’tan başka herhangi bir şeyle meşgul olmak, kişiyle Allah arasında bir perdedir. Çünkü kul perdelenmedikçe, Allah’la arasında uzaklık yoktur. O sana şahdamarından daha yakındır. O, gökte ya da yerde bulunan bir mekânda değildir. Seninle O’nun aranızdaki perde, gerçekte seninle O’nun arasında değildir, sadece seni meşgul eden, O’ndan uzak tutan şeydedir.*”Gazâlî, *İhyâ*, IV, 236. Fakr için bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

Allah'la ünsiyet peydâ edebilmiş insan anlamını taşır¹⁴². Fakrın, içte hiçbir burkulma duymaksızın yapılan isâr türü cömertlikle sıkı sıkıya ilişkili olduğunun ifâde edilmiş olması da¹⁴³ bu arzulardan arınmış olma durumuna işâret etmektedir.

Hâl ya da *makam* oldukları tartışılan *fakr* ve *gınâ* kavramlarından hangisinin üstün olduğu yönündeki tartışmaların da, sadece kavramların ilâhî ya da insânî nitelikler olup olmadığı noktasında değil, aynı zamanda insan varlığındaki *ait olma* niteliğini hangisinin güçlendirdiği noktasında ortaya çıktığı söylenebilir. Bu çerçevede problem, *gınânın* ilâhî, fakrın ise insânî birer nitelik olmasıyla ilişkilendirilerek çözülmeye çalışılmıştır¹⁴⁴. Buna göre, Hakk'ın gınâsıyla halkın gınâsı, görünüşte aynı ismi taşısa da, gerçekte aynı şeyi ifâde etmemektedir. İnsandaki zenginlik ne kadar çok olursa olsun, sonradan kazanılmış bir sıfattır, Allah'ın zenginliği ise ezeldir. Öte yandan sûfilerin, tasavvufî terim anlamı içerisinde *fakr* ve *gınâyâ* yer verirken, genel anlamı içerisinde fakrı insânî bir sıfat saydıkları hâlde, gınâyı insânî bir sıfat olarak görmedikleri görülmektedir. İnsana ait olan zenginlik şarta bağlı bir zenginlik olup insan, özü itibâriyle muhtaç bir varlıktır. Bu muhtaçlık, onun hem maddî, hem de mânevî yönüne şâmildir. Dolayısıyla onun maddî ya da mânevî her türlü zenginliği, bir yönüyle kendi beşerî varlığının

¹⁴² bk. Afîfî, 233-236. Ayrıca bk. Hücürî, 72 [139]; Herevî, 26; Gazâlî, *İhyâ'*, IV, 235; Geylânî, *Fütûh*, 158-159 [169-170]; Sühreverdî, 288-289 [615]. Kuşeyrî, fakirliği, kişinin kendini Allah'a muhtaç hissetmesinin bir yolu olarak görür. Bu da fakr kavramına verilen iki mânânın birleşme noktasıdır. Kuşeyrî, 135 [443]. Tüm bu eserlerin birleştiği nokta, fakrın "yaratılmışlara muhtaç olmama" şeklindeki tarifine yer vermektedir. Batı dünyasının önde gelen tasavvuf araştırmacılarından Nicholson da tasavvuftaki fakrın, insanın dışında değil, içinde olduğunu ifâde etmiştir: "Gerçek fakr, sâdece mal yokluğu değil, aynı zamanda mal sahibi olma arzusunun yokluğudur, elin de gönlün de boş olmasıdır. Sûfî 'fakir' ve 'derviş' diye tanınmakla iftihar eder. Çünkü bu isimler, onun, aklının Allah'dan başka tarafa çevirecek olan her düşünce ve istekten soyulmuş olduğunu gösterir." Nicholson, *İslâm Sûfileri*, 31.

¹⁴³ Tasavvufu tanımlarken, isâr kavramını hürriyet kavramıyla birleştirdiği bilinen Ebû Hüseyin Nûrî, *fakr* kavramının rûhî yönüne sıkı sıkıya bağlı olan ve hatta rûhî yönünden kaynaklanan sosyal yönüne de işâret etmiştir: "Fakrın sıfâtı yokluk hâlinde sükûn; varlık hâlinde ise sarf ve (başkasını tercih etmek demek olan) isârdır." Kelâbâzî, 67 [145]. Şibli de bu görüşü şöyle dile getirmiştir: "Fakrın en zayıf alâmeti, dünyâ bütünüyle bir kişinin olsa bile, onu bir günde infâk etmesidir. Sonradan bir günlük yiyeceğini olsun elinde tutmadığı aklına gelir ve buna üzülürse, fakr konusunda sadakat göstermiş olmaz." Kuşeyrî, 134 [443].

¹⁴⁴ Kelâbâzî, 67 [145]; Kuşeyrî, 134 [443]; Hücürî, 27-29 [101-103]; İbn Arabî, IV, 309. İbn Arabî, kula nisbet edilen gınâyı meşhur bir hadisin ışığında ("Kanâat tükenmeyen hazînedir" [*Kenzü'l-'ummâl*, III, 780; Aclûnî, II, 102]) "kanâat" olarak tanımlar. Bu tartışmaların ayrıntıları için bk. Afîfî, 233-236.

dışından gelmektedir. Bu durum da onun *ait olma* yönünün temelini oluşturmaktadır.

Kişinin yalnızca Allah'a muhtaç olduğu bilinci olması bakımından fakr ile sözlükte zenginlik, tasavvufta ise Allah'tan başkasına muhtaç olmamak anlamına gelen *gınâ* kavramının bu tanımlar çerçevesinde hemen hemen aynı şeyi ifâde ettikleri görülmektedir. Sûfi, görünüşte kendisine “*zengin*” denecek kadar mal sâhibi olsa da durum değişmez. Bu durum sûfilerin hedefinin, hiçbir dünyâ malına sâhip olmamak anlamında fakirlik ya da Hıristiyanlıkta anlaşıldığı anlamda bir ruhbanlık olmadığı anlamına gelmektedir¹⁴⁵.

İbn Arabî ise, meşhur kudsi hadiste geçen ifâdelerden hareketle, kişinin sıfatlarının Hakk'ın sıfatlarına benzemesi noktasında konuyu ele almaktadır. Kişinin yaratılışındaki gibi sınırlı da olsa hür olması noktasından bakıldığında, İbn Arabî'nin konuyu, “*Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.*” [Buhârî, İsti'zân, 1; Müslim, Birr, 115; *Müsned*, II, 224, 251] şeklinde ifâdesini bulan başka bir kudsi hadis bağlamında ele aldığı dikkat çekmektedir¹⁴⁶. Hakk'ın sıfatların kendisinde yeniden tezâhür ettiği kişinin gözünde dünyâ artık bir *nîmet* olması yanında, bir *âyet* kimliğine bürünecektir. Ancak bu algının akli değil, keşfi bir algı olduğunun da vurgulanması gerekir.

c. Âyet Olarak Dünyâ

Önceki iki algı seviyesini aşan sâlik için yeni bir boyut ortaya çıktığı ifâde edilmektedir. Buna göre artık dünyâ, bu aşamayı geçen kişi için âfet olmaktan çıkmış, nîmet olması yanında, ilâhî işaretleri açıkça gösteren bir *âyet* niteliğine bürünmüştür. Sûfilerin bu aşama için kullandıkları pek çok kavram vardır. Bunların başında *ihsân* gelmektedir. Bu aşamada temel kavram ise *tevhîd*dir. Çünkü, dünyânın çeşitli şekilleriyle *vahdet-i vücûd*, *vahdet-i şuhûd* gibi anlayışlar çerçevesinde ilâhî kudretin alâmeti, işâreti, daha doğrusu âyeti olarak görülmesi, üst düzeyde bir bilinci gerektirir. Sûfilerin ifâdeleri ışığında bakıldığında, bunlar kitâbî bilgiyle ulaşılabilecek şeyler değildir. Bu noktada, bir değer ifâde eden *dünyâ* ile, alt düzeylerde belli bir değerden bağımsız görünen *arz* adı altındaki yeryüzünü ifâde eden dünyâ artık birdir ve

¹⁴⁵ Esasen *ruhbân* kavramının “*korkmak*” anlamına gelen *rehbet* kökünden geldiğini de hatırlamak gerekir. Bu durumda ruhbanlık ya da râhiplik, Allah korkusunun bir göstergesi olmaktadır. bk. Süleyman Uludağ, “Ruhbanlık ve Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Ankara 2004), Yıl 5, sy. 13. ss. 9-23, s. 9-10. *Gınâ* kavramı için bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 205.

