

Muhâsibî (ö. 241/855)'nin *el-Mekâsib*'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı

Ali BOLAT

Dr., Ondokuz Mayıs Ü. İlâhiyat Fakültesi

alibolat@omu.edu.tr

Özet

İslam Tasavvufunda dünyaya bakış söz konusu olduğunda ilk akla gelen kavram *zühd*’dür. Sûfilerin zühd ile ilgili değerlendirmelerinde, ayet ve hadislerin yanında, onların yaşamış oldukları dönemde şahit oldukları siyasi, ekonomik ve toplumsal bunalımların büyük tesiri olmuş ve sûfiler, bu çerçevede genel olarak dünya hayatına olumsuz bir bakış içerisine girmişlerdir. III. hicrî asrın önemli bir sûfisi olan *Haris b. Esed el-Muhâsibî* de bu konuda düşüncelerini derli-toplu bir şekilde *el-Mekâsib ve'l-Vera'* adlı eserinde ortaya koymuştur. Ancak Muhâsibî'nin bu konudaki değerlendirmeleri, sözü edilen yaklaşımdan farklıdır. O, yukarıda anılan problemlerin bazı insanları dünyadan tamamen yüz çevirmeye yönelttiğini ve fakat bunun Kur'an ve Hz. Peygamber'in yaşantısı ile bir ilgisi olmadığını; buna karşılık sözü edilen kaynaklarda dünyalık edinme konusunda bu tarzda bir yasaklamanın olmayıp, insanların kazandıklarını helâl yoldan kazanmaları ve *vera'* sahibi olmaları üzerinde durulduğunu düşünmektedir. Onun bu görüşleri, tasavvufun mutedil bir çizgide gelişmesinde önemli katkılar icra etmiş ve en başta Gazâlî üzerinde etkili olmuştur.

Giriş

İslam Tasavvufunda dünyaya bakış ve bununla bağlantılı olarak, tasavvufun aynı zamanda temel kavramlarından olan zühd ve tevekkül anlayışları öteden beri tartışılabilen bir konudur. Tasavvuf düşüncesinin genel mantalitesi içinde takdim edilen zühd anlayışının, esas itibarıyla dünyaya karşı -en insaflı ifadesiyle- mesafeli duruşu öngördüğü herkesin malumudur. Bunun yanı sıra, zühd konusuna bakış ile ilgili olarak sûfiler arasında tam bir birlikteliğin varlığı net olarak söy-

lenemese de, herhangi bir tasavvuf klasiğine bakılarak, zühhd kavramının anlam örgüsünü (dünyaya bakışta) olumsuz niteliklerin oluşturduğunu görmek mümkündür. Öte yandan, sûfilerin zühde yaklaşımı ile ilgili olarak sözü edilen birlikliklerinin olmaması, yaşanan manevî tecrübenin öznelliğinden, o devrin siyasi, ekonomik ve toplumsal problemlerine duyulan reaksiyondan ve de sûfinin yaşadığı coğrafyanın kültürel dokusundan kaynaklanmaktadır. Ancak, bütün bu öznel hususlarla birlikte, yine de İslam tasavvufunun dünyaya bakışı ile ilgili olarak genel bir çerçevesi çizilebilir. Bizim amacımız, burada söz konusu çerçeveyi çizmek olmayıp, tasavvufun müellif-sûfilerinden Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin -bir sûfî olarak- ortaya koyduğu görüşleri itibarıyla orijinal olduğunu düşündüğümüz el-Mekâsib adlı eserinde dünyaya bakış ve sûfilerin bu konuda düştüğü hatalara dair bazı tespitlerini ortaya koymak olacaktır. Her şeyden önce, Muhâsibî'nin söz konusu eserinde bu konuya yaklaşımı, yaklaşık iki asra tekabül eden zühhd döneminin bir fotoğrafını bizlere sunması açısından da önemlidir kanaatindeyiz.

Muhâsibî: Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Basrî olan sûfimizin doğum tarihi de kesin olarak bilinmemekle beraber, hakkında yapılan çalışmalar da bu tarih, 165/781 olarak gösterilmiştir.¹ Kaynakların Basra'da doğduğunu belirttiği Muhâsibî, bu adı nefsinin sık sık hesaba çektiği için almıştır.²

Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Muhâsibî genç yaşta o dönemde canlı bir fikir atmosferinin teneffüs edilmekte olduğu Bağdat'a gelmiştir. Bağdat'ta kimlerden ders aldığı, nasıl ve ne kadar süre ile eğitim gördüğü konusunda yeterli bilgi olmamakla birlikte tabakât kitaplarının kendisinden "zâhîr-bâtın ilimlerini şahsında cem" eden, fakîh, muhaddis, mütekellim ve mutasavvıf³

1 Kermit Schoonover, "Al-Muhasibi and His Al-Ri'aya", *The Muslim World*, Newyork 1949, XXXIX, S. 1, s. 26; Abdulhalim Mahmud, *Üstâzû's-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Kahire 1973, s. 31; Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, London 1935, s. 5; Von Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Supplementband, Leiden 1937, c. I, s. 352; Hüseyin Aydın, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*, Ank. 1976, s. 21. Fuad Sezgin'e göre Muhâsibî'nin doğum tarihi 170/786'dır. Bk. *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967, c. I, s. 639.

2 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, Kahire 1986, s. 56; Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vesfeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Beyrut 1968, c. II, s. 57; Ebu'l-Mevâhib Abdu'l-Vehhab b. Ahmed b. Ali el-Ensârî eş-Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr (Tabakâti'l-Kübrâ)*, Mısır 1954, c. I, s. 75.

3 Sülemî, *age.*, s. 56; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 261; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Beyrut 1988, c. V, s. 207; Ebû Bekr b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, Beyrut trs., c. VIII, s. 211; Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Misrî İbnü'l-Mulakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, Kahire 1973, s. 175; Tâcuddin Ebu Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, Beyrut trs., c. II, s. 37; İbn Hallikan, *age.*, c. II, s. 175; Nureddin Abdurrahman b. Ahmed Câmî, *Nefabâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, hzl. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İst. 1995, s. 175.

olarak bahsetmeleri, O'nun, dönemindeki ilimlere ileri derecede vâkıf olduğunu gösterir. Ayrıca Ebû Abdullah b. Hafif (371/981)'in şu sözü de bize onun tasavvuf yolundaki etkinliği hakkında bir fikir vermesi açısından önemlidir: "Şeyhlerimizden şu beş kişiye uyunuz: Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Cüneyd b. Muhammed (297/909), Ruveyym (330/941), Ebu'l-Abbâs b. 'Atâ (309/921), Amr b. Osman el-Mekkî (291/903). Çünkü bunlar ilim ve hakikatleri şahıslarında cem' etmişlerdir."⁴

Muhâsibî, babasının Vâkıfı,⁵ Kaderî⁶ ya da Râfîzî⁷ olması nedeniyle kendisine kalan mirası "Farklı dinlerden olan iki kişi birbirlerine vâris olamaz"⁸ hadisine dayanarak reddetmiştir.⁹ Rivayete göre Muhâsibî, Bağdat'ta babasının yakasına yapışmış ve ona, "Annemi boşa, çünkü siz farklı dinlerdensiniz" diyerek onu açıkça tekfir etmiştir.¹⁰ İbnü'l-Mulakkın da, Muhâsibî'nin bu mirası reddetmesinin sırf vera'ından kaynaklandığını ifade etmiştir.¹¹ Sebebi her ne olursa olsun, Muhâsibî'nin, vefatına kadar yokluk içinde yaşadığı, vefatı sırasında da Cüneyd-i Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre bir dirheme muhtaç olduğu bilinmektedir.¹²

Bağdat Tasavvuf Okulu'nun öncüsü olarak görülen Muhâsibî'nin görüşlüğü sûfiler arasında Cüneyd-i Bağdâdî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk (298/910), Ebû Abdullah Ahmed b. Âsım el-Antâkî (239/853), Ebû Hamza el-Bağdâdî (289/901), Ebû Turab Nahşebî en-Nesefî (245/859) sayılabilir.¹³ Geride çok sayıda değerli eser bırakan, pekçok kişiye hocalık yapan, zaman zaman fi-

4 Bk. Sübkî, *Tabakât*, c. II, s. 37; Ebu'l-Felâh Abdu'l-Hayy el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Abbâri men Zehab*, Beyrut trs., c. II, s. 103; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 175.

5 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1993, c. XII, s. 110; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, Mısır trs., c. X, s. 75; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Beyrut 1968, c. II, s. 135; Sem'ânî, *Ensâb*, c. V, s. 207; Bağdadî, *Tarih*, c. XIII, s. 214.

6 İbn Mulakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 176; Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Frak*, çev. Ethem Rûhi Fiğlalı, Mezhepler Arasındaki Farklar, Ank. 1991, s. 283; İbnü'l-İmâd, *age.*, c. II, s. 103; Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehlî'l-Tasavvuf*, Kahire 1980, s. 175.

7 Sübkî, *age.*, c. II, s. 38; Şevki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsî es-Sânî*, Mısır trs., s. 108.

8 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, Kâhire 1975, Ferâiz, 30 (IV, 424-425).

