

ZÜFER b. HÜZEYL

tıfı, s. 38, 40, 102). Bunların önemli bir kısmı *İhtilâtu Züfer ve Ya'kûb* adlı bir eserden alınmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 32). Serahsî ve Nâtîfî eserin adını bazan *Şerhu İhtilâti Züfer ve Ya'kûb* şeklinde (*el-Meb-sû't*, IV, 92; *el-Ecnâs*, s. 102), Cessâs ise "şerh" kelimesini eklemeyen İbn Şücâ'a nisbet etmiştir (*Ah-kâmû'l-Kur'ân*, V, 363). Bu durumda kitabın içinde geçen şerh kelimesinin yanlış olduğu ve aynı kitaptan söz edildiği kanaati ağır basmaktadır. İbn Şücâ', Hasan b. Ziyâd'ın talebelerinden İbnü's-Selcî olmalıdır. Ayrıca Necmeddin en-Neseîfî, fikhî ihtilâflara dair *Manzûmetü'l-hilâfiyyât* adlı eserinde Züfer'in diğer imamlardan ayrıldığı hemen hemen bütün konulardaki görüşlerini müstakil başlık altında toplamıştır (vr. 74^b-89^b).

Züfer'in öğrencisi Muhammed b. Abdullâh el-Ensârî hocasının görüşlerini aktarmada önemli kanallardan biri olsa da Ensârî'nin kendisinin de hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Nâtîfî'nin *el-Ecnâs ve'l-furûk*'unun vakıf bölümünde onun bir eserinden bol alıntılar mevcuttur. Meselâ Züfer'in para vakfına dair görüşü Ensârî'nin *Kitâbü'l-Vakf* adlı bir eserden nakledilmiştir. Ancak alıntılar bu görüşün Züfer'e mi yoksa Ensârî'nin kendisine mi ait olduğunu açıkça ortaya koymamakta, hatta *el-Ecnâs*'ta ilgili meselede (s. 410) Züfer'in adı hiç geçmemektedir. Bununla birlikte söz konusu görüş literatürde Züfer'e nisbet edilmiş, Osmanlı hukukçuları arasındaki para vakfıyla ilgili tartışmada cevaz görüşünü savunan Ebüssuûd Efendi ve sonraki hukukçular Züfer'in görüşüne dayandıklarını belirtmiştir. Ebüssuûd'un yine Züfer'in görüşüne dayanıp geliştirdiği para vakıflarını tescil usulü Osmanlı hukuk uygulamalarında yaygın bir yöntemdir (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 632^b-633^b). Çağdaş dönemde Züfer'in hayatına ve görüşlerine dair ilk defa M. Zâhid el-Kevserî müstakil bir eser yazmış, ardından yüksek lisans ve doktora düzeyinde çeşitli çalışmalar yapılmış, bunların bir kısmı yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Vekî, *Ah-bârü'l-ku'dât* (nşr. Abdülazîz el-Merâgî), Kahire 1947-50, II, 154, 157; III, 268; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 608-609; İbn Hibbân, *eş-Şikâ't*, VI, 339; Cessâs, *Ah-kâmû'l-Kur'ân* (Kamhâvî), V, 363; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), I, 256; Muâfâ en-Nehrevânî, *el-Celisü's-şâlihü'l-kâfi ve'l-enisü'n-nâşihu's-şâfi* (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1407/1987, I, 504-505; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulümü'l-hadis* (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 480; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ah-bârü Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, Beyrut 1405/1985, s. 109-113; Nâtîfî, *el-Ecnâs ve'l-furûk: Tahkik ve*