¹⁴⁶ İbn Arabî, II, 491.

toplucu ilâhî kudrete işâret etmektedir. Hatta insanla âlem arasında yapılan benzetmeler, âlemin varlığının gerçekte tek bir ilkeyi yansıttığı görüşünden beslenmektedir. Gerçi her ne kadar Kur'an ve hadislerde dünyânın ilâhî bir âyet oluşuna işâret eden pek çok ifâde bulunmakta ve insanlar dünyâyı bu gözle görmeleri teşvik edilmekteyse de¹⁴⁷, sûfiler, dünyânın âfet olarak algılanışı kadar, âyet olarak algılanışı hakkında da diğer ilim sahalarında bulunanlardan daha farklı konulara temas etmişler ve kozmolojik yapısı içerisinde dünyâyı Allah'ın bir âyeti olarak algılama türlerinin ilkelerini, kendi sistemleri içerisinde anlamaya, belirlemeye ve ortaya koymaya çalışmışlardır. İlk klasiklerde bu konuda derli toplu bilgi ve bulguya rastlamak zordur. Bu bilgi ve bulgular derli toplu biçimde, kısmen Gazâlî'nin, ama daha çok da İbn Arabî ve Mevlânâ gibi teozofik yaklaşımlara sâhip sûfilerin eserlerinde açık bir şekilde görülebilmektedir. Bu isimlendirme konusunda bizi cesaretlendiren şey, Kur'an'da benzer konulardan söz edilirken *âyet* kavramına yer verilmesi, İbn Arabî'nin de aşağıda görüleceği üzere, Kur'an'a dayanarak bu konuyla ilgili olarak daha özel ve dar bir alanda da olsa *âyet* kavramını kullanmış olmasıdır.

İlk klasiklere bakıldığında, Mekkî tarafından sıddıklere mahsus görülen "*Allah'ın sıfatlarını kazanmak*" şeklindeki tevekkül anlayışının, bu isim geçmese bile, dünyânın âyet olarak algılanışını da içerdiği söylenebilir¹⁴⁸. İlâhî sıfatlara sâhip olmak, vahdet-i vücûd sâliklerinin sistematik biçimde esmâ-yı hüsnâyâ bağladıkları bir anlayışın temelinde yer almaktadır. Bununla beraber Mekkî'nin yaklaşımlarında dünyânın bir *âyet* olduğu konusundaki vurgular açık değildir. Çünkü o, temelde bundan çok, Sünnet'e uygun bir yaşayış, bu

¹⁴⁷ Kur'an'da *âyet* kavramının kullanımlarına örnek teşkil eden âyetler için bk. Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/3/4; Yunus 10/5; Ra'd 13/3-4; Hicr 15/21; Nahl 16/65-67; Enbiyâ 21/16; Mü'minün 23/78-79, 115; Furkan 25/2; Rûm 30/20-24; Mü'min 40/40; Duhân 44/33; Câsiye 45/3-5; Kamer 54/49; Talâk 65/3; Mülk 67/3-4; Gaşiye 88/17-20. Bu yaklaşıma işâret eden bir tasnif için bk. Muhammed Yazıcı, "Dünyâ-Âhiret Kavramlarının Analizi", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünyâ İlişkisi İlahiyat Fakülteleri Kelâm Ana Bilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu 06-08 Eylül 2002*, (Çorum 2003), ss. 39-56, s. 48-49. Yazar dünyâyı, *ilâhî isim ve sıfatların tecellî yeri*, *âhireti kazanma yeri* ve *dünyâlık kazanma yeri* olarak üçe ayırmış, üçüncüsünün âyet ve hadislerde yerilen dünyâ olduğunu belirtmiştir. bk. a.g.m., 48-51. Çalışmamızın ilerleyen aşamasında rastladığımız bu makalenin, ortaya koyduğumuz tasnifle ilk bakışta uyumlu gözüküğünü farkettik. Ancak, dünyâlık kazanmanın yerilmesi noktasına itiraz etmek gerekir. Çünkü kazanmanın kendisi bizâtihi yerilen bir husus değildir. Çalışmamızda kullandığımız *âfet*, *nîmet* ve *âyet* kavramlarının -hiç değilse tasavvuf araştırmaları açısından- daha kapsayıcı olduğunu düşünüyoruz.

¹⁴⁸ bk. Mekkî, II, 36-37/72-74 [III, 125-128].

konuda iç dünyânın eğitimi ve bedenî arzuların kısıtlanması noktaları üzerinde durmuştur.

Herevî de, tevekkülün üçüncü ve son derecesi olarak tevekkül illetinden kurtulmak için mücâdele etmeyi gösterirken, dünyâyı âyet olarak görmenin açık bir örneğini ortaya koymaktadır: “*Bu tavır, Hakk Teâlâ’nın eşyâdaki hâkimiyetinin bir saltanat hâkimiyeti olduğunu bilmektir. O’nun, vekil kılmak sûretiyle bu hakîmiyetini paylaşacağı hiçbir ortağı yoktur. Hakk Teâlâ’nun, eşyânın tek mâliki olduğunu bilmesi, kulun ubûdiyyetinin zarûrî (olmazsa olmaz) şartlarından biridir.*”¹⁴⁹ Tevekkülün tevhidle alâkalı görünen bu seviyesinde, dünyânın Allah’ın varlığı ve birliğine karşı bir alternatif olma tehlikesi ortadan kalkmıştır. İbn Arabî’nin *kurba* getirmiş olduğu tarif de, kurbun dünyâyı ve içindekileri ilâhî birer âyet olarak görmenin âriflere mahsus bir makam olduğu inancını ortaya koymaktadır¹⁵⁰. Dolayısıyla dünyâyı, daha geniş anlamı içerisinde âlemi Allah’ın bir âyeti olarak görmek, belli bir bilgi ve farkındalık düzeyini gerektirir. Tasavvufta bu bilgi düzeyini açıklamakta kullanılan temel terimlerden *mârifet*, çeşitli şekillerde tarif edilmiş ve tasniflere tâbî tutulmuştur.

İlimle mârifet arasında fazla bir fark görmeyen Kuşeyrî, ârifin âlâmetleri arasında dünyâ ve âhiretle meşgul olmamayı sayarken, Hallâc’ın bir sözünden destek bulmaktadır¹⁵¹. Hücvîrî de benzer bir görüşü Zünnûn Mısri’nin marifetle ilgili şu sözünü şerh ederken ortaya koymaktadır: “*Mârifetin hakîkatî, halkın nûr latifelerine ulaşmak sûretiyle sırlara vâkîf olmasıdır.*” Hücvîrî bu sözü şöyle yorumlamıştır: “*O’nun ezeli inâyeti insanın kalbini aydınlatır ve kirlere korursa, o kulun nazarında bütün mahlûkat bir olur, aralarında hardal tanesi miktarınca bile fark kalmaz, zâhirine ve bâtınına rabbânî sırların müşâhede hâkim hâle gelir. Allah için böyle yaparsa, bütün nazarı müşâhede olur.*”¹⁵² Bu görüş, mârifetin âdetâ günlük hayâtın bir parçası olabileceği kabulüne işâret etmektedir.

¹⁴⁹ Herevî, 17.