9 İsbahânî, *age.*, c. X, s. 75; İbn Hallikan, *Vefeyât*, c. II, s. 57; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. II, s. 135, Sübkî, *age.*, c. II, s. 38.

10 Bağdadî, *Tarih*, c. VIII, s. 214; Zehebî, *Siyer*, XII, 110-111; Sem'ânî, *Ensâb*, V, 208.

11 İbn Mulakkın, *age.*, s. 176.

12 Sübkî, *age.*, c. II, s. 38; Zehebî, *age.*, c. XII, s. 111; İsbahânî, *age.*, c. X, s. 75; İbn Hacer, *age.*, c. II, s. 135; İbn Hallikan, *age.*, c. II, s. 57; Cemaluddin Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sifâtü's-Safve*, Halep 1969, c. II, ss. 368-369; İbn Mulakkın, *age.*, ss. 176-177; Sem'ânî, *age.*, c. V, s. 207.

13 Sülemî, *Tabakât*, ss. 137, 249, 156, 237; Sübkî, *age.*, c. II, s. 28; İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî'l-Tarih*, Beyrut 1965, c. VII, s. 282; İbn Mulakkın, *age.*, s. 89; Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, İngilizceden ter. Mahmud ve Ahmed Madî Ebu'l-Azâim, Kahire 1974, ss. 155, 183.

kirleri nedeniyle özellikle İbn Hanbel (241/855) ve taraftarlarınca kendisine eleştiriler yöneltilen Muhâsibî, 243/857'de Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁴ Rivayete göre Muhâsibî, İbn Hanbel ve taraftarlarının kendisine karşı olan tutumu nedeniyle hayatının son yıllarını gizlenerek geçirmek zorunda kalmış ve cenazesinde ancak dört kişi bulunabilmıştır.¹⁵

Muhâsibî'nin eserlerinin sayısını tam olarak bilemiyoruz. Sübkî (756/1355) bu konuda bize 200 rakamını verse de¹⁶ bu kadar eser bugün elimizde mevcut değildir. Bunun yanı sıra Muhâsibî'ye aidiyeti tartışmalı eserler de mevcuttur. O'nun kelama dair yazmış olduğu eserler her ne kadar dikkat çekici nitelikte olsa da, daha çok sûfî kimliği ile öne çıkan düşüncelerini, bugüne kadar intikal etmiş olan çok sayıdaki irşadî amaçlayan, zâhidliği dile getiren eserlerinden tesbit etmek, O'nu tanıma açısından daha önceliklidir kanaatindeyiz. Eserlerinin başlıcaları arasında *er-Riâye li Hukûkillah*, *Kitâbü'n-Nesâih*, *Kitabü't-Tevebbüm*, *el-Mesâil fi'z-Zühd ve Gayribî*, *el-Mesâil fi A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, *Kitabu Mâiyyeti'l-Akl ve Ma'nâbu ve İhtilâfî'n-Nâs fîbi*, *Fehmü'l-Kur'an ve Ma'ânîhi*, *Kitabü Bed' men Enâbe ilallah*, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, *Kitâbü'l-Halve ve't-Tenakkul fi'l-İbâdeti ve Derecâtü'l-Âbidîn*, *Âdâbü'n-Nüfûs*, *Kitâbü'l-Azame*, *Kitâbü'l-İlm*, *Şerbü'l-Ma'rîfe ve Bezlü'n-Nasîba*, *el-Kasd ve'r-Rucû' ilallah ve Kitâbü'l-Mekâsib ve'l-Vera*¹⁷ sayılabilir.

Bizim bu çalışmada temel kaynak olarak seçtiğimiz son eserin tam adı, *el-Mekâsib ve'l-Vera' ve's-Şühbe ve Beyânu Mübâhibâ ve Mahzûrihâ ve İhtilâfu'n-Nâs fi Talebihâ ve'r-Redd ale'l-Ğâlitîne fîhi* dir. Yazmalarından bir nüshası Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1101'de bulunan eseri A. Ahmed Atâ orijinal adıyla (Kahire, 1969 ve Beyrut, 1987), Muhammed Osman el-Huşt da, içeriğine daha uygun olur gerekçesiyle *el-Mekâsibu'r-Rızku'l-Helal ve Hakîkatu't-Tevekkül ala'llah* adıyla (Kahire, 1983) neşretmiştir.

Muhâsibî'nin, söz konusu eserinde dile getirmiş olduğu toplumsal bunalımlar, yaşanan bazı gerginlikler ve de İbn Hanbel ve taraftarlarından gördüğü eziyetler göz önüne alındığında, el-Mekâsib'ini ömrünün son dönemlerinde yazmış olması kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan el-Mekâsib, onun tasavvufî düşüncesinin olgunluk döneminin bir meyvesi olarak görülebilir. Eserde, geneli itibarıyla rızık kazanmak, vera', tevekkülün hakîkati ve zühd üzerinde duran Muhâsibî, çoğu insanın muhakemesini hatta hayatını yitirmesine

14 İbn Kesir ed-Dimeskî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1977, c. X, s. 345; Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Kahire 1963, c. I, s. 431; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. VII, s. 84; Sülemî, *Tabakât*, s. 56; Sem'ânî, *Ensâb*, c. V, s. 208; Sübkî, *Tabakât*, c. II, s. 39; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatu's-Saife*, c. II, s. 369; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. II, s. 103.

15 Sübkî, *age.*, c. II, s. 39; Bağdâdî, *Tarih*, c. VIII, ss. 214-216; İbnü'l-Esir, *age.*, c. VII, s. 84; İbn Hacer, *Tehzîb*, c. II, s. 135; Sem'ânî, *age.*, c. V, s. 205; İbn Hallikan, *Vefeyât*, c. II, s. 58.

16 Sübkî, *age.*, c. II, s. 37.

17 Bağdâdî, *age.*, c. VIII, s. 211; Brockelmann, *GAL (Suppl.)*, c. I, s. 214; Sezgin, *GAS*, c. I, s. 641.

sebeup olan bazı aşırı riyâzet uygulamalarını tenkit etmekte, bu uygulamaları se-
lefin yaşantısı ile mukayese ederek değerlendirmekte ve söz konusu sûfileri bu
konuda itidale davet etmektedir. Bunu yaparken Muhâsibî, tenkit ettiği görüşü
ikna edici bir şekilde eleştirmekte, kendi görüşünü de sistemli bir şekilde, ayet
ve hadislerle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu arada onun vermiş olduğu bil-
giler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ilk İslâmî devir zâhidlerinin yaşayış şe-
killeri hakkında da bizleri aydınlatıcı mahiyettedir.

Tasavvufta Zühd ve Dünya Hayatı

İlgi duymamak, terk etmek, yüz çevirmek anlamlarına gelen zühd kelimesi¹⁸
Kur'an'da lafız olarak sadece bir yerde geçmekte¹⁹ iken, genel olarak dünya ve
dünyalıktan yüz çevirmek şeklinde tanımlanabilecek anlamıyla birçok âyet ile iliş-
kilendirilebilir. Bu çerçevede, insanların bol rızık ile azabileceği,²⁰ mal sahibi olup
da bunu infak etmeyen azaba uğrayacağı,²¹ mal ve mülke düşkünlüğün insanla-
ra süslü gösterildiği ve bunların dünya hayatının süsü olduğu,²² dünya hayatının
oyun ve eğlenceden ibaret olup, aslolanın âhiret yurdu olduğu,²³ dünya hayatını
âhirete tercih edenlerin büyük bir sapkınlık içinde olduğu,²⁴ dünyanın aldatıcı bir
zevkten ibaret olduğu,²⁵ dünyanın geçiminin âhirete nisbetle oldukça az olduğu²⁶
vb. sayısı daha da artırılabilir beyanlar zühd kavramı ile ilintilidir. Kur'an'da bu
meyanda dile getirilen düşüncüyü şu iki ayet net olarak ortaya koymaktadır:

Bilin ki dünya hayatı bir oyun, eğlence, süs, kendi aranızda övünme, mal ve
evlat çoğaltma yarışıdır. (Bu) tıpkı bir yağmura benzer ki, bitirdiği ot, ekincilerin
hoşuna gider, sonra kurur, onu sapsarı görürsün, sonra çerçöp olur. Ahirette ise
çetin bir azap, Allah'tan mağfiret ve rıza vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir zevkten
başka bir şey değildir.²⁷

Mal ve oğullar dünya hayatının süsüdür. Kalıcı olan güzel işler ise Rabb'inin
katında sevapça da umutça da daha hayırlıdır.²⁸

Görüldüğü gibi Kur'an'da dünya hayatının geçiciliği, bu hayata Allah'ı ve ahi-

18 Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kutâbü'l-'Ayn*, Beyrut 1988, c. IV, s. 12;
Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur el-Afrîkî, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut trs., c. III, ss. 196-197.

19 12 Yusuf/20: "...onlar Yusuf hakkında isteksiz idiler..."

20 34 Sebe/34-35; 42 Şûrâ/27; 96 Alak/6-7.

21 9 Tevbe/34.

22 3 Âl-i İmrân/14; 18 Kehf/46.

23 6 En'âm/32.