Tahkik (haz. Mehmet Ali Orhan, doktora tez, 1996), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38, 40, 102, 410; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 172, 208; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâ'â* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1417/1997, s. 335; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru ahbârî İshbahân* (nşr. S. Dederling), Leiden 1931, I, 317-318; Serahsî, *el-Meb-sû't*, Beyrut 1414/1993, I, 6, 39, 47; IV, 92; ayrıca bk. tür.yer.; Necmeddin en-Neseîfî, *Manzûmetü'l-hilâfiyyât*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 404 (8. bab), vr. 74^b-89^b; Kâsânî, *Bedâ'ic*, I, 11; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 317; Ebû'l-Berekât en-Neseîfî, *el-Muşaffâ şerhu Manzûmeti'n-Neseîfî*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7513, vr. 226^a-271^b; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mu'diyye*, II, 207-209; Zehbî, *Târîhu'l-İslâm: sene 191-200*, s. 230; *sene 201-210*, s. 99, 373; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (nşr. Abdürrezzâk Gâlib Mehdi), Beyrut 1424/2003, III, 309; VI, 296; Bezzâzî, *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zâm Ebî Hanîfe*, Haydarâbâd 1321, II, 182; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/2002, III, 501-503; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (nşr. Zekeriyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, II, 199-200; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâmî'l-ah-yâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, TSMK, III, Ahmed, nr. 2949, vr. 105^b-108^b, 632^b-633^b; Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, III, 254-258; *Keşfü'z-zunûn*, I, 32; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *'Ukûdü'd-düer fimâ yüftâ bi-kavli Züfer*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 691, vr. 196-197; Pertev Paşa, nr. 624, vr. 38-39; Pirzâde İbrâhîm, *el-Kavli'l-ezher fimâ yüftâ fihî bi-kavli'l-İmâm Züfer* (nşr. Ömer b. Muhammed eş-Şeyhâlî), [baskı yeri yok] 1432/2011 (Mektebetü dâri Bağdâd li-tahkikü't-türâs), s. 37, 39, 52-54; Abdüllatif b. Abdurrahman el-Molla, *Vesiletü'z-zafer fi'l-mesâ'ili'lletü yüftâ fihâ bi-kavli Züfer* (nşr. Abdülilâh b. Muhammed), Beyrut 1422/2001; M. Zâhid el-Kevserî, *Leme'hâtü'n-nazar fi sreti'l-İmâm Züfer*, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), s. 5, 13, 15-16, 18-19, 20, 21-25, 26; Abdüsettar Hâmîd, *el-İmâm Züfer b. el-Hüzeyl uşûlühü ve fikhüh*, Bağdad 1399/1979; Ebû'l-Yakzân Atıyye el-Cübürî, *el-İmâm Züfer ve ârâ'ühü'l-fikhiyye*, Bağdad 1400/1980; Abdullâh Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-şürüh ve'l-havâsî*, Ebüzâbi 1425/2004, II, 1201-1202; Ayşe Çeşme, *el-Mevsilî'nin el-Muhtarında Züfer'e Ait Görüşlerinin Tahkiki* (yüksek lisans tezi, 2010), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



MURTEZA BEDİR

ZÜHD

(الزهد)

Kulun Hakk'ın dışındaki her şeyi terketmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte **zühd** "bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek" gibi anlamlara gelir. Malı az olan kişiye **müzhid**, az yemek yiyene **zâhid**, az olan şeye **zehid**, dünyaya karşı perhiz hayatı yaşamaya **zehâdet** denir. Züh-dün karşıtı **rağbettir** (*Kâmus Tercümesi*, "zhd" md.). Kur'an'da zühd kelimesi geçmez. Bununla birlikte Hz. Yûsuf'u kuyu-

dan çıkarılanların ona fazla değer vermeleri sebebiyle kendileri hakkında zâhid kelimesinin çoğulu olan "zâhidîn" kullanılmıştır (Yûsuf 12/20).

Zühd kavramı genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününe ifade eder. Dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermeme; azla yetinme, çokça ibadet etme, âhîret için hayırlı işlere yönelme zühdün bazı göstergeleridir (*et-Ta'rifât*, "zhd" md.). Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhîret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır" meâlindeki âyetler (Tâhâ 20/131; el-Kasas 28/60; el-A'lâ 87/16-17) bâki olan âhîret hayatına yönelmenin kul için daha fazla önem taşıdığını bildirmektedir. Yine Kur'an'da dünya hayatının fânîliği (Yûnus 10/24), bu hayatın bir oyun ve eğlenceden ibaret olması (el-Hadîd 57/20), imtihan vesilesi kılınması (el-Mülk 67/2), dünyanın geçiciliğine karşılık âhîret hayatının ebediliği ve sonsuzluğu (el-Mü'min 40/39) gibi konular üzerinde sıkça durulmakta, insanın kalıcı ve sonsuz değerlere yönelmesi teşvik edilmektedir.

Hz. Peygamber'in ve ilk müslümanların hayat tarzı azla yetinmenin ve zâhidane yaşamın örnekleriyse doludur. Bunların hadis literatürü çerçevesinde toplanmasıyla "kitâbü'z-zühd"ler tedvin edilmiştir. Bu eserlerde Resûl-i Ekrem ve ashabının örnek hayatıyla ilgili rivayetler yer almaktadır. İsrâiloğulları'ndan Hz. Süleyman gibi kral peygamberlere karşın Resûlullah'ın kul peygamber olmayı tercih etmesi sonraki nesillerin dünya ve hayat anlayışını da etkilemiştir. Resûl-i Ekrem'in bu konudaki sözü çok mânîdardır: "Ben melik peygamber veya kul peygamber olma hususunda serbest bıraktım. Cebrâil bana tevazu göstermemi işaret etti. Ben de 'Kul peygamber olayım, bir gün doyar, bir gün aç kalırım' dedim" (Heysemî, IX, 192). Peygamber, İslâm'ın Arap yarımadasının hemen hemen tamamına yayıldığı zamanlarda bile mal ve servet biriktirmemiş, yaşıntısında daima azla yetinmiş, eline geçen malları fakirlere dağıtmış, özellikle ashâb-ı Suffe'yi de bu şekilde yetiştirmiştir. Öte yandan Resûl-i Ekrem zenginliği ve serveti reddetmemiş, dürüst ve güvenilir tâcirin âhîrette nebîler, siddıklar ve şehidlerle beraber olacağını müjdelemiş (Tirmizî, "Büyüç", 4), âyette zikredildiği üzere (el-Hadîd 57/27) ashabına dünyadan tamamıyla el etek çekme anlamındaki ruhanlığı tavsiye etmemiş, dünyada mal kazanmalarını ve malları hayır yolunda sarfetmelerini emretmiştir.