¹⁵⁰ “*Ârifler daima kurb müşâhedeinde bulunurlar. Çünkü onlar hem kendi nefislerindeki, hem de kendilerinin dışındaki sûretleri müşâhede hâlinedirler. Bu da Hakk’ın tecellisinden başka bir şey değildir. İtâatler ile kaim olan kurba gelince, o, kulun şekavetten kurtulmak sûretiyle (elde ettiği) saadetidir. Kulun saadeti bütün hedeflerine nail olmasındadır. Bu da ancak Cennet’te olur. Dünyâda ise saadetine engel olan bazı maksadlarından vazgeçmesi gerekir. Kurb-i âmme ya da kurb-i amm (avamın yakınlığı) saadete yaklaşmaktır. Böylece kul, mesut (insanlar zümresinden) olmak için itâat eder.*” İbn Arabî, II, 548.

¹⁵¹ Kuşeyrî, 155 [491]. İlim ve mârifet konusundaki görüşleri için bk. 154 [488-489].

¹⁵² Hücvîrî, 327 [407].

İbn Arabî'ye göre özel bir bilgi türü olarak *mârifet*, eşyâyı zâtıyla bilmektir. Bu bilgi de, zâta, yani öze nüfûz etmiş olan bir nitelik yoluyla ortaya çıkmaktadır. Ancak bu nitelik, kişinin kendisine ait olmayıp Allah'tan geldiği için taklid olmaktan öteye geçememektedir¹⁵³. Bu niteliğe sahip kılınan kişi için dünyâ ilâhî bir âyet olarak görünür. Böylece ârif, artık kendisinin âlemden bir parça olduğunu, kavramsal bilgilerle değil, vasıtasız ve doğrudan bilgiyle bilir hale gelmiştir. Bu bakışa göre insan âlemin bir özeti ve kâinatın gözbebeğidir. Mevlânâ'nın da dile getirdiği bu durumla¹⁵⁴, Şeyh Galib'in

*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüme-i dîde-i ekvân olan Âdem'sin sen*

beytinde anlamını bulan yepyeni bir bilinç kazanıldığına işâret edilmektedir.

Tasavvufi terim anlamı içerisinde *hayret*, herhangi bir tecellinin benliğini kaplaması sebebiyle sâlikin muhâkemesinin durması yahut Kelâbâzî'nin naklettiği gibi, Allah'a kavuşma konusunda sâlikin tereddütte kalması ve sürekli olarak O'nun hikmetine, gücüne karşı arzu duyması hâllerini ifâde eder. Bu hayret, bir yandan İbnü'l-Mübârek'in kasd ettiği hayretten ayrılırken, diğer bir yönden, Allah'ın varlığını ispatlayan delil konusunda hayrete düşme anlamı içerisinde iki mânânın birbiriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Yani İbnü'l-Mübârek'in kasd ettiği türdeki hayret, tasavvuf terimi olan hayretle, delil konusunda hayrete düşmek noktasında ortak gözükmeyle birlikte, İbnü'l-Mübârek'in kasd ettiği hayretin kudret ve kavuşma arzusuyla ilgili hayretle ilgisi yoktur.

Kelâbâzî'nin naklettiğine göre hayret, Zünnün tarafından ârifin yükseldiği ilk ve son derece olarak nitelendirilmiştir: “Önce tahayyür (*hayret*), sonra *iftikâr* (Allah'a muhtaç olma),

¹⁵³ “Bilmiş ol ki, ilim ancak zâtıyla eşyâyı bilen kimse için sahîh olur. Kim zâtına ilâve bir durumla eşyâyı bilirse, o Allah'ın kendisine verdiği bu zâid hâli taklid etmektedir. Varlıkta eşyâyı zâtıyla bilen sadece Vâhid (Bir olan Allah) vardır. Bu Vâhid'in dışındaki her şeyin eşyâyı ve eşyânın dışındaki şeyleri bilmesi takliddir. Allah'ın dışındaki her şeyin bilmesinin, sadece taklid yoluyla mümkün olduğu ortaya çıktığına göre, biz Allah'ı taklid ederiz, bilhassa O'nu bilme konusunda.” İbn Arabî, II, 294.

¹⁵⁴ Mevlânâ, I, 67. Bu ifadelerin günümüz dilindeki karşılığı şöyle verilmiştir: “Köy ağası, tenlerin, bedenlerin pâdişâhidir. Gönül sâhibi ise gönüllerin sultanıdır. Hiç şübhe yok ki, yaptığımız bütün işler, ameller, şu gözümüzün, görüşümüzün çeşitli şekillerde kendini gösteren, çeşitli dallara ayrılan eserleridir. Şu hâlde, insan, gözbebeğinden başka bir şey değildir. İnsan-ı kâmilin, kâinatın merkezi ve gözbebeği olduğu hakîkatinin tamamını söylemeyeceğim. Çünkü merkezin sâhibi olan peygamberler bunu men etmişlerdir.” Mevlânâ, *Mesnevî*, trc. Şefik Can, I, 121.

sonra ittisâl, sonra yine tahayyür.” Kelâbâzî bu dörtlü kavram grubunu açıklarken ilk hayreti, kulun fiillerinin Allah sayesinde gerçekleşmesi ve Allah’ın kulu nezdindeki nimetleri ile ilgili sayar. Bu durumda kişi, bir yandan nimet karşısında eylemlerini değersiz ve küçük gördüğü için şükrünü Allah’ın nimetine denk kabûl etmemekte, öte yandan nimetlere şükürle karşılık vermesi gerektiğini de bilmektedir¹⁵⁵.

Ebû Yezîd Bistâmî’nin “Mârifeti ne sayesinde elde ettin?” sorusuna “Aç karın ve çıplak bedenle” cevabını vermesi¹⁵⁶, tasavvufta mârifete ulaşmanın yolunun riyâzetten, dolayısıyla dünyâ konusunda nefse ait taleplerin sınırlandırılmasından geçtiğini göstermektedir. Böylece mârifetle dünyâyâ düşkünlük arasında ters bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. “Ârif ne zaman Hakk’ın müşâhede mahalli olur/huzurunda bulunur?” sorusuna verilen şu karşılık da bunu açıklamaktadır: “Şâhid (mârifetin ilk tecellileri) ortaya çıkınca, şevâhid (halka ait görüntüler) fânî olur, hisler gider, idrâk kaybolur...”¹⁵⁷ Şu halde Bistâmî’nin *fenâ* ve *sekrî* anlatan bu ifâdesi, mârifete ulaşan sûfinin gözünden dünyâ ile ilgili her şeyin silinişini tasvir etmektedir. Cüneyd’in mârifet tasnifi ise görmemeyi değil, görmeyi, dolayısıyla *sahvı* ön plana çıkarmaktadır¹⁵⁸. Allah’ın, eşyâda veya eşyâdan önce görülmesi yine O’nun kudretiyle olduğuna göre, bu tür bir mârifetin de, dünyâyı Allah’ın kudret ve sıfatlarının bir alâmeti veya âyeti olarak görmek olduğu ortadadır. Bu durumda dünyâ kavramı ahlâkî bir kavram olmaktan ibâret kalmamakta ve sûfî varlık düşüncesinin bir yansıması haline gelmektedir. Böyle bir bilinç düzeyinde dünyâ kavramıyla *arz* kavramı birleşmekte ve *âlem* kavramı içerisinde Yaratıcı’nın bir işâreti kabul edilmektedir. Burada, görülene değil gösterene vurgu yapılmaktadır. Bu örnekte *sekrin* enfüsü,

¹⁵⁵ Kelâbâzî, 105 [197-198]. Hayret için bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 231.

¹⁵⁶ Kuşeyrî, 156 [492]; Uludağ, *Bâyezid-i Bistâmî*, 54.

¹⁵⁷ Serrâc, 57 [34]; Kelâbâzî, 104 [197]; Kuşeyrî, 155 [491]. Serrâc’a göre soru Şibli’ye, Kelâbâzî ve Kuşeyrî’ye göreyse İbn Yezdânî’ye sorulmuştur.