24 14 İbrahim/3.

25 3 Âl-i İmrân/185; 31 Lokman/33; 79 Nâziât/37-39.

26 4 Nisâ/77; 9 Tevbe/38; 13 Ra'd/26.

27 57 Hadid/20.

28 18 Kehf/4.

reti unutturacak derecede bağlanılmaması ve varlık ile övünülmemesi gereği üzerinde durulmaktadır.

Şüphesiz, dünyaya aşırı düşkünlüğün ve değer yargılarını dünyevî menfaatlerinin oluşturduğu bir topluma hitap eden Kur'an'ın bu vurgusu anlaşılır bir durumdur. Kur'an'ın dünya hayatını kötöleyen ve âhiret hayatının asıl yurt olduğu na dikkat çeken bu beyanlarının yanı sıra, dünya nimetlerinden istifade etmeyi, insanların kazandıklarından tasaddukta bulunmayı ve ibadetin ardından Allah'ın lütfundan rızık talebi ile yeryüzüne dağılmayı tavsiye eden âyetler²⁹ de Kur'an'ın dünyaya bakışını ortaya koyan olumlu beyanlardır. "De ki: 'Allah'ın kulları için çıkardığı süsü ve güzel rızıkları kim haram etti?' De ki: 'O, dünya hayatında inananlarındır, kıyamet günü de yalnız onlarındır.'..."³⁰ âyetinde de görüldüğü gibi Kur'an'da dünya hayatının bizatihi kendisi kötülenmemektedir. Kötülenen, mal ve mülkün ahireti unutturması,³¹ kibir ve gurur malzemesi olarak kullanılması, üstünlük vesilesi olarak değerlendirilmesidir. O nedenle dünyadan, kulu Allah'tan uzaklaştırdığı ölçüde uzak durulmalıdır.³²

İslam toplumunda, fazla bir zaman geçmeden meydana gelen yozlaşmalar, daha Sahabe devrinde başlayan iç savaşlar, gruplar arasındaki mücadeleler, devlet adamlarının haksız uygulamaları, insanların aşırı lüks ve sefahate dalmaları, irtidat olayları ve iç savaşlar, insanların dünya ve dünyalığa bakış konusundaki düşüncelerinde belirleyici olmuş, bu durum beraberinde reaksiyoner bir zümreyi doğurmuş, tepkisini seviyeli bir şekilde ortaya koyanların yanında; dünya hayatından tümüyle ilişkisini kesen, تنها yerlerde yaşayan, insanların arasına hiç karışmayan ve herhangi bir meslek tutmayan kişilerin çoğaldığı görülmüştür. Zühhd adı altında anılan bu kişiler zamanla taraftar toplamış ve tasavvuf düşüncesinin dünya hayatına bakışı konusunda etkin olmuşlardır. Sonuçta, bazı zâhidlerce helâl dairesinin oldukça ileriye götürülerek daraltılması ve böylece dünyada helal malın olmadığı anlayışının oluşması nedeniyle dünyayı tamamen reddetme anlayışı oluşmuş; dünya gailesine bulaşmamayı hedef alan ve tasavvufî bir metod olarak değerlendirilen fakr, literal anlamıyla, tam bir yokluk ve yoksulluk düzeyinde benimsenmiştir.³³ Bu konuda Ebû Tâlib Mekki'nin konuya yaklaşımı dikkat çekicidir. Zâhîde, yoksulluğundan dolayı âhirette iki kat ecir verileceğini öncelikle Kur'an'a dayandıran Ebû Tâlib Mekki,³⁴ zühd ehli olan fakirin,

29 2 Bakara/267; 4 Nisâ/29; 24 Nûr/37; 62 Cum'a/10.

30 7 A'râf/32.

31 24 Nûr/37.

32 Sabri F. Ülgener, *Zibniyet ve Din*, İst. 1981, ss. 56, 76; Fazlurrahman, *İslâmiyet ve İktisâdî Adalet Meselesi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Erzurum 1976, s. 10.

33 Bk. Reynold Nicholson, *Füt-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhibi*, çev. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire 1947, s. 53; Ülgener, *age.*, s. 72.

34 28 Kasas/54.

zengine göre 500 yıl, zühd ehli olmayan fakirin ise zenginden 40 yıl önce cennete gireceğini, "Biz yeryüzündeki şeyleri, kendisine süs olsun diye yarattık ki onların, hangisinin daha güzel iş yaptığını deneyelim" ayetinin,³⁵ kimlerin dünyada en zahid olduğunun sınanması şeklinde yorumlandığını ifade etmektedir. Mal sahibi olmanın, dünyaya rağbet etmenin alameti olduğunu düşünen Ebû Tâlib Mekkî, "Dünyayı bir leş, İblis'i ise onun peşinde koşan bir köpek şeklinde gören" mükâşefe ehlinden bir zatın sözünü onaylayarak, "Dünya İblis'in mekanıdır; kim dünyadan bir şey edinirse, İblis ona edindiği şey ölçüsünde musallat olur" demektedir ve dünyayı yaşlı bir kadın, domuz, ölü bir oğlak ve dışkı şeklinde tasvir eden anekdotlar aktarmaktadır.³⁶ Dünya hayatını sözü edilen çerçevede değerlendiren zâhid ve sûfilerin bu meyanda dile getirdikleri düşüncelerini diğer bazı tasavvuf kaynaklarında da görmek mümkündür.³⁷ Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde dünyayı yeren ifadelere dayanarak kurtuluşu dünyayı tamamen terk etmekte arayan ve sözü edilen kaynaklarda zemmedilen dünyanın ne olduğunu kavramamış olan kimseleri, İblis'in 'âhiretini dünyayı terk etmeden kurtaramazsın' düşüncesini onun zihnine sokarak yoldan çıkardığını, sonuçta da dağlara çekilen, toplumdan tamamen kendisini soyutlayan ve bunun hakikî zühd olduğunu düşünen sûfileri tenkit eden İbnü'l-Cevzî bu konuda onları aşırıya gitmekle ve Kur'an ve Hadisleri anlamamakla itham etmektedir:

Sûfilerin bir kısmı, zühdün mübah olan şeyleri terk etmek olduğunu düşünmekte, arpa ekmeğinden başka bir şey yememekte, meyveleri tatmamakta, bedeni zayıf düşürecek derecede yiyeceğini azaltmakta, sûf giyerek soğuk su içmekten sakınmaktadır. Oysa bu, ne Allah Rasûlü'nün, ne ashâbının ve ne de onlara tâbî olanların yoludur. Nitekim Hz. Peygamber et, tavuk ve helvayı sever ve yerdi... 'Ben şükrüne güç yetiremeyeceğim için tatlı yemem' diyen birisini Hasan Basrî, 'Ahmak adam, acaba içtiği soğuk suyun şükrüne güç yetirebiliyor mu?' diyerek eleştirmiştir.³⁸

İbnü'l-Cevzî, sûfilerden bazılarının maddî yokluğun zühdün gereği olduğunu düşündüklerini ve fakat onların bu konuda yanıldıklarını ifade etmektedir. Çünkü ona göre yiyecek ve giyimi konusunda zâhid olan kişinin, esasında kalbinde bu şeylere karşı aşırı bir düşkünlük hissetmesi, aynı şekilde makam ve mevki sahibi olmayı arzu etmesi mümkündür. Bu nedenle, ona göre ilk olarak

35 17 Kehf/7.

36 Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, Beyrut 1997, c. I, ss. 427-431.

37 Bk. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 112; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, Beyrut trs., ss. 115-119.

38 Cemâlüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1989, s. 136. İbnü'l-Cevzî, aynı eserinde, "Yemeği asgari seviyeye indirmeyi, nefisle mücadele için mübahları terk etmeyi tavsiye eden Hâris el-Muhâsibî ve Ebû Tâlib Mekkî'nin görüşlerine iltifat etme" demektedir (Bk. s. 136). Kanaatimizce İbnü'l-Cevzî, bu çalışmada sözünü edeceğimiz, Muhâsibî'nin *el-Mekâsib* adlı eserini görmemiş olmalıdır.

bu duyguların bedenden değil, kalpten atılması gereklidir.³⁹

Sûfilerin yukarıda zikredilen görüşlerinin yanında, dünya ile ilgili daha mutedil olarak nitelendirilebilecek düşünceleri de aynı kaynaklarda kendilerine yer bulmuşlardır. Örneğin, sûfilerin bu konudaki görüşlerini yorumsuz olarak aktaran Kuşeyrî, anılan zümrenin zühd konusunda ihtilaf ettiklerini, bazılarının zühdün haramlarda, bazılarının ise zühdün haramda şart, helalde fazilet olduğunu savunduğunu söyleyerek⁴⁰ bu konudaki farklı eğilimlerin gerçekliğine işaret etmektedir. Serrâc da, iyi amellerle birlikte bulunan zenginliğin kötü olmadığını belirttikten sonra, bazılarının fakırdan mutlak yoksulluğu anladıklarını, bunun ise yanlış olduğunu, böyle düşünenlerin fakrının kendilerine bir perde teşkil ettiğini söylemektedir. Serrâc, kesb konusunda bazı şartlar belirlemekte, bu şartların yerine getirilmesi durumunda kesbi mübah görmektedir. Bu şartlar şunlardır:

Kesbine güvenmemek, rızkını mutlak olarak kesbine bağlamamak, kesbi mal biriktirmek için değil, Müslümanlara yardım için yapmak, kesbin farz namazlarından alıkoymaması, haram yemesine engel olacak miktarda bilgiye sahip olmak.⁴¹

Abdurrahman Câmî de, görünüşlerinde fakrı ihtiyar etmiş ve fakat gerçekte fakrın hakikatinden nasibi olmayan kimselerin gerçek amaçlarının şöhret kazanmak ve halkın teveccühünü kazanmak olduğunu ifade etmekte; aynı şekilde dünyayı tümüyle terk eden, bununla da halk nazarında makbul ve muteber olmayı amaçlayan zâhid geçinenlerden bahsetmektedir. Câmî'ye göre bu kişiler, dünyayı dünyalık için terk etmişlerdir.⁴² Yine ona göre zühd, fakr olmadan da mümkündür. Şöyle ki, bir kimsenin, dünya malına sahip olduğu halde ona karışı rağbeti olmayabilir.⁴³

Anlaşılabileceği üzere, tasavvuf düşüncesinde, yukarıda sözü edildiği gibi, dünyaya bakış ile ilgili olarak aşırı denilebilecek yaklaşımlara, bir kısım tasavvuf kitâbiyâtında temkinli yaklaşıldığı ve zühd telakkîsinin öncelikli olarak kalbî bir hâdis olarak değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim bu yaklaşım, zühd ile ilgili tanımlara da yansımıştır.⁴⁴ Kanaatimizce bu konudaki aşırı yorumların zamanla bir değişime uğradığı ve çalışıp kazanmak ile sûfilik yolu arasında bir çelişkinin görülmemeye başlandığı söylenebilir.⁴⁵

Muhâsibî'nin *el-Mekâsib*'inde Zühd ve Dünya Hayatı

Muhâsibî, eserine ilk olarak insanı tefekküre ve Allah'ın mahlûkâta verdiği ni-

39 Bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, s. 137.

40 Kuşeyrî, *Risâle*, s. 115.

41 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, Kahire 1960, s. 524.

42 Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, ss. 81-82.

43 Aynı eser, s. 77.

44 "Zühd, dünya arzusunu kalpten tamamen çıkarmaktır." Bk. Afîfüddin Süleyman b. Ali et-Tilimsânî, *Şerbu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, İran 1371, c. I, s. 139.

45 Bk. Nicholson, *Fi't-Tasavvuf*, s. 55.

metlerin şükrünü edaya yönlendirecek bazı ayetleri zikrederek başlamaktadır.⁴⁶ Ona göre kişi, Allah'ın verdiği mezkûr ihsanları hatırlar ve bunlar üzerinde düşünürse, O'nun yüceliğini ve kudretini, kendi varlığının acizliğini idrak eder. Bu idrak düzeyine ulaşmanın yolu, Allah'ın yeryüzündeki ayetlerini müşahededir.⁴⁷

Eşyanın tabiatının fenâ olduğunu hatırlatan ve eşya ile ilişkilerin, bu özelliğin dikkate alınarak düzenlenmesine işaret eden Muhâsibî,

Yüce Hikmet sahibi cesedleri ancak beslenme ile ayakta kalacak şekilde tasarlamış, onların ömürlerini belirlemiş, rızıklarını taksim etmiş, dünya işlerini de fenâ sıfatı ile donatmıştır.⁴⁸

demekte ve konuyla ilgili bazı âyetleri sıralamaktadır.⁴⁹ Muhâsibî ardından Allah'ın, kulu rızıklandırma konusunda kendisine tevekkül etme gereğine vurgu yapmakta ve insanın bu takdirin ötesinde bir kazanımı olamayacağını, bu nedenle dünyalığa gönlü kaptırarak hırs ve tutkulardan uzak durmasını öğütlemektedir.⁵⁰ Ancak, vücudun hayatîyetini sürdürebilmesi için gerekli olan beslenme faaliyetleri de tevekkül anlayışına ters düşmemektedir. Nitekim ona göre Allah'ın mübah kıldığı eşyayı edinme yolunda gösterilen gayret tabiidir. Ancak, haram sınırına yaklaşılması halinde durum değişir. Çünkü Allah Teâlâ, "Ey insanlar, yeryüzünde bulunan helâl ve temiz şeylerden yiyin..."⁵¹ ve "Kendilerini ne ticaretin ve ne de alışverişin Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoymadığı erkekler..."⁵² buyurmuştur.⁵³

"Allah insanlara sınırlarını aşmayacak dairede hareket imkanı vermiştir"⁵⁴ diyen sûfimiz bu konuda Hz. Peygamber'in el emeği ile geçinmenin en iyi yol olduğuna dair ifadesini de⁵⁵ aktararak bu sözün, rızık temini için mübah olan şeylerle ilgili olarak çalışmaya delil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre böyle davranan kişi de Allah'ın farz kıldığı tevekküle aykırı davranmış olmaz. Zira Hz. Peygamber'in ashabının içinde bulunduğu durum da böyle idi.⁵⁶ Muhâsibî, rızık temini konusunda daha ileri giderek, bunun dînî bir yükümlülük olduğunu düşünmektedir. Zira Hz. Peygamber'in, "Hepiniz sorumluluğunuz altındakilerden

46 50 Kâf/38; 11 Hûd/7; 41 Fussilet/9-12; 7 A'râf/185; 3 Âl-i İmrân/190; 86 Tânk/5-8; 32 Secde/6-8; 22 Hac/5.

47 Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Mekâsib ve'l-Vera' ve's-Şübbe ve Beyânü Mubâhibâ ve Mabzûribâ ve İhtilâfû'n-Nâs fî Talebîbâ ve'r-Redd ale'l-Gâlitîne fîbî*, Beyrut 1987, ss. 38-42.

48 Aynı eser, ss. 42-43.

49 43 Zuhuruf/32; 30 Rûm/40; 11 Hûd/6; 29 Ankebût/60; 51 Zâriyât/22-23.

50 Muhâsibî, *age.*, ss. 42-43.

51 2 Bakara/168.

52 24 Nûr/37.

53 Muhâsibî, *age.*, s. 47.

54 Aynı eser, s. 48.

55 Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Mısır trs., c. VI, ss. 31, 42; Ebu Davud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Mısır trs., Buyû', 17 (III, 288).

56 Muhâsibî, *age.*, s. 48.

mesulsuntüz” sözü⁵⁷ bu husus ile ilgili olup, ona göre bu sorumluluktan kaçmak Allah’a isyandır. Dolayısıyla kendisinden sorumlu olunan kişiler için çalışmak, tevekküle ters olmak bir yana, bu durum Allah’a yaklaştıracak bir faaliyettir. “Bu yolda yapılan faaliyetler zikrin saflığına bir halel getirmez”⁵⁸ diyen Muhâsibî’ye göre böyle bir yaklaşım, kulun marifetini artırır, Allah’ı daimî zikirden alıkoymaz. Nitekim Peygamberlerin ve onları izleyen Salihlerin yolu budur.⁵⁹

Müslümanlar “Kişinin ailesinin geçimi için çalışmasının amellerin en üstünü, Allah’a en çok yaklaştıran şey, taatlerin en yücesi olduğu konusunda” ittifak etmişlerdir... Bizim bu konudaki delilimiz Kitap, Sünnet ve Hz. Peygamber’in ashâbının önde gelenlerinin tavrıdır.⁶⁰

ifadeleri onun bu konudaki düşüncesini net olarak ortaya koymaktadır. Öyle anlaşıyor ki, Muhâsibî eşyayı Yaratan’ın, yarattığı şeyin tabiatında kötülük olamayacağı, kötülüğün insanın eşyaya bakışından kaynaklandığı düşüncesiyle hareket etmektedir. Onun bu yaklaşımının temelinde, eşyada var olan, Allah’ın işaretlerini bilme ve Allah’ın bilgisine ulaşma şeklinde izah ettiği “itibâr” anlayışının belirleyici olduğunu görmekteyiz. Buna göre, kişiyi Allah’a götürecek vasıtalar olarak Allah’ın nimetlerinden faydalanmak, eşyadan ibret almak gereklidir.⁶¹ Çünkü Allah’ın yarattığı her şey bir düzen içerisinde Allah’ın varlığına, kudretine ve yaratışındaki güzelliğe bir delildir ve anlamlıdır. İşte biz bu anlamı kavramaya çalışarak Allah’ın bilgisine (marifetullah) ulaşabiliriz.⁶² Nitekim Allah Teâlâ, Kur’an’da, yarattığı eşyadan ve dolayısıyla kudretinden örnekler vererek kendisi hakkındaki bilginin elde edilme yoluna işaret ederek insanoğlunu bu yola sevk etmiştir.⁶³

Allah’ın, dünyaya koyduğu düzeni, yarattığı şeylerdeki hikmetini, yaratışındaki güzellikleri anlayan kişi bilir ki, O her şeyi mükemmel bir denge içerisinde ve bir hikmete binaen yaratmıştır... Kişi bütün bu işaretler ile Allah’ın kendisinden başka ilah olmayan en yüce varlık olduğunu, O’nun dışında Rabb olmadığını ve her şeyin kendisi ile ibret alınan bir varlık olduğunu bilir.⁶⁴

diyen Muhâsibî’nin, görünen âlemdeki her şeyin, Allah’ın varlığına, kudretine, yaratışındaki güzelliğe ve bir hikmete işaret ettiğine dair bu gibi beyanları bize, Allah’tan başka hakikî bir vücûd kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Vücûd’un isim ve sıfatlarının tecellîsi sayan vahdet-i vücûd mesleğini hatırlatmaktadır.⁶⁵ Nitekim hatırlanacağı üzere bu yaklaşım da aynı şekilde, varlığın îlâhî

57 Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sabih*, Beyrut 1987, İstifraz, 48 (II, 848); Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbüri, *Sabih*, Beyrut trs., İmâre, 33 (III, 1459).