İlk bakışta çelişkili gibi görünen bu iki tavır mutasavvıflar dinde aslolan, zühdün dünyayı elde bulundurmama değil kalbe sokmama şeklinde yorumlamış, zühdü dünyevî ve maddî olan şeyleri elinden değil gönlünden çıkarma biçiminde tanımlamıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, “Dünya nedir? Ne kumaş ne kadın ne de paradır. Dünya insanı Allah’tan alıkoyan şeydir” derken (*Mesnevî*, I, 79) dünyayı “Hakk’a perde olan durum” diye tarif eder. İslâm’da zühdün gerçek çerçevesi halk arasında Hak ile birlikte olmaya gayret göstermek şeklinde çizilmiştir. Zühdde aslolan, kalbin dünyaya gereğinden fazla önem vermemesidir. Ancak bu mertebeye erişebilmek için dünyevî arzulara bulanmış nefsin halka zarar vermemesi, riyâzete, uzlet, halvet ve firar gibi uygulamalarla tezkiye edilmesi bir zorunluluktur. Zühdü gerçekleştiren kimsenin önce âhirete yöneleceği, ardından Hakk’a yakınlaşmaya başlayacağı, Hakk’ın dışındaki her şeyden (mâsivâ) uzaklaşacağı ve Hakk’a ulaşan kimsenin halkı irşad edeceği sûfiler tarafından sıkça vurgulanmıştır. Bu açıdan zühd, fenâ fillâh ve bekâ billâh gibi iki önemli durağı olan tasavvuf yolunun başlangıcını temsil eder.

Zühd her şeyden önce bir terk fiilidir ve terkedilen şeye göre kısımları, dereceleri vardır. Zühdün ilk derecesi dinin yasakladığı şeyleri terketmek, ikincisi şüpheli şeylerden uzak durmaktır; buna “vera” denir. Üçüncüsü yapıp yapılmamasına ruhsat verilen şeyleri terketmektir. Azimet ehlinin zühdü, Hz. Peygamber’in yaptığı gibi mümkün olduğunca mubah olan şeylerin aziyla yetinmektir (az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi). Zühdün en yüksek derecesi Allah’ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak, kalbi daima Hak ile birlikte tutmaktır. Bu sürecin başlangıcı kişinin gazap, öfke, kibir, makam hırsı, yalancılık gibi kötü şeylerden kurtulması ve iyi niteliklerle bezenmesidir. Tasavvufta kişinin zühdü tek başına uygulamaya çalışması ona bazı faydalar sağlasa da dünyevî şeylerden yüz çevirirken mizacını bozacak tehlikeli aşamalarla karşılaşılabilir. Bunun önüne geçmek için mâsivâyı gönlünden söküp atmış bir mürşide ihtiyacı olduğu önemle vurgulanmıştır. Zühd sûfiler tarafından “terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” şeklinde özetlenmiştir. Terk-i terk makamı sâlikin kendinde hiçbir fiil görmemesi, bütün fiillerin fâilinin Allah olduğunu idrak etmesidir. Bâyezîd-i Bistâmî’ye zühd sorulduğunda, “Ben zühdde üç gün (devir) kaldım, dördüncü gün

zühdden çıktım. İlk gün dünyaya ve dünyada olan şeylere, ikinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere, üçüncü gün Allah’tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah’tan başka bir şey kalmadı ve ilâhî aşk beni şaşkına çevirdi” şeklinde cevap vermiştir.

İslâm tarihinde zühd kavramı aynı tavrı benimseyenlerin meydana getirdiği bir hareket olmuştur. Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan askerî, siyasi ve sosyal gelişmelerin, ganimet mallarının artışıyla maddî refah seviyesindeki yükselişin ve dünyaya bağlılığın etkisiyle, tâbiîn ileri gelenlerinin Resûl-i Ekrem’e ve sahâbe nesline uyararak zühd hayatına yönelmeleri zühd hareketinin Basra’dan Küfe’ye, Bağdat’tan Horasan’a kadar yayılmasını sağlamıştır. Basra’da Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd, Mâlik b. Dînâr, Habîb el-Acemî; Küfe’de Ebû Hâşim es-Sûfî, Dâvûd et-Tâî, Süfyân es-Sevrî, Amr b. Utbe, Câbir b. Hayyân; Horasan’da İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Şakîk-ı Belhî ve Ahmed b. Harb zühd hareketinin önde gelen temsilcileridir.

Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî zâhidlerin ilk defa İslâm’da görüldüğünü, Hz. Peygamber zamanında zühd nisbetinin iman ve İslâm şeklini aldığını, zühde yapışan, ibadette aşırıya giden ve dünyadan elini eteğini çeken grupların ortaya çıktığını, bunların kendilerine has yollar edindiğini belirtir (*Telbîsü İblîs*, s. 16, 161). İslâm toplumunda Hâricîler, Şîa, Mu’tezile ve Ehl-i sünnet gibi ekoller içerisinde zühdü benimseyen gruplar daima var olmuştur. Bu gruplar bekâîn (ağlayanlar), tevâbîn (çokça tövbe edenler), nüssâk (kendilerini Allah’a adayanlar), kussâs (kısaa anlatanlar), vâizîn, şikeftiyye (mağarada inziva halinde yaşayanlar), sâlihîn, fukara, melâmiyyûn gibi isimlerle anılmıştır. Kuşeyrî’ye göre dinin hükümlerine hassasiyetle riayet eden insanlara zühhd ve ubbâd adı verilmiş, daha sonra bid’at mezhepleri teşekkül edince her mezhep zâhidler zümresinin kendi içinde bulunduğunu iddia etmiştir. Bunun neticesinde “her nefeste Allah ile olma” (maiyyetullah) halini koruyan ve kendilerine ârız olan gafletten sakınmaya çalışan Ehl-i sünnet’in ileri gelenleri mutasavvıf diye anılmış, meslekleri de tasavvuf adını alarak öbürlerinden ayrılmışlardır (*Risâle*, s. 111). “Zühdün nihayeti tasavvufun bidâyetidir” sözü bu gerçeğe işaret eder. Öte yandan mutasavvıflar, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere dünyayı terk edip zühde sarılmakla işe başlamalarını, zühd hayatından sonra tasavvufi hallerin

kendilerine görüneceğini söylemişlerdir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Allah yolunda olan kimseleri zâhidler, sûfiler ve melâmîler şeklinde hiyerarşik biçimde üç kısma ayırmış, en alt tabakada bulunan zâhidleri, dünyadan yüz çevirip riyaya düşme korkusuyla ibadet ve nefis muhasebesiyle meşgul olan vera’ ehli; sûfileri zühd tavrının yanı sıra himmetlerini haller, makamlar, sırlar, keşf ve kerametlere yönelten kimseler; melâmîleri ise bu iki mertebenin üstünde sıradan görünümü insanlar olarak kendilerini Allah’a veren sadece farzları yerine getirmekle yetinen, her şeyde Hakk’ı müşahede eden irfan sahibi kişiler diye nitelendirmektedir (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 141-148).

Kuşeyrî, *Risâle*’sinin zühd bölümünde zühd teriminin mahiyetini belirlemede sûfilerin ihtilâfa düştüğünü söyler. Bu ihtilâfın kökeninde ilk dönem zâhid ve mutasavvıflarının buldukları mertebeye göre zühd tanımları yer alır. Bazılarına göre zühd sadece haramda olur. Bazılarına göre ise haramda zühd şart, helâlde fazilettir. Sûfilerin zühd tarifleri incelendiğinde üç tür yaklaşıma sahip oldukları görülür: Birincisi, Hasan-ı Basrî ve Abdullah b. Mübârek gibi sadece zâhire yönelik zühd taraftarlarının anlayışıdır. Hasan-ı Basrî zühdü, “Dünyaya karşı zâhid olmak, dünyaya yönelenlere buğzetmek ve dünyada bulunan şeylerden nefret etmektir”, Abdullah b. Mübârek ise “Fakirliği seve seve Allah’a güvenmektir” şeklinde tarif eder. Şakîk-ı Belhî ile Yûsuf b. Esbât da zühde yaklaşımda aynı kanaattedir. Kuşeyrî’ye göre bunlar sadece zühdün emâreleridir. İkinci yaklaşım Cüneyd-i Bağdâdî gibi zühdü hem zâhire hem bâtına yönelik kabul edenlere aittir. Cüneyd zühdü “elde bulunmayan şeyin gönülde de bulunmaması” biçiminde tanımlar. Bu yaklaşım kendisinden sonraki sûfiler tarafından büyük oranda benimsenmiştir. Üçüncüsü Süfyân es-Sevrî gibi zühdü sadece bâtına yönelik anlayanların tavrıdır. Süfyân’ın tarifi şöyledir: “Dünyaya karşı zâhid olmak kanaat etmek, azla yetinmektir. Kuru ekme yemek ve abâ giymek zühd değildir.”