¹⁵⁸ “Cüneyd der ki: Mârifet iki türlüdür; mârifet-i taarruf (tanuma yoluyla meydana gelen mârifet), mârifet-i târif (tanıtma yoluyla hasil olan mârifet). Taarrufun mânâsı, Allah’ın kullarına bizzât kendisini ve bu yolla da eşyâyı tanıtmasıdır. Bu çeşit mârifet, Hz. İbrâhîm’in^{as} sözündeki gibidir: ‘Ben batanları sevmem!’ [En’âm 6/76] Târifin mânâsı ise, Allah’ın kullarına kudretini âfâkta (nesnel ya da dış dünyâda) ve enfüste (kendi nefislerinde) göstermesidir. Sonra Allah onlarda bir lütuf yaratır ve bu sayede eşyâ, onlara kendisinin bir yaratıcısı olduğunu gösterir.’ Bu, sıradan mü’minlerin mârifetidir. Birincisi havassın mârifetidir. Gerçekte ise herkes O’nu O’nun sayesinde tanımıştır. Bu, Muhammed b. Vâsî’nin dediği gibidir: ‘Hiçbir şey görmedim ki, onda Allah’ı görmüş olmayayım.’ Başka biri de şöyle demiştir: ‘Hiçbir şey görmedim ki, ondan evvel Allah’ı görmüş olmayayım.’” Kelâbâzî, 37 [95].

sahvın ise âfâkî yolun usûlüyle irtibatlı olduğu da görülmektedir.

Öte yandan bu noktada zâhidin algısıyla ârifin algısı da birbirinden ayrılmaktadır. Ancak bu farka işaret eden sûfilerin zâhidi, *dünyâyı terk eden kişi* anlamında ele aldıkları anlaşılmaktadır. Dünyâyı terk eden zâhid için dünyâ bir gurbet yeri iken, ârif için âhiret de bir gurbet yeri olarak tanımlanmıştır¹⁵⁹. Buna göre, -her birinin diğer tecellî türünü kabul etmediği şeklinde anlaşılacak kaydıyla- iki türlü ilâhî tecelliden celâl zâhidin, cemâl ise ârifin algı alanı içinde özel bir yer işgal etmektedir. Şu hâlde, dünyâ ya da âlem, celâlî ve cemâlî nitelikteki ilâhî tecellîlerin, birbirine devr edip giden iki yönlü akışın içinde yer almaktadır. İbn Arabî'nin açıkça ifade ettiği gibi, âlemde insana korku, heybet ve tâzîm duygusu veren her türlü tecellî celâlî bir tecellî olup, Allah'ın Celil isminin; ümit ve şevk duygusu veren her türlü tecellî ise cemâlî bir tecellî olup Cemil isminin bir yansıması olarak görülmektedir. Bununla beraber İbn Arabî, âlemde celâlî tecellîlerin değil, cemâlî tecellîlerin hâkim olduğunu kabul ederek varlığın özü konusunda iyimser bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak bu tecellî türlerinin birbirinden kesin çizgilerle ayrıldıklarını düşünmek de doğru değildir. İbn Arabî Ebû Saîd Harrâz'ın, Allah'ın zıtları birleştirmesi konusundaki büyüklüğünün mârifete sâhip kılınmasının sebebi saymasını da hatırlatarak bu iki tecellî türünün bir arada bulunduğu işaret etmiştir. İbn Arabî'ye göre âlemin bizâtihi kendisi Allah'ın cemâline işaret eden en önemli âyettir. Çirkinlikler ise Allah'ın zâtına ait olmayıp sonradan ortaya çıkmıştır¹⁶⁰.

Âlemi celâlî ve cemâlî tecellîleriyle müşâhede etmek, sûfilere göre *insan-ı kâmilin* nitelikleri cümlesindedir. İnsan-ı kâmil dışında kalan mahlûkatın tamamının insan-ı kâmile hizmet için yaratılmış olduğu İbn Arabî tarafından dile getirilmiştir. Buna göre dünyâ insan-ı kâmil için kaçınılması

¹⁵⁹ “Nasrâbâzî şöyle demiştir: ‘Zâhid dünyâda garîbdir, Allah Teâlâ hakkında irfân sâhibi olan ârif ise âhirette de garîbdir.’” Kuşeyrî, 61 [254]. Yine zâhidin nefsiyle uğraşması, ârifin ise nefsiyle değil, Rabbiyle uğraşması gerektiği ifade edilmiştir: “Serî demiştir ki: ‘Zâhid nefsiyle meşgul olmadığı zaman hayatı güzelleşmez. Ârif ise, bilakis (Rabb’ini bırakıp) nefsiyle meşgul olduğunda hayatı güzelleşmez.’ ...Yahyâ b. Muâz’ın şöyle bir sözü vardır: ‘Zâhid (sürekli Allah’ın celâlî tecellîlerine, azabına ve Allah korkusuna vurgu yaparak) senin burmuna sirke ve hardal çektirir, ârif ise (sürekli Allah’ın cemâlî tecellîlerinden, nîmetlerinden ve Allah sevgisinden söz ederek) sana misk ve anber koklatır.’” Kuşeyrî, 61 [255].

¹⁶⁰ Âleme cemâlî tecellîlerin hâkim olduğu görüşü için bk. İbn Arabî, II, 130/XIII, 221-222, 531-532. İki tecellî türünün birbirinden ayrılmazlığı için bk. *a.g.e.*, IV, 252. Çirkinliklerin ârziliği için bk. *a.g.e.*, IV, 269-270.

gereken bir âfet değil, hem Allah tarafından verilmiş bulunan bir nimet, hem de ilâhî tecellilere işâret eden bir âyettir. Bu noktada dünyâ hayâtının benzetildiği uykunun bile Allah'ın bir âyeti olarak görülmesi söz konusudur¹⁶¹.

Tahkik makamında bulunan insan-ı kâmilin nitelikleri arasında, işitme, görme gibi duyular ve tutma, yürüme, gitme gibi eylemler konusunda kendisinde görülen tüm kuvvetlerin, doğrudan doğruya Hakk'a ait olması durumu da vardır. Ancak bu seviyeye çıkabilmek için kâmil bir ahlâka tüm farz ve nafile görevler de eşlik etmelidir¹⁶².

İbn Arabî, bu sürecin iki temel durağı olduğu kanâatindedir. İlk aşama âleme bakmak, ikinci aşama ise nefse yönelmektir. Buna göre İbn Arabî, kişinin kendisinden önce âleme bakması gerektiğini söylerken, yani -modern tabirler kullanmak gerekirse- sübjektif âlemden (*enfûs*) önce objektif âleme (*âfâk*) bakmak gerektiğini belirtirken, başlangıçta sübjektif âlemi temsil eden nefse yönelmenin objektif âlem hakkında bilgi edinmekte fayda sağlamayacağı fikrinden hareketle konuya yaklaşmaktadır. Nitekim bu görüşün ardından ilimleri yediye ayırarak başa *hakikatler* ilmini (*'ilm-i haka'ik*) koymakta, hemen ardından da sırasıyla Allah'ın âlemdeki tecellilerini, insanlara şeriatlar yoluyla hitap etmesinin bilgisini, varoluşun (varlığın değil) mükemmellik ve noksanlıklarıyla ilgili bilgileri saymaktadır. Dolayısıyla kişinin kendisini tanıması, dünyâyı tanımasından sonra gelmektedir. Ona göre bunlar marifetin unsurlarıdır ve sûfilerin marifet faslında vurgu yaptığı konulardır¹⁶³.

¹⁶¹ İbn Arabî, III, 107-108. Bu konuda Rûm 30/23 âyetin yorumu için bk. I, 269/III, 282-283.

¹⁶² İbn Arabî, II, 264-265.