58 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 55.

59 Aynı eser, s. 52.

60 Aynı eser, ss. 58, 60.

61 Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, Kahire 1988, s. 149.

62 Muhâsibî, *el-Kasd ve’r-Rucû’ ilallah*, (*el-Vesâyâ* içinde), Beyrut 1986, s. 286; *Fasl min Kitabi’l-Azame*, Süleymaniye ktp., Carullah, 1101, vr. 25a-b.

63 Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’an ve Ma’ânîbî*, Beyrut 1982, s. 274.

64 Muhâsibî, *Mâiyyetü’l-Akl ve Ma’nâhu ve İhtilâfû’n-Nâs fîhi*, Beyrut 1982, s. 225.

65 Bk. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayyesesi*, Ank. 1990, s. 38.

Zât'ın ve sıfatlarının tecellisi olması bakımından bizâtihî iyi olduğunu; kötülüğün ise örf, âdet vb. görece bir unsurdan kaynaklandığını; dünyaya yüksek ve estetik bir değer atfederek onun, Hakk'a ermeye bir engel değil, aksine Hakk'ın daha iyi bilinmesini sağladığını esas olarak benimsemektedir⁶⁶ ki Muhâsibî'nin düşüncesi de bundan farklı değildir. Buradan hareketle biz, Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışında vahdet-i vücûd düşüncesinin var olduğu iddiasında değiliz. Ancak onun yukarıdaki beyanlarının doğal olarak bizi bu sonuca götürebileceğini ifade etmenin zorlama bir çıkarsama olmadığı; en azından sûfimizin bu ve benzeri görüşlerinin zühd ağırlıklı tasavvuftan irfânî tasavvufa geçişin ilk habercilerinden olduğu kanaatindeyiz.

Esas konumuza dönecek olursak, Muhâsibî'nin insanın dünyalık ile ilişkisini sonuçta, eşyadaki ibâhadan hareketle ele aldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra onun bu konuda tam bir serbestiyet ve sınır tanımaz bir anlayış içerisinde olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira, hürriyetin sınırının başkalarının hakkına tecavüz noktasında sona erdiğini düşünen Muhâsibî⁶⁷ bu konuda insanları helal yoldan kazanmaya, vera'a, sahip olduğu eşya ile övünmemeye ve kazandığından infakta bulunmaya davet etmektedir:

Kişinin rızık temini için çalışması ve bu arada Allah'ın farz kıldığı tevekküle ters düşmemesi için yapması gereken, "Allah'ın bu konudaki sınırlarına uyma, başkasının hakkına tecavüz etmeme konusunda titiz davranma, vera'a sarılma ve takvâ sahibi olma"dır... Bütün bu özellikler de derecelerin en yükseği, sahabenin ve tabînin önde gelenlerinin benimsedikleri ilkelerdir.⁶⁸

Alış veriğinde vera' sahibi olman, vera'ında ihlâsî gözetmen, ticaretinde Müslümanlara yardım etmen ve Allah'ın rızasını umarak O'nu zikirden geri durmaman şartıyla, elde etmeyi umduğun her türlü kazanç yolunu denemen sonucunda tüm dünya senin olsa Allah bu durumdan hoşnutsuz olmaz.⁶⁹

Mal toplamak için çalışan, 'dünyada süs, gösteriş, üstünlük vesilesi ve çokluk alameti için' çalışmaktadır... Bu amaçla edinilen mal, Allah'ın gazabını üzerine çekmekten başka bir işe yaramaz. Kazandığı dünyalık, dininin kaybolmasına yol açar.⁷⁰

Muhâsibî'nin, kendisi hakkında şüphe edilen şeyi terk ederek kalbi bu tür düşüncelerden arındırmak olarak tanımladığı vera'nın,⁷¹ mal-mülk edinme konusundaki temel kriteri olduğu görülmektedir. Bu bakımdan kişinin kazandığı dünyalığa hırsla yapışmaması, dünyaya hizmetçi olmaması, kazandığını ne için kazandı-

66 Ebu Bekr Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futûbâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., c. II, s. 178; *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, İst. 1992, ss. 109-110, 157-158, 233-234, 306; Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, ss. 78-79; Süleyman Uludağ, "Dünya", *DİA*, c. X, İst. 1994, s. 25.

67 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 50.

68 *Aynı eser*, s. 52.

69 *Aynı eser*, s. 67.

70 Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, Beyrut, 1986, ss. 82-83.

71 Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 235.

ğı şuurunu kaybetmemesi, varlıkla övünmemesi, onu üstünlük vesilesi saymaması, sahip olduğu eşyanın gerçek sahibinin Allah olduğu bilinciyle hareket etmesi, “hayata karşı zâhid” olması, ihtiras ve tutkulardan uzak durması dünyalık edinen kişinin taşıması gereken vasıflardır. İşte bu vasıflara sahip olan kişinin edindiği varlık azgınlık değil mutluluk vesilesidir. Nitekim o, Allah’a şükretmenin belirtisi-nin maldaki artış olduğunu düşünmektedir. Zira Kur’an’da, “Şükrederseniz, size kat kat veririm”⁷² buyrulur. Ona göre bu bilinçle hareket eden ve vera’ı elden bırakmadan kazanç temin eden kişi, Allah yolunda savaşan gazi mesabesindedir.⁷³

Muhâsibî’nin vera’ konusundaki bu titizliğinin örneklerini kendi hayatında da görmekteyiz. Örneğin onun, Râfîzî, Kaderî veya Vâkıf olduğu bildirilen babasından kalan yüklü bir mirası, vera’ından dolayı reddettiğini kaynaklar bize bildirmektedir.⁷⁴

Öte yandan Muhâsibî, mal-mülk sahibi olmaya dair yaklaşımını teorik olarak ortaya koyduktan sonra, zamanındaki insanların bu konuda gerekli hassasiyeti göstermediğinden yakınmaktadır. Her şeyin temelinde kalbin selâmet içerisinde olması ve kursağa giren lokmanın helal olması gerektiğini ifade eden Muhâsibî, yaşadığı devrin ticaret erbabının bozuk yapısından bahsederek onların, haram-helal sınırını gözetmediklerinden, varlıkta vera’ sahibi olmadıklarından, kazandıkları şeyin, peşinde koştukları kazancın caiz bir yol olup olmadığını araştırmadıklarından, zâlimlerin mallarını kazanmaktan sakınmadıklarından, şüpheli şeylerin, haramların çoğaldığından bahisle; aldaniş içerisinde olan çağdaşlarına yeteri kadar dünyalık edinmelerini tavsiye etmektedir. Devrinde mal-mülk edinmenin önündeki en büyük engelin helal yoldan rızık temin etmenin neredeyse imkansız hale gelmesi olduğuna vurgu yapan Muhâsibî, “Sen, helal kazanma konusunda sahabe gibi titiz davrandığını mı sanıyorsun?” diyerek uyarıda bulunmakta⁷⁵ ve dünyalık sahibi olma konusunda kendilerine sahabeden örnek vererek yaptıklarına meşruiyet kazandırmak isteyenleri şiddetle eleştirmektedir. Çünkü ona göre bu kişilerin, kendisi ile delil getirdiği kimseler arasında yaşayış ve anlayış olarak en ufak bir benzerlik yoktur:

İki grup birbirinden ne kadar uzak!⁷⁶

Sahabe zamanında helal rızık vardı. Onlar aynı zamanda mübaha karşı da son derece dikkatli ve temkinli yaklaşırlardı. Biz ise, helalin olmadığı bir devirde yaşıyoruz. O nedenle bırakın mal edinmeyi, gıdamızı ve giysimizi dahi helalinden kazanmamız imkansız.⁷⁷

72 14 İbrahim/7.

73 Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillab*, Beyrut trs., ss. 369-371; *el-Kasd*, ss. 237, 240, 244, 267; *el-Vesâyâ*, s. 99.

74 Sübkî, *Tabakât*, c. II, s. 38; İbn Mulakkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 176.

75 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 71; *el-Vesâyâ*, ss. 84, 92.

76 Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 84.