Gazzâlî, *İhyâ*’ın “Kitâbü’l-Fakr ve’z-zühd” adlı bölümünde zühdü sûfilerin bu konudaki farklı yaklaşımlarını kuşatacak biçimde incelemiştir. Onun zühdün zâhine yönelik açıklamaları zühdün bir tarikat erkânı olarak kurumsallaşmasına, bâtına yönelik zühd izahları ise mânevî bir hal ve tecrübe olarak hakikatinin ve derecelerinin tesbitine yöneliktir. Böylece Gazzâlî, gerek zühd konusunda gerek di-

ğer tasavvuf konularında bir taraftan tarihatlarda yaygınlık kazanan muâmelât, âdâb ve erkânın temellerini, diğer taraftan İbnü'l-Arabî ile çerçevesi çizilen tasavvuf metafiziğinin belli başlı konularına dair doktrinleri açıklamada bir köprü vazifesi görmüştür. Zühüdün hakikatini ve derecelerini fakr teriminden sonra ele alan Gazzâlî'ye göre fakr muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir ki fakrın en üstünü zühüddür. Zühüd nefsin Hakk'ın dışındaki her şeyden tecerrüd etmesidir. Zühüdün bir bütün olarak ilim, hal ve amelden ibaret bir makam olduğunu söyleyen Gazzâlî'ye göre zühüd bir şeye olan râğbeti ondan daha iyisine çevirmektir. Kişi vazgeçtiği şeye nisbetle zühüd, yöneldiği şeye nisbetle râğbet ve muhabbet tavrındadır. Zühüde iki şart vardır: Yüz çevrilen şeyde iyi yönün bulunması ve râğbet edilen şeyin yüz çevrilenden daha iyi olması. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda taş, toprak gibi değersiz şeylere karşı terk fiili zühüd adını almaz. İkincisi söz konusu edildiğinde râğbet edilen şeye karşı muhabbetin bulunmasıdır. Dolayısıyla zühüd hem terki hem muhabbeti barındıran bir kavramdır. Gazzâlî'ye göre zühüd en başta kalbin amelidir ve kalple ilgisinin bulunması onun mânevî bir hal olduğuna işaret eder. Ancak bu hal bilgi temelinde gerçekleşir. Bu bilgi zâhidin aldığından verdiği kadar daha iyi ve üstün olduğunu idrak etmesidir. Bu bilgiye sahip olmayanın terkettiği şeyden hevesinin geçtiği düşünülemez. Bu bilgi de zühüdün netice vermesi için yeterli değildir. Zira âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bilip de dünyayı terketmeye gücü yetmeyenler de vardır. Bu durumda onların ilim ve yakınlerinin zayıflığına hükmedilir; bu da nefsin esiri olmaktan başka bir şey değildir.

Zühüdün üç boyutu vardır: Terk, râğbet, râğbeti gerektiren irade. Bir şeyi bizâtihi terk ile zühüd tavrı gösterilmiş olmaz. Zira bir fiilin değeri o fiilin kendisinde değil yöneldiği gayededir. Bu gaye dünyevî olmaz; çünkü insanlar dünyevî gayelere ahlâk dışı fiillerle de ulaşabilirler. Şu halde ahlâkî fiilin gayesi uhrevîdir ve bu fiilin değeri aşkın bir dinî otoriteye bağlanmıştır. Aksi durum değerlerin mutlak olma niteliğinin kaybı demektir. Zira bencil bir tabiata sahip olan insanlar fiillerini subjektif açıdan değerlendirebilirler, bu da fiillerden umulan faydayı izâfîleştirir. Zühüd tavrını gösteren zâhid terkettiği şeyle râğbet ettiği şey arasında bir seçimde bulunan kimsedir. İradenin seçme niteliği üzerinde önemle duran Gazzâlî'ye göre irade