¹⁶³ İbn Arabî, II, 295, 296 [*Marifet ve Hikmet*, 81-83, 87-88]. İnsanla âlem arasındaki irtibat şöyle kurulmuştur: "Allah Resûlü^{sav} Allah'ı tanımak için insanın kendini tanımasından başka bir yol olmadığını söylemiştir ve 'Kendini tanıyan Rabbini tanır' buyurmuştur. Ve yine, 'Aranızdan kendini en iyi tanıyan, Rabbini de en iyi tanır' buyurmuştur. Demek ki Allah, seni bir delil yapmıştır, yani senin kendini tanımanı, senin O'nu tanıman üzerine bir delil yapmıştır; şöyle ki: Ya Allah kendi Zât ve sıfatlarıyla kendisini vasfettiği şekilde seni vasfetmiştir ve kendisinin yeryüzünde bir halifesi ve bir naibi olarak o sıfatı sana vermesi nedeniyle; ya da senin içinde bulunduğun her an ve durumda, varoluş içinde daima O'na muhtaç olman nedeniyle seni bir delil yapmıştır. Bu iki hususun birlikte olması gerekir. Görüyoruz ki Allah Teâlâ, 'marifet' diye adlandırılan Allah'la ilgili bu ilim konusunda şöyle buyurmaktadır: 'Âfakta ve enfüste onlara âyetlerimizi göstereceğiz ki O'nun hak olduğu onlar için iyice açıklığa kavuşsun...' [Fussilet 41/53] Demek ki Hak Teâlâ bizi, öncelikle bizim dışımızda olan âfâka; sonra da bizim birlikte ve üzerinde olduğumuz nefislerimize göndermektedir. İşte biz, bu her iki hususa birlikte vâkıf olduğumuzda,

İbn Arabî tarafından dört grupta ele alınan ilâhî isimlerin nitelikleri, her grupta bir yönüyle âlemle ilişkilidir. Yani âlemin marifet makamlarındaki anlaşılışı, öncelikle ilâhî isimler yoluyla olmak durumundadır. İsimlerin âlemdeki tezâhürlerinin anlaşılması marifetin ilk adımında yer almaktadır. Bu tezâhürler daha sonra âlemdeki daha sonra varoluştaki, daha sonra da şeriatlar yoluyla hitaptaki ilâhî tecellileri içine almaktadır. Nefsin, yani sübjektif âlemin tanınmasındaki ilâhî tecelliler daha sonra gelmektedir. Marifetler makamlarındaki bu durum, ilk bakışta, seyrü sülûkun başlangıcında ortaya çıkan dünyâyâ karşı tavırda da dikkati çekmektedir. Süfilerin, âfet tanımını içerisinde dünyâyâ karşı tavırları da, alt düzeyde objektif âlem (*âfâk*) hakkındaki algı yanlışlıklarını temizlemeye yönelik bir çaba görünümündedir. Sübjektif âlem (*nefis/enfûs*), daha sonra yönelinen ve tasfiye edilmeye çalışılan bir unsurdur. Dolayısıyla, İbn Arabî'nin marifet makamlarına yönelik bu sıralamasının, daha sülûkun başında ortaya konan tavırla paralellik arz ettiği dikkat çekmektedir.

Dünyâyâ bu gözle bakıldığı zaman, her şeyin, ilâhî sanatın bir yansıması olduğunun görülmesine bağlı olarak, ilâhî rahmetin dünyâ ve dünyâdaki her şeyi kapladığı müşâhede edilmektedir. Bu durumda Allah'ın yarattığı varlıkları dünyâdayken nîmetlendirmesi de O'nun *Mün'im* isminin bir tecellisidir¹⁶⁴. Böylece insanın dünyâda nîmetlenmesi de *ibret* gözüyle ve *âyet* olarak görülmektedir.

İnsan-ı kâmil tarafından, dünyânın ahlâk ve irâdeye dayalı bir kavram olmasının ötesinde âyet olarak müşâhede edilmesi âlem telakkisiyle alâkalıdır. Özellikle vahdet-i vücûd sâliki olan sûfilere göre âlem temel olarak *ulvî* ve *süflî* diye ikiye ayrılmaktadır. Şu ana kadar dünyânın âfet olarak görülmesi, süfiler için ağırlıklı olarak âlemin "*süflî*" olarak adlandırılan kısmı için geçerlidir. Bu görüşe Gazâlî'de net bir şekilde rastlanmaktadır. *Ulvî-süflî* ayrımı, *hissî-aklî* şeklinde yapıldığı gibi, *gayb* ya da *melekût/mülk* ve *şehâdet* şeklinde de yapılmaktadır. Teozofik yaklaşımlara sâhip olan süfi düşünürlerle göre, "*dünyâ*" olarak adlandırılan ve duyular aracılığıyla idrâk edilebilen âlem, bir başka âlemin kontrolü

ancak o zaman O'nu tanımış oluruz." İbn Arabî, II, 295 [Marifet ve Hikmet, 81-83].

¹⁶⁴ Rahmet *Rahmân* ismine dayandırılır: "*Rahmân umûmî bir sıfattır. O, Rahmânü'd-dünyâ ve'l-âhirettir. O isimle dünyâda bulunan âleme de, âhirette bulunan âleme de, saadet kabzası müstesnâ olmak üzere, hiçbir ayırım yapmaksızın rahmet eder.*" İbn Arabî, I, 149/II, 134. *Mün'im* isminin tecellisi için bk. I, 277-278/III, 319.

altındadır. Ancak âlem aslında birdir ve Hakk'ın yaratmasının bir göstergesi olarak dünyâ ve âhiretin birbiri ardına devamı esasına göre yapılandırılmıştır. Bu görüş daha da ileri giderek âlemle insan arasında bir özdeşlikten de söz edilebileceği noktasına varmakta, bu sonuç da son tahlilde bütün yaratılışın Hakk'ın süretini yansıttığı görüşünü yansıtmaktadır¹⁶⁵. Dolayısıyla teozofik yaklaşımlara sâhip sûfiler arasında yaygın görüşe göre, âlem de insan da Hakk'ın tecellilerinden ibâret olmaları itibâriyle O'nun âyetleri konumundadır.

Âlemde müşâhede edilen cemâlî tecelliler, aşk ve mehabbetle birleşince, tasavvuf düşüncesinde ifâdesini bulan estetiğin de temelini oluşturmaktadır. Âlem, ilâhî isim, sıfat ve fiillerin tecellilerini yansıtmaları sebebiyle güzeldir. Eşyânın aslı iyidir, güzeldir. İnsan da bu âlemin küçük bir örneği olarak güzellikten nasibini almaktadır. Kötülük ve çirkinlik ise, yukarıda da belirtildiği gibi ârızîdir, sonradan ortaya çıkmıştır. Süleyman Uludağ'ın ifâdeleriyle şöyle denilebilir: “*Zâhidlerin durmadan kötiledikleri, âbidlerin sırtını döndükleri bu âlem İbn Arabî'nin gözünde fevkalade güzeldir, güzelliklerle doludur. O halde aşk ve sevgi ile de dolu olmalıdır.*”¹⁶⁶ Tasavvuf estetik ve sanatı da bu âlem anlayışından çıkmaktadır. Bu durum da, İslâm sanatlarının tekkelerde gelişmesinin fikrî/irfânî temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla sülûk hayatlarının başında dünyâyâ karşı bir tavır içinde olan sûfiler arasından, dünyâyı yaratılışın güzelliğini gösteren bir âyet olarak gören ve bu görüşünü sanat felsefesine temel haline getiren sanatkârlar çıkmıştır¹⁶⁷.