77 Muhâsibî, *age.*, s. 93.

Muhâsibî'ye göre Abdurrahman b. Avf gibi varlıklı sahabîlerin delil olarak gösterilmesi ile mal-mülk edinmeye çalışmak yanlış bir yoldur. Ona göre şeytan, insanları bu düşünce ile aldatmaktadır. Çünkü bu insanlarda, Abdurrahman b. Avf'ın cömertliği, helal kazanma konusundaki titizliği ve malını Allah yolunda harcama bilinci yoktur.⁷⁸ Görüldüğü gibi Muhâsibî, esas itibarıyla mal-mülk sahibi olmaktan ziyade, edinilen malın helal olmaması, olumsuz yollarda kullanılması gibi örneklerle şahit olması nedeniyle, yaşadığı devirdeki varlıklı insanların hayat tarzlarından, dünyaya bakışlarından şikayetçidir. Nitekim onun bu anlayışı, zühde ilişkin değerlendirmesinde de görülmektedir:

Zühd, malın yokluğu değildir. Çünkü malı olmayan veya çok az olan ve fakat dünya malına aşın düşkün insanlar olduğu gibi, malı çok olup da ona rağbet etmeyenler de mevcuttur. Hz. Davud ve Hz. Süleyman buna örnektir.⁷⁹

Dünyanın hem zâhirî ve hem de bâtinî yönü olduğunu düşünen Muhâsibî'ye göre, hevâya uyma, hased, riyâ, mal biriktirme sevgisi, itibar görme arzusu vs. arzular onun bâtınını; para, giysi, ev, hizmetçi vs. şeyler de dünyanın zâhirini oluşturmaktadır. İnsanın âhîret hayatına yönelik edindiği şeyler dünyanın yerilen kısmına dahil değildir. Ona göre yerilen dünya, sahip olduğu varlık ile övünülen, makam kazanma hedeflenen, fakirlik korkusuyla gereksiz yere mal edinilen dünyadır. Oysa, dini korumaya yarayacak helal yollu kazanç da dünyalık olup, bu yerilen bir şey değildir.

Bu tür dünyalığın bir zararı yoktur. Bu anlayış zühde bir zarar da vermez. Çünkü Allah, bu dünyanın gereksiz olanını zemmetmiştir.⁸⁰

Görüldüğü gibi zühdü, kişinin mal sahibi olup olmaması ile ilgili değil, amelîlerin temelinde yatan niyet ve vera' ile ilgili olarak gören Muhâsibî, dünya malının insanların en çok aldandığı şey olduğunu ifade etmiş, zamanında bu durumun gerçekleştiğinden ve insanların mal toplama sevdasına düşerek Allah'ın koyduğu sınırları korumada gevşeklik gösterilmeye başlandığından yakınmıştır. Onun, sözünü etmiş olduğu bu dünyevîleşmenin karşısında doğal bir reaksiyon olarak, bir tepki hareketinin oluştuğuna da işaret eden Muhâsibî, âbidlerin Allah'a karşı vazifeleri yerine getirmede aşırıya giderek, söz konusu durumdan duydukları rahatsızlıkları bu şekilde izhar ettiklerini belirtmektedir.⁸¹ Muhâsibî'nin, sözünü ettiği aşırılıkların başında, tevekkül rızık temininden vazgeçmek ve çalışmaktan geri durmak şeklinde yorumlamak ve kişinin kendisini toplumdan tümüyle soyutlamak gelmektedir. Sûfimiz böyle bir tercihte bulunanları şiddetle eleştirmekte ve bunun Kur'an ve Sünnet'in genel mantığına da ters düştüğünü belirterek, onların Hz. Peygamber'in, en iyi geçimin el emeği ile geçinme

78 Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, ss. 76-80.

79 Muhâsibî, *el-Mesâil f'z-Zühd ve Gayribî*, Süleymaniye ktp., Cârullah, 1101, vr. 2b.

80 Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 249.

81 Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 69.

olduğuna dair -yukarıda zikredilen- sözünden habersiz olduklarını ifade etmektedir. Ardından peygamberlerin de bir meslek sahibi olduğuna dair haberleri aktaran Muhâsibî,⁸² "İşte Allah'ın yarattıklarının en temizi olan peygamberlerin durumu budur" diyerek bu konudaki görüşünü net olarak ortaya koymaktadır.⁸³ Bu çerçevede o, rızık temini için çalışmayı Allah'a isyan olarak gören Şakîk Belhî'yi (164/780) ve onun bu görüşünü benimseyenleri tenkit ederek, bu meyanda bazı âyet ve hadisleri delil olarak zikretmektedir.⁸⁴ Muhâsibî'nin, "Allah Teâlâ rızık konusunda güvence vermiştir. Buna rağmen çalışmak, güvenceden şüphe duy-mak anlamına gelir" diyen Şakîk Belhî'ye⁸⁵ nihâî cevabı şudur:

Bu konuda o, kendi görüşünü dile getirmiştir ve hata etmiştir. Çünkü böylelikle o, Kitap, Sünnet, Sahabe ve Tâbiîn'e muhalefet etmiştir.⁸⁶

Muhâsibî'ye göre, eğer çalışmak tevekküle ters olsaydı, bu durumda onların çalışmayıp, ihtiyaçlarını başkalarından temin yoluna gitmeleri gerekirdi. Kazandığını helâl yoldan kazanan kimselerden bir şeyler alarak ihtiyacını temin etmek ile sonuçta kişinin kendisinin kazanması arasında mantık olarak fark yoktur. Bu nedenle Muhâsibî, oturup çalışmayı terk etmenin anlamsız olduğu kanaatinde-dir.⁸⁷

Muhâsibî insanların yiyecek ve giyim konusunda farklı tercihlerde bulunduğunu, bazılarının haram olmayanlar hususunda fakrı tercih ettiğini, kurrâ ve sûfîlerden bir kısmının el emeği ile geçinmekten tamamen uzak durduğunu, sultan ve yakınlarından uzak durarak uzlete yöneldiğini, bazı ulemânın ise sultana ve ci-varına yakın durduğunu ve bu tercihleriyle onların dinde haddi aşıklarını, bazı sûfîlerin dağlarda, sahralarda yaşadıklarını,⁸⁸ bazılarının dilencilik ile geçindikle-

82 Örn. Buhârî, *Sahîb, İcâre*, 42 (II, 789).

83 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ss. 48-49.

84 Aynı eser, ss. 62-63.

85 İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. VIII, ss. 58-59, 61. Rivayete göre, son derece varlıklı olan efendisine duyduğu güvenden dolayı oldukça sevinçli olan bir köleyi çarşıda gören Şakîk Belhî, bütün mal ve mülkünü sahibi Allah Teâlâ'nın kendisinin rızıkına da kefil olacağını düşünerek dünya meşgalesi ile ilgilenmeyi terk etmiştir. (Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 128-129; Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin Attâr, *Tezkiretül-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1991, s. 263.) Anlaşılabileceği gibi, Şakîk Belhî'nin tevekkül anlayışında rızık peşinde koşmak beyhudedir ve Allah'a karşı duyulan güven eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ona göre kişi yarın kaygısı taşımamalıdır. Çünkü yarının namazından sorumlu olmayan kul, yarının rızıkını arama peşine de düşmemelidir (Bk. İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. VIII, s. 69). Şakîk'in bu anlayışı, talebesi Hâtim el-Esam (237/851) tarafından da hararetle savunulmuştur. Hâtim de aynı şekilde, ezelde takdir edilen rızık bir şekilde kendisine geleceğini, bu nedenle onun peşinden koşmanın gereksizliğini düşünmektedir. (İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. II, s. 27.) Tevekkül konusundaki bu yaklaşım sadece Muhâsibî tarafından eleştirilmiş değildir. Örneğin Bâyezîd Bistâmî (261/875) de, Şakîk'in durumunu onun bir müridinden öğrenmiş ve Şakîk Belhî'ye, 'rızıkım ayağıma gelecek' diye oturup 'Allah'ı iki somun ile imtihan etmemesini' öğütlemiştir. Bk. Hucvîrî, *age*, s. 433.