maksada uygun bulunan şeyin belirlenmesi, benzer iki şeyin birbirinden ayrıtılmasıdır. Buna göre iradeye dayanan fiiller bir tercihle gerçekleşir. İrade zorunlu olarak bilgiyi de içerir. Bu bilgi, âhiret hayatının dünya hayatından daha değerli olduğunun bilinmesine dayanan yakînî bilgidir. Bu durumda zühüd tavrı iradeye dayanan seçimli, bilinçli ve amaçlı bir tavrıdır. Zühüd zâhidin nefesine, terkedilene, râğbet edilene ve kazandığı hükümlere nisbetle dörde ayrılır. Her türün zayıftan güçlüye doğru farklı dereceleri vardır. Bu dereceler zâhidin bulunduğu makama göre değişir (Gazzâlî, IV, 230-257). Gazzâlî'nin zühüd derecelerini, sûflerin atvâr-ı seb'a ve letâif-i hamse gibi nefsin dereceleriyle karşılaştırmak mümkündür. Zira zühüdün temelinde terk varsa nefsin mertebelerinde yükselmek, bir alt mertebenin terkedilip bir üst mertebeye râğbet etmek ve onun gereklerini yerine getirmektir. Meselâ nefs-i emmârenin sıfatları terkedilmekte nefs-i levvâmeye ulaşılamaz. Bunun ilk aşaması günahlara tövbedir. Dolayısıyla zühüd bütün tasavvuf terimlerinin temelinde yer alan bir mefhum şeklinde anlamak gerekir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, zühüd kavramını önce mutasavvıflardan farklı şekilde tahlil ederek meseleyi metafizik bir çerçevede ele alır. Ona göre zühüd mal ve mülke yönelik talebin terkididir ve mala mülke sahip olmayanın zühüdünden söz etmek mümkün değildir. Mânevî tecrübesi olan zevk sahibi kimse, dünya arzusunu ve onun peşinden koşmayı terkettiği için kalbinde ilâhî bir tecellinin izini görür. Bu tecelli sebebiyle zühüd amelinin Allah nezdinde bir değeri söz konusudur. Zühüde ilâhî tercellî bulunması zühüdün ilâhî isimlerle irtibatlı olduğunu gösterir. İbnü'l-Arabî zühüdün ilâh, rab ve rahmandan ibaret üç ilâhî isme göre bir makam ve halinin varlığından bahseder. Ona göre zühüd İslâm, iman, ihsan hadisinde sözü geçen mertebelerde bulunan müslüman, mümin ve muhsinlere göre farklıdır. Müslümanın zühdü mülk âleminde gerçekleşir ve var olanlara yöneliktir. Bu tür zühüd kulu Hak'tan ayıran en uzak perdeyi kaldırmayı amaçlar. Müminin zühdü ceberût âlemindedir ve zâhid mümin zühüdünü nefesine karşı gerçekleştirir. Melekût âlemindeki ihsan sahiplerinin zühdü ise Allah'ın dışındaki her şeyi terketmektir. Bu mertebeye artık bir perdeden bahsedilemez. Zühüd seyri-sülûk yolundaki sâlike keşf gelmediği sürece eşlik eden bir makamdır. Kalp gözünden perde kalktığına sâlik artık zâhid di-

ye anılmaz. İbnü'l-Arabî'ye göre sülûkün başlangıcında olan sâlikler için zühüd bir anlam ifade ederken gerek sülûkün ileri aşamalarında bulunan kimseler açısından gerekse bir varlık durumu cihetinden zühüden söz edilemez. Zühüd eğer bir şeyin terki ise kul kendisi için yaratılmış eşyayı ve dünyayı terkedemez ve ona karşı zâhid davranamaz. İnsanın kendisinden dolayı yaratılmış olduğu, varlık sebebi olan Hakk'ı terketmesi de imkânsızdır. Buna göre metafiziksel açıdan zühüd gerçekte bir bilgisizliktir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bir şey benim değilse ona karşı nasıl zâhid olayım? Benim olan bir şeyden ise ayrılmam mümkün değildir. Öyleyse zühüd nerede kaldı? Hakk'ı görürsen zâhid olmazsın, çünkü Allah yaratıklarına karşı zâhid olmadı. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktan başka bir çare de yoktur. Öyleyse zâhidlikte kimin ahlâkıyla ahlâklanacaksınız? Bu anlama dikkat et! Zühüd sadece dünya hayatındadır, bu sebeple de kalıcı değildir" (*Fütühât-ı Mekkiyye*, XI, 35-37).

Osmanlı zühdiyyât edebiyatında zühüd ve aşk, zâhid ile âşık birbirinden farklı hayat görüşlerini temsil eder. Şairler dinin özüne inmeyen, kaba sofu, zâhirde dindar geçinip halkı ardi arkası gelmez vaaz ve nasihatlerle bunaltan, fırsatını bulunca da kendi nefesine uymayı ihmal etmeyen, katı ve taş yürekli, gafil, cahil ve nâdan, soğuk, kör, riyakâr, münafık ve fitneci sözde dindarları zâhid tipi altında tenkit etmişler, buna karşılık rindlik ve âriflik vasfı taşıyan âşık tipini övmüşlerdir. Zâtî'nin, "Göre zâhidi ki cânâ uşşâka ta'n edermiş / Âkıl olan uyar mı billâh hiç meste // Zâhidâ ta'n etme bana sûret-i mir'ât-i aşk / Âşık-ı bî-çâreye rûy-i melâmet gösterir" beyitleri bunun örneklerinden biridir (Şentürk, s. 1, 54).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Süleyman'ın Risâleleri* (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1401/1981, tercüme: s. 24, 125; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 111, 127, 252-257; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 156; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, Beyrut 1989, IV, 230-257; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (nşr. M. Münîr ed-Dımaşki), Kahire 1368, s. 16, 161; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007-2009, VI, 141-148; XI, 35-37; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî* (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1953, I, 79; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, IX, 192; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ: Mevlevî Âdâb ve Erkânı, Tasavvuf İstılahları* (haz. Safi Arpağuş), İstanbul 2008, s. 293; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'e-tü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1978, III, 61-78; M. Berekât el-Beylî, *ez-Zühhdâ ve'l-mutaşavvife*, Kahire 1993, s. 6; Ebü'l-Alâ el-Affîfî, *İslâm Tasavvufu: İslâm'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demir-

li – Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 61; Ahmet Atilla Şentürk, *Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden: Süfi yahut Zâhid Hakkında*, İstanbul 1996, s. 1, 54; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, İstanbul 2007, III, 33-48; Mehmet Y. Şeker, *Dünyada Âhiret Yörüngeli Yaşama Gayreti: Zühhd*, İstanbul 2011, s. 13-25; R. A. Nicholson, "Tasavvufun Doğuşu: İslâm'da Zühhd Hareketi" (trc. Mustafa Kara), *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. devre, sy. 3 (165), İstanbul 1979, s. 27; a.m.f., "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma" (trc. Abdullah Kartal), *ÜÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7, Bursa 1998, s. 690; I. Goldziher, "İslamiyetin İlk Zamanlarında Zühhd" (trc. Hayrani Altıntaş), *AÜİFD*, XXIV (1981), s. 539-546; L. Kinberg, "What is Meant by Zuhd", *SLI*, LXI (1985), s. 176-194; Rifat Okudan, "Zühhd ve Süfîlerin Zühde Yükleedikleri Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1, Sivas 2002, s. 27-28; Kadir Özköse, "İslam Kültüründe Zühhd ve Zahidlik", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 14, Isparta 2005, s. 159-187; Yaşar Nuri Öztürk, "Zühhd", *İA*, XIII, 638-639.  SEMİH CEYHAN

Diğer Dinlerde. İlahî hakikate ve kurtuluşa ermek amacıyla seküler dünyaya ait her türlü nimetten uzak durulması gerektiğini öngören bir tutum veya yorum olarak zühhd anlayışı neredeyse bütün dinlerde mevcuttur. Zühhd ağırlıklı dinî yorum geleneği büyük oranda mistik, gnostik ve bâtinî unsurlardan beslense de bazan geleneksel dinî kuralların egemen olduğu anlayışlarda da zühhd hayatının ortaya çıktığı bilinmektedir. Basit bir tanımla zühhd ilâhî hakikate ve buna paralel olarak kurtuluşa ermek için az yeme, az uyuma, cinsellikten uzak durma, bedeni zorlayıcı hareketler yapma gibi eylemleri içeren bir tutumdur. Bu şekliyle zühhd anlayışının egemen olduğu dinî yorumlar dünya-âhiret dengesini esas alan geleneksel dinî anlayıştan oldukça farklıdır. Şüphesiz bu farklılık sadece iki anlayış arasındaki teorik meselelerle sınırlı kalmaz, her iki anlayışın geliştirdiği insan tipinden, çok özel kurumların varlığına kadar geniş bir yelpazeyi içine alır. Çoğu durumda bu anlayışların bir-biriyle çatışma içinde olduğu bilinmektedir. Batı dillerinde zühhd için kullanılan **asceticism** kelimesi Grekçe'de "şekil vermek" anlamındaki **askêo** fiilinden türetilen **askêsisten** gelir. Kelime Homeros gibi klasik yazarlarca "düzeltme, şekillendirme" anlamında kullanılsa da Helenistik döneme doğru spor eğitimi terminolojisinde "bedeni eğitime" anlamında özel bir mahiyet kazanmıştır. Kelime, milâttan önce II. yüzyıl civarında Grek pagan zâhidlerin bedenlerini kontrol etmesine işaret etmeye başlamış, böylece klasik zühhd hayatı karşılı-

ğında kullanılır olmuştur.