¹⁶⁵ krş. Gazâlî, *Mişkât*, 70-71. Ayrıca bk. Konuk, 226-227. Bu sınıflamaların aralarındaki farklılıklar başka bir çalışmanın konusu olabilir. İki âlem arasındaki ilişki için bk. İbn Arabî, III, 498. Âlemin yaratılışında ilâhî isim ve sıfatlara İbn Arabî'nin yaklaşımı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi), (İstanbul 1996), s. 237-251. Hakk, âlem ve insan arasındaki ilişki şu pasajda açıkça görülür: “*Hebâ, zâtıyla boşluğu dolduran karanlık bir cevherdir. Daha sonra Hakk'ın Nûr ismi kendisine tecellî etmiş, o da O'nunla boyanmış ve böylece ondaki karanlık husûsiyeti kaybolmuştur. Yokluktan var edilip, boyandığı bu nûr kendisine zuhûr ederek, o nûrla insan sûretinde meydana gelmiştir. İşte bu sebeble ehlullah ona 'insân-ı kebîr (büyük insan)' der. Onun muhtasarına ise 'insân-ı sagîr (küçük insan)' denir. Çünkü insan öyle bir varlıktır ki Allah, büyük âlemin bütün hakikatlerini onda derc etmiştir. Bunun için cirmi küçük olmasına rağmen varlık sahnesine âlem sûretinde, âlem ise Hakk sûretinde çıkmıştır. O halde insan, Hakk sûretindedir.*” İbn Arabî, II, 147/XIII, 354-355.

¹⁶⁶ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, (Ankara 1995), s. 173.

¹⁶⁷ Ayrıntı için bk. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 227-261. Hat sanatının “*cismânî âletlerle meydana çıkan rûhânî bir hendese*” olarak tarif edilmesi ve bu tarifin açıklaması için bk. Mahmud

Sonuç

Dünyâ hayatı ve âhiret hayatı olarak karşımızda duran iki kavramın temelinde *hayat* yer almaktadır. Dünyâ, bu hayatın bize yakın ve daha alt düzeyini, âhiret ise ilk bakışta uzak ve daha yüksek düzeyini temsil eder. Sufiler, eşyâya bakış ve insan-eşyâ ilişkileri üzerinde köklü değişiklikler getiren bir eğitim sürecinde daima ideali aramışlar, maddeyi temsil eden bir kavram olarak dünyâ karşısındaki tavırlarıyla, aslında dünyânın değil, O'nun sahibinin kulu olmak gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Onlara göre kötü olan dünyânın kendisi değil, insanın yaratılışında bulunan kolaylıkla maddeye/dünyâyâ kapılmaya yol açabilecek eğilimlerdir. Bu durum, temelde insanın gerek maddî ve gerekse mânevî açıdan ihtiyaç sahibi bir varlık olması ve bu muhtaçlık durumunun farkında bulunmasıyla da sıkı sıkıya ilişkilidir.

Dünyâyâ ve mal sâhibi olmaya bakış, algı durumlarına göre değişiklik arz etmektedir. Bu değişikliği eşyâ, zaman ve mekân karşısındaki mesafe belirlemektedir. Dünyâ olarak sonradan kavramlaşmış ve bir yönüyle maddeyi temsil eden kavram karşısındaki tutumu da, hayata bakış ve hayatın bu iki katmanı karşısında bütünlüğü yakalamış olma ya da olamama belirlemektedir. Zühd terimine verilen verilen farklı anlamlar bir kenara bırakılacak olursa, tasavvuftaki *zâhid-ârif ayrımı* bu bütünlüklü kavrayıştaki iki farklı tavra işâret etmektedir. Sadece dünyâ algısı açısından yapılan tanımlamalar üzerindeki incelemeler bile bu farkı göstermeye yeterlidir. Zühd ehli olan kişiler arasında, Hıristiyanlıktakine benzer ruhbanlık uygulamalarına yönelenler bulunabilmekle birlikte, tasavvufun hedefi bu mânâda bir ruhbanlık değil, dünyâyâ değer atfedecek algı ve tutumların eğitilmesidir.

Dünyâyâ biçilen değerın niteliği konusu, zâhidlerle sûfilere ayıran bir husustur. Ancak zâhidler de bu konuda farklılaşmakta ve sûfilere öncelik eden zâhidlerden bir kısmı diğerlerinden ayrı bir profil ortaya koymaktadırlar. Bu husus, soyut olarak dünyânın niteliği üzerinde yürütülen bir tartışma olmaktan çok, dünyânın *ben* tarafından algılanış biçimleri ve dünyâ karşısında hayata yansıyan tavırlar noktasından ele alınmıştır. Zâhidlerin bu konudaki hareket noktaları *helâl-haram ayrımı*, *verâ*, *zühd*, *kesb/tekessüb* (çalışıp kazanma), *rızık talebi*, *rızâ* gibi konulardır. Konuyla ilgili ikincide *hevâ*, *şehvet*, *riyâzet*, *mücâhede*, *halvet*; üçüncü derecede *tefekür*, farklı bir boyutuyla *zühd*, *şükür*, *sabır*, *murâkabe*, dördüncü derecede *kanâat*, *tevekkül*, *tefvîz*, *teslîm*, *cömertik*,

fütüvvet, fakr, fenâ, beşinci derecede de *marifet* ve *hayret* gibi kavramlar göze çarpmaktadır.

İlk üç kavram dizisinin tamamıyla, dördüncü kavram dizisinin bir kısmı konusunda, tanımlarında farklılıklar olsa da zâhidlerle sûfilerin sınırlı ortaklıklarından söz edilebilir. Ancak beşinci kavram dizisi sûfileri zâhidlerden tamamen ayırmaktadır. Bununla beraber tüm bu kavramlar, sûfiler tarafından tamamen insan idrâkini belirlediği ifade edilen *nefis* ve *kalp* gibi anahtar terimler çevresinde ele alınmaktadır. Sûfilerin dünyâ algısıyla ilgili yaklaşımlarını tasnif noktasında buradan hareket edildiğinde bu makalede görülebilen belli başlı üç algı tipi ortaya çıkmaktadır: Dünyânın bir *âfet*, *nîmet* ve *âyet* olarak tezâhür ettiği insan tipleri. Her üç tipe *ibret* olarak ortaya çıkan algı biçimi de eşlik etmektedir. Bunlar da sûfilerin tasavvuftaki bilinç türlerine işaretleyerek ortaya koydukları *avâm*, *havâss* ve *ehass* gruplamasında ifâdesini bulmaktadır. Ancak bu konuda başlıca iki anlayış ortaya çıkmaktadır. Bunlardan zühdü esas alan anlayışın *tezehhüdü* avâma, *zühdü* havâssa, *fenâ* ve *marifeti* ise ehassa mahsus durumlar olarak kabul ettiği söylenebilir. Zühdün karşısına irfânı koyan anlayışın ise, irâdeye bağlı olan *zühd* avâmın, *marifet* havâssın, *fenâ* ve *bekâ* ise ehassın tavrı kabul ettiği düşünülebilir. Ancak zühd gibi değişik tanımlara sahip kavramların farklı boyutlara işaret etmesi mümkünse, bu farklılıkların da hem yatay, hem de dikey boyut içerisinde bir yere yerleştirilebilmesi de mümkün görülebilir. Karşılaştırmalı bir dizi çalışma gerektiren bu tür incelemelerin sonuçları, farklı tanımların anlamlı bir bütünlüğe kavuşturulabileceği genel bir sonuca da götürebilir.