86 Muhâsibî, *age*, s. 61.

87 Aynı eser, s. 63.

88 Bu konuda Sühreverdî de, "Horasan'da sûfîlerden bir grup mağaralarda, sığınaklarda yaşarlar,

rini, bazılarının ise el emeği ile geçindiklerini ifade etmektedir. Muhâsibî bütün bu tercihleri selefî tavrı ışığında değerlendirerek doğru tercihin açık olduğunu ifade etmektedir. Ona göre hayatının tüm safhalarında aktif olan selef-i sâlihîn, bir zaman sonra Hz. Osman'ın katli ile başlayan ve artarak devam eden süreç ile birlikte farklı tercihlerde bulunma yoluna gitmiş ve insanlar fırkalara ayrılarak madî iktidarı temsil eden yönetimin şahsında dünyaya ait hususlara yönelik farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Örneğin mutasavvîf ve kurrâdan bir grup, Süfîân Sevrî'nin (161/777) görüşünü benimseyerek, dünyayı dinin kurtulması için tamamen terk edilmesi gereken bir olgu olarak görmüşlerdir.⁸⁹ Ona göre bu tür tercihlerde bulunanların sayısı azdır. Bütün bu olaylara kadar Muhâsibî, insanların çarşılarında alış-verişleri ile meşgul olduklarını, toplumsal hayatta bir canlılığın var olduğunu ve bu durumdan kimsenin şikayetçi olmadığını belirtmektedir.⁹⁰ Muhâsibî, çalışıp kazanmaktan ve gündelik yaşantıdan uzak bir tercihte bulunulmasının temelinde yaşanan söz konusu bunalmaların olduğuna işaret ederek,⁹¹ zühd hareketinin oluşumundaki ve bu çerçevede ortaya konulan tercihlerin farklılaşmasındaki etkenlerin ortaya konulmasında kanaatimizce önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bu tepkisel hareket içerisindeki uygulamalardan birinin de insanın gündelik yaşantısını sürdürmesine engel olacak derecede bir riyâzet anlayışı olduğunu belirten Muhâsibî, ileri derecede bir açlık uygulamasının akla zarar vereceğine, farzları ihmal ettireceğine ve insanın tabiatını bozacağına dikkat çekerek, bu tarz bir aşırılığı benimseyerek bunu insanlara tavsiye etmenin de Allah'a isyan olduğunu savunmaktadır. Ona göre aynı şekilde tokluk da bu manada Allah'a isyandır. Zira bu da bedene yük getirir, kalbi katılaştırır ve anlayışı bozar. Onun bu konuda benimsediği ölçü, vera'ı elden bırakmadan yeme-içmedir.⁹²

Haram yemek Allah'a isyandır. Ancak, Kur'an ve Sünnet'te bir bilginin olmadığı veya hakkında herhangi bir icmâ'ın oluşmadığı bir şey hakkında "bu helaldir" veya "bu haramdır" demek, Allah'a bir iftiradır ve din hakkında yalan söylemektir. Çünkü Allah, "De ki: Hiç Allah'ın sizin için rızık olarak indirdiği şeyler üzerinde düşündünüz mü? O rızıklar ki, bir kısmını yasaklıyor, bir kısmını da meşru görüyorsunuz. De ki: (Böyle yapmanız konusunda) size Allah mı izin verdi; yoksa

şehirlere ve köylere inmezlerdi. Bundan dolayı kendilerine mağara anlamındaki 'şikeft'e nispetle 'şikeftiye' adı verilmişti" diyerek, Muhâsibî'nin sözünü etmiş olduğu tarzda bir hayat süren süfilerin varlığını onaylamaktadır. Bk. Şihâbüddin Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, Beyrut 1999, s. 43.

89 "Zamane halkının selâmette olmaları için yatıp uyumaktan daha iyi bir çare bilmiyorum" diyen Süfîân, insanlara inzivâyâ çekilip sükût etmelerini önermiştir. Bunun üzerine, kendisine inzivâyâ çekilirse nasıl kazanç temin edeceğini soran birisine de, "Allah'tan kork, kazanca muhtaç olan zâhidi hiç görmedim" cevabını vermiştir. Bk. Attâr, *Tezkire*, ss. 256, 257.

90 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, ss. 76-84.

91 Aynı eser, s. 84.

92 Aynı eser, s. 104.

(düpedüz) kendi tahminlerinizi mi Allah'a yakıştırıyorsunuz?"⁹³ buyurmuştur. Bu ayeti işiten kişinin kalbi kıpırdar ve Allah'tan duyacağı korku, ona 'Helal ve haramlık ancak bilgiye dayalıdır' dedirtir.⁹⁴

Kim insanları açlığa çağırırsa, Allah'a isyan etmiş olur. İnsanlara böyle yaptıran kimse, onların farzları eda edemeyecek derecede akıllarının zarar görmesine sebebiyet verir... İnsanları (aşırı) tokluğa çağırana da Allah'a isyan etmiş olur. Çünkü tokluk bedene yüküdür. Kalpte katılığa sebep olur, anlayışı köreltir, azaların hareketini kısıtlar.⁹⁵

Muhâsibî'nin dünya hayatı ile ilgili bu değerlendirmelerinin, kendisinden sonra tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır derecede benimsendiği anlaşılmaktadır. Nitekim, onun bu konudaki görüşlerinin, özellikle Gazâlî tarafından da savunulduğunu görmekteyiz. Kendisinin ifade ettiğine göre, tasavvuf ilmini tahsile başlarken Muhâsibî'nin eserlerinden de faydalandığını belirten Gazâlî'nin⁹⁶ bu konuda da Muhâsibî'den etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim o da aynı şekilde dünyanın bizatihi kötü olmadığını, problemin insanın dünyaya sağlıklı bakışından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre dünyanın nesinden korunmak, nesinden korunmamak gerektiğini bilmeden onu zemmetmek anlamsızdır.

Esasen, âhirette seninle beraber arkadaşlık yapan, ölümden sonra meyvesi beraberinde kalan ilim ve amel de dünyadandır.⁹⁷

diyen Gazâlî, insanoğlunu ilim ve amele ulaştıran, varlık ve sıhhatini sağlamak için gereken şeylerin de dünyadan olduğu ve fakat bunlara sahip olan kişinin dünyaya daldığının söylenemeyeceği görüşündedir. Ona göre insanlar beslenme, giyim ve barınmaya muhtaçtırlar. Azık gıdalanmak için, giyim sıcak ve soğuk def için ve mesken de aynı şekilde sıcak ve soğuktan korunmak ve aile efradı ile malı helaktan kurtarmak içindir. Ancak, Allah bu nesneleri insanın san'atına muhtaç şekilde işlenmek üzere yaratmıştır. Dolayısıyla bütün bunlar insanların bir arada yaşamalarını, iş ve meslek alanlarının oluşmasını, insanların ilişkilerini düzenleyecek idârî ve hukûkî müesseselerin oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. Bu durum tabiatın kaçınılmaz bir sonucudur.⁹⁸ Öte yandan bütün bu meşguliyetler içerisinde insanların dünyaya bakışları farklı farklı olmuş, bazıları mutluluğu mal-mülk toplamakta, bazıları makam ve mevkide, bazıları şehvetlerini yaşamakta, bazıları da şan-şöhret peşinde koşmakta bulmuşlardır. Bu gibi dünyaya dalan insanlar beslenme, giyim ve barınma ihtiyacının karşılanmasının amacını unutmuşlar, gayeyi bir tarafa bırakıp sebeplere sarılmanın peşine düşmüşlerdir.⁹⁹ Ga-

93 10 Yunus/59.

94 Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 93.

95 Muhâsibî, *age.*, s. 104.

96 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (Abdulhalim Mahmud, *Ebbâs fi't-Tasavvufi* içinde), Beyrut 1985, ss. 122-123.

97 Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1934, c. III, s. 190.

98 Aynı eser, c. III, ss. 195-196.

99 Aynı eser, c. III, ss. 197-198.

zâî'ye göre dünyaya karşı bu aşırı meyil bazılarının tepkisine neden olmuş, kimileri de bu durumun tehlikesini sezerek dünyayı tamamen reddetme yoluna gitmiştir. Ancak bu kimseler de diğerleri gibi aldanma içerisindeyler. Gazâlî, dünyaya tamamen dalan veya kendilerini maddî hayattan tamamen soyutlayan grupların da hata ettiklerini belirterek, bunların 70 küsur grup olduğunu ve sadece bir grubun kurtulacağını ifade etmiş ve bu grubun özelliklerini sıralamıştır:

Bunlardan kurtulan sadece bir gruptur. Bu da Rasûlullah'ın ve Ashâbının takip ettikleri yolu benimseyen gruptur. Bu grup dünyayı tamamen terk etmediği gibi, tamamen şehvetlere de dalmaz. Onlar dünyadan azıkları miktarını alırlar, kendilerini dinin hükümlerine ve akla uymaktan alıkoyacak lezzetlerden uzak dururlar ve fakat her lezzeti de terk etmezler, orta yolu takip ederler, dünyadaki her şeyi terk etmez, her şeyi de istemezler. Dünyada yaratılan her şeyin maksadını bilir, eşyanın maksadının hudutlarını muhafaza ederler. Bedenlerini ibadetten düşürmek için beslenirler ve zinde kalırlar, kendilerini sıcak ve soğuktan, hırsızlardan koruyacak mesken edinirler. Elbiselerini de bu tarzda edinirler... Sahabenin yaşantısı da bu şekilde idi. Onlar dünyayı dünya için değil, din için edinirler, ruhbanlığı benimsemezler, dünyayı tümüyle terk etmezler, işlerinde ifrat ve tefritten uzak dururlar, orta yolu takip ederlerdi.¹⁰⁰

Görüldüğü gibi Gazâlî de, Muhâsibî gibi, zamanındaki insanların dünyaya aşırı düşkünlüklerine duyulan bir tepkisel hareket olarak bazı insanların aşırı riyâzete yöneldiklerini belirterek, bu yolu benimseyenlerin yanlış içerisinde olduklarını ifade etmekte ve doğru olanın, Hz. Peygamber ve onu takip edenlerin hayata bakış tarzlarını esas alarak her türlü aşırılıklardan uzak durmak gerektiği üzerinde durmaktadır. Başka bir ifadeyle, gerek Muhâsibî'nin ve gerekse Gazâlî'nin bu konudaki tespit, teşhis ve önerileri birbirinin aynıdır.