Zühhd, daha çok tek tanrılı dinlerle ilişkili bir kavram gibi görülse de çok tanrılı dinlerde de sıkça rastlanan bir olgudur. Porphyry (m.s. III. yüzyıl) *De abstinentia ab esu animalium* adlı eserinde eski Grek zühhd hayatından bahsederken "litotes" (sade bir hayat), "katastole" (kaçınma), "enkrateia" (nefis kontrolü) ve "karteria" (sabır) gibi bazı kavramları zikreder. Stoacı, Kinik, Platoncu, Pisagorcucu birtakım felsefe çevreleriyle Eleusis, Orfeus gibi bazı sır cemaatlerinde zühhd hayatının önemli olduğu bilinmektedir. Benzeri bir hayat tarzı Roma döneminde doğudan gelen sır cemaatleri aracılığıyla yaygınlaşmıştır. Antik Batı geleneğinde zühhd hayatını öngören yorumların varlığı büyük oranda Hindistan'a kadar uzanan bir etkiyle açıklansa da kırsal Grek dinindeki natüralist mistisizmin zühhd hayatına yol açmış olma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Zâhidâne hayatın bilindiği kadarıyla ilk ve en klasik örnekleri Hint dinlerinde ortaya çıkar. Hinduizm, Budizm, özellikle Jainizm zühhd hayatını öngören referanslarla doludur. Hinduizm'in kutsal kitaplarından Vedalar'da bulunan Rig Veda koleksiyonunun onuncu "mandala"sı "keşin" ve "muni" adıyla bilinen uzun saçlı, çıplak, münzevi ve şamanik birtakım ritüeller yapan kişilerden bahseder. Yine Rig Veda'da "yatın" denilen münzevilerden söz edilir. Atharva Veda'da değişik bir münzevi figürüne "vratya" adı verilir. Upanişad ve Aranyaka adıyla bilinen mistik Hindu metinlerinde zühhd hayatı Hinduizm'in temel haline getirilmiştir. Bir erkeğin yaşamının dördüncü evresinde ormanda zâhidlik yapması gerektiği vurgulanır. Aynı metinlerde "saddhu" ve "yogi" diye geçen figürler hayatını zühhd adayan kutsal kişiler olarak ortaya çıkar. Bugünkü Hinduizm'de zühhd hayatının klasik temsilcileri saddhulardır. Saddhu her türlü arzudan kurtulmuş, bedenine hükmedebilen ve tanrılarla iletişim kurduğunu söyleyen özel kişidir. Genellikle manastırlarda yaşayan saddhuların bütün eşyası bir bastonla su kabından ibarettir. Resmî Hinduizm'in çok olumlu bakmadığı saddhular veya yogiler Hıristiyanlık'taki marjinal keşişlere benzer. Hinduizm'de resmen tanınan zâhidlerin Şiva mezhebine mensup olanları "sannyasi", Vişnu mezhebine mensup olanlarıysa "vairagin" adıyla bilinir.

Zühhd yaşantısının önemli olduğu bir başka Hint dini Budizm'dir. Budizm, Buddha'nın daha dengeli bir hayatı tebliğ etmeye başladığı aydınlanmaya (nirvana) erme-

sinden sonraki yaşantısını esas alarak orta halli bir zühhd hayatı önermiştir. Budizm'de zühhd daha çok "bihikku" / "bihikkhuni" adını alan erkek veya kadın keşişlerle sınırlıdır. Zühhd yaşantısını sürdürebilmek için şu on üç görevi yerine getirmek gerekir. Lüks elbiseyi terketmek (pamsu kula), keşişlere ait üç parçalı elbise giymek (teci-varika), kâse ile günlük yiyeceklerini tedarik etmek (pindapata), dilenerek yiyecek toplamak (sapadanacarika), tek öğün yemek (ekasanika), her şeyi bir bohçada toplamak (pattapindika), fazla hiçbir şey yememek (kalupacchabhattika), ormanda yaşamak (arannika), bir ağacın altında hayatını sürdürmek (rukkohamula), hiçbir şeyden korunma ihtiyacı hissetmemek (abbhokasika), mezarda meditasyon yapmak / uyumak (susanika), sert zeminde uyumak (yathasantatika), uzanarak oturmamak (nesajjika).

Hint dinleri içerisinde zühhd hayatını en yüksek noktasına vardırılmış olan inanç Jainizm'dir. Bedenî olan her şeyi aydınlanmanın ve kurtuluşun önündeki en büyük engel gören Jainizm kurtuluşun ancak ruhsal uyanıklık hali ile elde edilebileceğini öngörür. Jainizm'deki zühhd anlayışının esası bedeni terketmek (samyana) kavramına dayanır. Az yemek, az uyumak, cinsel ilişkiden uzak durmak, hiçbir canlıyı öldürmemek, şahsî eşya ve mülk edinmemek gibi temel kuralları içeren samyanaya bir yeminle girilir. Samyanaya ancak "muni" denilen keşişler girebilse de Jainist öğretisi tamamıyla zühhd hayatını öngördüğünden din adamı statüsünde olmayan kişiler de daha basit bir samyana uygulamaya imkânına sahiptir. Zühhd hayatını devam ettiren sıradan Jainler "sraavaka" adını alır. Kadınlar da katı bir samyanaya girebilirler ve "saadhivi" adıyla özel bir keşişlik unvanı alabilirler. Jainizm'de zühhd hayatının zirvesini "santhara" denilen uygulama temsil eder. Santhara yeme ve içmeyi gittikçe azaltarak bilinçli bir şekilde intihar etmektir.

Ortadoğu coğrafyasında Yahudilik söz konusu olduğunda zühhd hayatının mahiyeti tartışmalıdır. Yahudiliğin ilk evrelerinde ahlâkî ölçülülük ve dinî emirlere bağlılık kuralı önemliyse de o dönemde zühde varan bir anlayış geliştirildiğini söylemek zordur. Açık bir zühhd hayatı ancak ikinci diyaspora (büyük sürgün) öncesi ortaya çıkan bazı sofî ve mistik gruplarda, Ortaçağ Kabalacı çevrelerde, sofu Aşkenaz cemaatlerinde ve XVIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan Hasidik çevrelerde görülür. Bu tip marjinal yahudî çev-