Özetle sûfî düşüncesine göre dünyânın âfet olmaktan çıkarılması için, içinde bulunulan bilinç durumunun yanlışlığının farkında olunması ve buna bağlı olarak *irâde* yoluyla bu durumdan kurtulmayı sağlayacak eylem dizisine yönelik ilk şart olarak kabul edilmiştir. Sonraki aşamada *marifet* adı altındaki *bilgi* ahlâkî boyut içerisinde *değerle* birleşmekte, bu birlik kişiyi değer yüklü eylem dizileriyle meşgul olma noktasında belli bir istikrara kavuşturmaktadır. İrâdenin tam olarak devreden çıkmadığı bu aşamadan sonra irâde üstü yaşantılar, yani *mevhîbeler* etkili olmaktadır. Dünyânın bir âyet olarak görülmesinin birbirine bağlı bir iki yönü olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, tabiattan, kazanç yol ve ilişkilerine kadar dünyâ ile ilgili her türlü husûsun Allah'ın birer âyeti olarak görülmesidir. İleri aşamalarda *marifet* denilen şey de yeni bir bilgi kadar, belki ondan daha çok, böyle bir farkındalık durumunu ifade eder. Bu seviye, aynı zamanda varlık, bilgi ve değer boyutlarının birleşmesine paralel olarak dünyâ algısında da bir birleşmenin olduğu seviyedir. Âriflerin

makamı olarak adlandırılan bu makamın derin kozmik bir bilinç olduğu düşünülebilir. Teozofik yaklaşımlara sahip olan sūfilerin daha çok ifâde ettikleri bu seviye, insan ve âlem arasındaki benzerlik ve ilişkilerin fark edildiği, bu benzerlik ve ilişkilerin ilâhî isimlerle sıkı irtibatının *yakîne* dayalı bir bilgiyle anlaşılabilirdiği bir seviyedir.

Son aşamada bir insanın varlığında varlık, bilgi ve değer birleşmekte, böylelikle bilinçte bir *tevhîd* gerçekleşmektedir. Böylelikle insanın muhtaçlık ve ait olma durumu, tek ve mutlak varlığa odaklandırıldığı zaman, âlemle de bütünleşmeyi sağlamakta, çokluktan teklîğe, sonuçta tevhîde ulaştırılmış olmaktadır. Tasavvufun hedefi, mutlak birliğin ifâdesi olan tevhîddir. Bu noktada tevhîd konusundaki şu tarif hatırlanabilir: “*Avamın tevhîdi bir işitmek, havassın tevhîdi bir bilmek, ehassu’l-havassın tevhîdi bir görmektir.*” Bu görüş, sūfilere göre kalple gerçekleştirilebilen bir görüştür. Bunu mutlak birliğin bütün benliği yok sayacak şekilde kişinin varlığını istilâ etmesi olarak görmek, bu hâl hakkında az çok fikir verebilir. Ancak sūfiler, *makam*, *hâl*, *mevhibe* gibi kavramlarla bu kurtuluşun şahsî çabaya bağlı olduğu kadar ilâhî bağış oluşuna dikkat çekmeyi de ihmâl etmemişlerdir.

Ancak tüm bu algıların akli değil, keşfi bir algı olduğunu vurgulamamız gerekir. Aksi takdirde Kitap ve Sünnet’te belirtilen tüm hususların, tasavvufu İslâm’la eşitleyen bir bağlamda ele alınması riski bulunmaktadır. Bu tür bir algılama, tasavvufun özel bir yol olduğu kabulünü de zedeleme ve tasavvuf disiplinini diğer disiplinlere indirgeme tehlikesi taşımaktadır. Konunun tasavvuf terimleri çerçevesinde ele alınmasının denendiği bu çalışmada diğer disiplinlerin değil, sūfilerin bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışma boyunca işlenen üç algı tipinin, tasavvuf tarihi üzerindeki yansımaları da dikkat çekicidir. İlk dönemlere damgasını vuran zühd tavrı, özellikle ilk yüzyıllara hâkim olan, ancak tüm zamanlarda ortaya çıkabilen objektif âlem (*âfâk*) karşısındaki bir tavır olarak göze çarparken, sübjektif âlemi (*enfûs*) ifâde eden nefsin tanınmasıyla ilgili ayrıntılı olarak ortaya konan hususlar, tasavvuf tarihinin ikinci/sekizinci yüzyıllarıyla beşinci/onbirinci yüzyıllarını kapsayan klasik döneminin ayırd edici niteliği olarak gözükmektedir. İshrâkîlik ve vahdet-i vücûd gibi teozofik yaklaşımlar, dünyâyı âyet olarak görme noktasındaki açıklamalarını ileri noktalara taşımışlardır. Bu düşünce zemininin ortaya çıkardığı sanat da teoriğin pratiğe yansımaları görünümündedir.

Sûflerin insanın varlığını bu üç temel bilinç seviyesi içerisinde kabul etmeleri, insanın bilinç seviyesinin, başlangıçta fark edilmeyen açılımlara sahip olduğu inancını göstermesi açısından önemlidir. Bu inanç onların insan ve onun potansiyeli hakkında iyimser bir yaklaşıma sahip olduklarını gösterir. Buna göre dünyâ algısı örneği üzerinde insan, gelişmeye açık bir yapıda olup, dünyânın kendisi için *âfet* olduğu bilinç durumundan kurtulup *âyet* olduğu bir bilinç düzeyine yükselir.

Ancak bunlar birbirinden bağımsız seviyeler olmayıp birbirlerine bağlıdır. Tasavvufta yer alan *vera'*, *zühd*, *sabır*, *şükür*, *tevekkül* gibi terimlerden herhangi birinin avâm, havâs ve ehassa mahsus üç seviyesinin ya da boyutunun kabul edilmesi, bu tür yaşantıların değişerek devam ettiğini ve insan kalitesini yükselten hiçbir tavrın, bir sonraki aşamada işlevini yitirmediğini göstermektedir. Kanaatimizce bu durum, tasavvufu postmodern yaklaşımlardan ayıran en önemli farklılıklardan biridir.

Bibliyografya

- Abdülmennân, Muhammed; *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, trc. Bahri Zengin-Tevfik Ömeroğlu, (İstanbul 1980); *İslâm ve Çağdaş Ekonomik Konular*, trc. Ali Zengin, (İstanbul 1984).
- Afifi, Ebu'l-Âlâ; *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, (İstanbul 1999).
- Ahmed b. Hanbel; *Kitâbu'z-zühhd*, haz. Mehmed Emin İhsanoğlu, I-II, (İstanbul 1993).
- Altıntaş, Ramazan; "İslâmî Gelenekte 'el-Hayâtü'd-dünyâ' Kavramını Anlama Biçimleri", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünyâ İlişkisi İlahiyat Fakülteleri Kelâm Ana Bilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu 06-08 Eylül 2002*, (Çorum 2003), ss. 11-36.
- Âsım, *Kamus Tercemesi*, c. IV, (İstanbul 1305).
- Bedevisi, Abdurrahman; *Şehadetü'l-'aşki'l-ilâhî*, Kahire ts..
- Bolat, Ali; *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; "Muhâsibi'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyâyâ Bakış ve Hakiki Zühhd Anlayışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 11 (Ankara 2003), ss. 177-196.
- Cebecioğlu, Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara 1997).
- Çapra, Ömer; *İslâm'da İktisadî Nizam*, trc. Hulusi Yavuz, (İstanbul 1977).
- Çiftçi, Cafer; "18. Yüzyılda Bursa'da Zaviyelere Ait Para Vakıfları", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu-4 (Bildiriler)*, (Bursa 2005), ss. 413-429.
- Debbağoğlu, Ahmet; *İslâm İktisadına Giriş*, (İstanbul 1979).
- Demirci, Mehmet; "Zâhidlik Nedir? Dünyâ-Ahret Dengesi Nasıl Kurulur?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. IV, (İzmir 1987), ss. 105-128.
- Fromm, Erich; *Sahip Olmak Ya da Olmak*, trc. Aydın Arıtan, (İstanbul 1991).
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *Minhâcü'l-'âbidîn*, nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr, el-Hikme, Beyrut 1994; *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I-V, (Beyrut 2000).
- el-Geylânî, Abdülkadir; *el-Gunye li tâlibi tarîki'l-Hakki azze ve celle fi ma'rifeti'l-âdâbi's-şer'yye ve ma'rifeti's-Sânî'*, I-II, Mısır 1375/1956; *Fütûhu'l-gayb* (Şetnûfi'nin Behcetü'l-esrâr hamisinde), Mısır 1330/1912 [*Fütûhu'l-Gayb Âlemlerin Kapısı*, Şerh İbn Teymiye, trc. İlyas Aslan-Derya Çakır, (İstanbul 2004)]; *Kitâbü'l-fethi'r-Rabbânî ve'l-feyzi'r-Rahmânî*, (Beyrut 1403/1983).