Sonuç

Hicrî III. asrın müellif sûfilerinden Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin zühed ve dünya hayatına bakışı merkezinde kaleme aldığımız bu yazıdan anlaşılmaktadır ki o, Hz. Peygamber ve onu takip edenlerin yaşantılarında görülen mutedil tavrın zamanla kaybolduğunu, bunun sonucunda dünyaya aşırı meyledenler ve buna karşılık dünyadan tümüyle uzaklaşanlar olmak üzere iki aşırı ucun kendisini gösterdiğini düşünmektedir. İnsanların dünya hayatına aşırı düşkünlük, mal-mülk toplama arzusu, makam-mevki hırsı gibi nefsânî arzuların peşinde koşmalarının yanı sıra, yaşanan toplumsal bunalımlar, iç çekişmeler ve mücadeleler, devlet adamlarının haksız uygulamalarına bir tepki olarak bazı insanlar dünyadan tümüyle el-etek çekmeye yönelmiş, dünyalık adına ne varsa hepsini reddetmişlerdir. Sözü edilen dünyevîleşmeye karşı duyulan bir tepki olarak ortaya çıkan ve

anılan ferdî tercihleri benimseyen kimselerin, kendilerini tamamen dünyadan soyutlayarak aşırı riyâzete yönelmek suretiyle düştükleri yanlışlara işaret eden Muhâsibî, esas itibarıyla Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle dünyalık edinme konusunda bir yasaklama olmadığını, aksine, mal sahibi olmanın kişinin Allah'a şükrettiğinin işareti olduğunu, yasak olanın, sahip olunan eşyaya kalbin bağlanması, varlığın övünme vesilesi olarak görülmesi, kişinin kazandığı malda vera'a aldırmadan, helal kazanç temin etme hassasiyeti taşımadan sınırsız kazanma hırsıyla çalışıp çabalaması ve Allah'ın rızasına ulaşmada araç olması gereken eşyanın amaç haline gelmesi olduğunu düşünmektedir.

Öte yandan onun dünya hayatı ve zühd konusundaki yaklaşımının özellikle Gazâlî üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu tesir de göz önünde tutulursa Muhâsibî'nin tasavvuf düşüncesindeki mutedil zühd anlayışının şekillenmesinde hatırı sayılır derecede katkısı olduğu söylenebilir kanaatindeyiz.

Abstract

It seems that the concept of *Zuhd* (renunciation) is a first concept which is arisen in our mind when we speak about the understanding of the world in Islamic Mysticism. Our examination shows us that in the evaluations of sufis concerning *zuhd* there is a great effect of political, economic and social depressions of their time as well as Qur'anic verses and the tradition of the Prophet Muhammad (*hadith*). For that reason they generally had a negative attitude towards worldly life (*dunya*). However one of the great sufis of III./IX. century *Harith b. Asad al-Muhasibi* had stated a different views concerning this issue in his *al-Makasib wa'l-Wara'*. In this work, he points out that political, economic and social factors would move people to renunciate from the world, but this situation has not anything to do with the Qur'an and the life of the Prophet. Since both in the Qur'an and the life of the Prophet there is no prohibition of the worldly things. On the contrary they urge people to earn their belongings in a legal way and refrain from all evil things. These views of al-Muhasibi had made a significant contribution on the development of Islamic Mysticism in the moderate line and its one of the most important representative al-Ghazali.

BİBLİYOGRAFYA

- el-ASKALÂNÎ, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, I-XII, Beyrut 1968.
 ATTÂR, Ebû Hâmid Muhammed b. İbrahim Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evlîyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1991.
 AYDIN, Hüseyin, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*, Ank. 1976.
 el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), çev. Ethem Rûhi Fiğlalı, Ank. 1991.

el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr b. Ali el-Hatib, *Tarihu Bağdat*, I-XIV, Beyrut trs.

BROCKELMANN, Von Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL)*, Supplementband, I-III, Leiden 1937-1942.

el-BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahib*, I-VI, Beyrut 1987.

CÂMÎ, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed, *Nefabâtü'l-Üns min Hadarâtü'l-Kuds*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, hzl. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İst. 1995.

DAYF, Şevki, *el-Asru'l-Abbâsî es-Sânî*, Mısır trs.

ERDEM, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayyesesi*, Ank. 1990.

FAZLURRAHMAN, *İslâmiyet ve İktisâdî Adalet Meselesi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Erzurum 1976.

EBU DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Mısır trs.

el-FERÂHÎDÎ, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I-VIII, Beyrut 1988.

el-GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Beyrut 1985 (Abdulhalim Mahmud, *Ebbâs fi't-Tasavvufi* içinde).

——— *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Kahire 1934.

el-HUCVÎRÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mabcûb*, İngilizceden ter. Mahmud ve Ahmed Madî Ebu'l-Azâim, Kahire 1974.

el-ISBAHÂNÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır trs.

İBN ARABÎ, Ebu Bekr Muhyiddin, *el-Futûbâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, Beyrut trs.

———, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gençosman, İst. 1992

İBN HANBEL, Ebu Abdullah Ahmed, *Müsned*, I-VI, Mısır trs.

İBN KESİR ed-Dimeskî, *el-Bidâye ve'n-Nibâye*, I-XIV, Beyrut 1977.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, *Sifâtü's-Safve*, I-IV, Halep 1969.

——— *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1989.

İBNÜ'L-ESİR, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdulvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Tarib*, I-XII, Beyrut 1965-1966.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebu'l-Felah Abdu'l-Hayy el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Abbâri men Zeheb*, I-VIII, Beyrut trs.

İBNU'L-MULAKKÎN, Sirâcuddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, Kahire 1973.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, I-VIII, Beyrut 1968.

İBN MANZUR, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut trs.

İBNÜ'N-NEDİM, *el-Fibrîst*, Beyrut 1978.

el-KELÂBÂZÎ, Ebu Bekr Muhammed, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ebli't-Tasavvuf*, Kahire 1980.

el-KUŞEYRÎ, Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut trs.

MAHMUD, Abdulhalim, *Üstâzû's-Sâirîn el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Kahire 1973.

el-MEKKÎ, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kütü'l-Kulûb*, I-II, Beyrut 1997.

el-MUHÂSIBÎ, Ebu Abdullah Hâris b. Esed, *el-Mekâsib ve'l-Vera' ve's-Şubbe ve Beyânü Mubâhibâ ve Mahzûribâ ve İhtilâfü'n-Nâs fî Talebibâ ve'r-Redd ale'l-Ğâlitüne fih*, Beyrut 1987.

el-MUHÂSİBÎ, *el-Kasd ve'r-Rucû' ilallah (el-Vesâyâ içinde, ss. 217-328)*, Beyrut 1986.

———— *el-Vesâyâ*, Beyrut, 1986.

———— *er-Riâye li Hukûkillah*, Beyrut trs.

———— *Kitâbü'l-Mesâil fi'z-Zübd ve Gayribî*, Süleymaniye ktp., Cârullah, 1101.

———— *Risâletü'l-Müsterşidîn*, Kahire 1988.

———— *Mâiyyetü'l-'Akl ve Ma'nâhu ve İbtilâfû'n-Nâs fihî* (Fehmü'l-Kur'an ve Ma'ânihî ile birlikte), Beyrut 1982.

———— *Fehmü'l-Kur'an ve Ma'ânihî*, Beyrut, 1982.

———— *Fasl min Kitabi'l-'Azame*, Süleymaniye ktp., Carullah, 1101.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sabih*, I-V, Beyrut trs.

NICHOLSON, Reynold, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târibihî*, çev. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire 1947.

SCHOONOVER, Kermit, "Al-Muhasibi and His Al-Riâya", *The Muslim World*, New-york, 1949, XXXIX, sayı: 1, ss. 26-35.

es-SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî, *el-Ensâb*, I-V, Beyrut 1988.

SEZGİN, Fuad, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-VII, Leiden 1967-1979.

SMITH, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad*, London 1935.

es-SÜBKÎ, Tâcuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, I-VI, Beyrut trs.

es-SÜHREVERDÎ, Şihâbüddin Ebu Hafs Ömer, *Avârifü'l-Ma'ârif*, Beyrut 1999.

es-SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Kahire 1986.

eş-ŞA'RÂNÎ, Ebu'l-Mevâhib Abdu'l-Vehhab b. Ahmed b. Ali el-Ensârî, *Levâkihu'l-En-vâr fi Tabakâti'l-Ahyâr (et-Tabakâtü'l-Kübrâ)*, I-II, Mısır 1954.

et-TİLİMSÂNÎ, Afîfüddin Süleyman b. Ali, *Şerbu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, I-II, İran 1371.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-IV, Kâhire 1975.

et-TÛSÎ, Ebû Nasr Serrâc, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, Kahire 1960.

ULUDAĞ, Süleyman, "Dünya", *DİA*, X, İst. 1994, ss. 22-25.

ÜLGENER, Sabri F., *Zibniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ablâkı*, İst. 1981.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, I-XXIII, Beyrut 1993.

———— *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Kahire 1963.