- Gölpınarlı, Abdülbâki; *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul 1992);
“İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 1-4, (1949-1950), ss. 6-354.
- Güler, İlhami; “Dünyanın Başına Gelen ‘Derin Sapkınlık’: Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, IV (2001), sy. 3, ss. 35-58.
- Güllülü, Sabahattin; *Sosyoloji Açısından Ahî Birlikleri*, (İstanbul 1992).
- Güngör, Erol; *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul 1989).
- Gürdoğan, Ersin; *Teknolojinin Ötesi Kaybolan Ölçü Bozulan Denge*, (İstanbul 1985); *Görünmeyen Üniversite*, (İstanbul 1991).
- Gürer, Dilâver; *Abdülkadir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul 1999).
- Hasan el-Basrî, *Zühd*, nşr. Muhammed Abdürrahim Muhammed, Kahire ts. (Dâru’l-Hadis).
- el-Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî; *Menâzilü’s-sâ’irîn ile’l-Hakk ‘azze şe’nüh*, Mısır 1966.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993.
- el-Hücvîrî, Ebu’l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Gaznevî; *Keşfü’l-mahcûb*, nşr. İbrâhim ed-Düsûkî Şitâ, (Kahire 1974) [*Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul 1982)].
- Illich, Ivan; *Tüketim Köleliği*, trc. Mesut Karahasan, (İstanbul 1990).
- İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fi ma’rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer’âşlî, I-IV, (Beyrut 1997)/nşr. Osman Yahyâ, I-XIV, Beyrut 1405/1985-1412/1992 [*Marifet ve Hikmet*, trc. Mahmut Kanık, (İstanbul 1995)].
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr; *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, I-XVIII, (Beyrut 1996).
- Kara, Mustafa; *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul 1985); *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (İstanbul 1990); “Melâmetiye”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası Prof. Dr. Sabri F. Ülgener’e Armağan*, c. 43, sy. 1-4, 1987, ss. 561-598; “Tasavvuf Düşüncesinde İnsan-Dünyâ Münasebetleri ve Zihniyetimiz”, *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu (Bildiriler)*, (Bursa 1990), ss. 157-165.
- Karakoç, Sezai; *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, (İstanbul 1987).
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî; *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, nşr. Arthur John

- Arberry, Kahire 1933 [*Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul 1992)].
- Kılıç, Mahmut Erol; *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd)*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi), (İstanbul 1996).
- Konuk, Ahmed Avni; *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul 1992).
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-tasavvuf*, (Mısır 1379/1959) [*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul 1991)].
- Mâlik Bin Nebî; *Ekonomi Dünyasında Müslüman*, trc. Mehmet Keskin, (İstanbul 1976).
- el-Mekki, Ebû Tâlib; *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, I-II, nşr. Saîd Nasîb Mekârim, (Beyrut 1995) [*Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, trc. Muharrem Tan, (İstanbul 1999)].
- Mevlânâ; *Mesnevî-i Şerîf Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahif Tercümesi*, nşr. Âmil Çelebioğlu, I-VI, (İstanbul 1967) [*Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, I-VI, (İstanbul 2004)].
- Morris, Brian; *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, trc. Tayfun Atay, (Ankara 2004).
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah el-Hâris b. Esed; *Kitâbü'r-ri'âye li hukûkillah*, thk. Margaret Smith, (London 1940); *el-Mekâsibü rızkı'l-halâl ve hakikatü't-tevekkül ale'llah*, nşr. Muhammed Osman el-Huş, (Kahire 1983); *Âdâbü'n-nüfûs*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, (Beyrut 1991); *Vesâyâ*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, (Beyrut 2003).
- Nakvî, M. Haydar; *Ekonomi ve Ahlâk*, trc. İlhan Kutluer, (İstanbul 1985).
- Nicholson, Reynold A.; *İslâm Süfileri*, trc. Yücel Belli-Murat Temelli, İstanbul 2004; *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal, (İstanbul 2004).
- Orman, Sabri; *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*, (İstanbul 1984).
- Ornstein, Robert E.; *Yeni Bir Psikoloji*, trc. Erol Göka-Feray Işık, (İstanbul 1990).
- Özköse, Kadir; "Zühhd ve Süfilerin Zühde Yükledikleri Anlam", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VI (2002), sy. 1, ss. 175-194.
- Öztürk, Mustafa; "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 7 [2006], sy. 16, ss. 65-86.
- Râgıb el-İsfahânî; *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Beyrut 1992).

- Schimmel, Annemarie; *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergün Kocabıyık, (İstanbul 2001).
- Serrâc, Ebû Nasr Serrâc Tûsi; *Kitâbü'l-luma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, (Bağdat 1960) [*el-Lûma' İslâm Tasavvufu*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz, (İstanbul 1996)].
- Sıddîkî, Muhammed Necâtullah; *İslâm Ekonomi Düşüncesi*, trc. Yaşar Kaplan, (İstanbul 1983).
- Smith, Margaret; *Bir Kadın Sufi: Rabia*, trc. Özlem Eraydın, (İstanbul 1991).
- es-Sühreverdî, Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed; *'Avârifü'l-me'ârif*, I, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, (Beyrut 1999) [*Tasavvufun Esasları -Avârifü'l-Meârif Tercemesi-*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, (İstanbul 1990)].
- es-Sülemî, Ebu Abdi'r-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyin; *Tasavvufta Fütüvvet*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara 1977).
- et-Tehânevî, Muhammed Ali; *Mevsû'atü keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc, I-II, (Beyrut 1996).
- Türer, Osman; "Melâmilîge Dair", *Türk Kültürü Araştırmaları*, sy. 39, (Aralık 1985), ss. 25-51; "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler", *İslâmî Araştırmalar*, c. II, sy. 7, (Ankara 1988), ss. 57-67.
- Uludağ, Süleyman; *Bâyezîd-i Bistâmî*, Ankara 1994; *İbn Arabî*, Türkiye (Ankara 1995); *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul 1996); "Dünya", *DİA*, İstanbul 1994, X, ss. 22-25; "Ruhbanlık ve Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, Yıl 5, sy. 13. ss. 9-23.
- Uysal, Muhittin; *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Konya 2001).
- Ülgener, Sabri F.; *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, (İstanbul 1981); *İtkisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul 1991).
- Vaux, Carre de; "Dünyâ", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 1993), III, ss. 669.
- Veinstein, Gilles; "Bir Sentez Denemesi", *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, ed. Alexandre Popovic-Gilles Veinstein, trc. Osman Türer, (Ankara 2004), ss. 559-592.
- Yavuz, Ömer Faruk; "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006), sy. 3, ss. 159-198.
- Yazıcı, Muhammed; "Dünyâ-Âhiret Kavramlarının Analizi", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünyâ İlişkisi İlahiyat Fakülteleri Kelâm Ana Bilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu 06-08 Eylül 2002*, (Çorum 2003), ss. 39-56.

- Yazır, Mahmud Bedreddin; *Kalem Güzeli*, haz. Uğur Derman, I-II, (Ankara 1981).
- Yetik, Erhan; “Mevlâna’nın Dünya Görüşü ve Topluma Bakışı”, *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (Samsun 1992), s. 101-108; “Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin Hayata Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2005, yıl 6, sy. 14, ss. 55-62.
- Yıldırım, Ahmet; *Din, Dünyevîleşme ve Zühd*, (Ankara 2005).
- Yılmaz, Hasan Kâmil; *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul 1994); “Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnette Tasavvuf”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf (Vefatının Onuncu Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu Tebliğleri)*, (İstanbul 1991), ss. 25-62.
- Yılmaz, Ömer; “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 8 [2007], sy. 18, ss. 191-203.
- Yüksel, Müfid; “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin”, *Tezkire*, sy. 7-8, (1994), ss. 57-101.