

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**İLK DÖNEM SUFİLERİNDE BİR NEFS TERBİYE
YÖNTEMİ OLARAK AÇLIK**

SULTAN ADANIR

2501131088

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. EKREM DEMİRLİ

İSTANBUL - 2016



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SULTAN ADANIR Numarası : 2501131088
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. EKREM DEMİRLİ
Tez Savunma Tarihi : 15.08.2016 Saati : 14:00
Tez Başlığı : “İLK DÖNEM SUFİLERİNDE BİR NEFS TERBİYE YÖNETİMİ OLARAK AÇLIK”

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. EKREM DEMİRLİ		Kabul
2- PROF. DR. REŞAT ÖNGÖREN		Kabul
3- YRD. DOÇ. DR. HACI BAYRAM BAŞER		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ÖMER TÜRKER		
2- YRD. DOÇ. DR. DERYA BAŞ		

ÖZ

“İLK DÖNEM SUFİLERİNDE BİR NEFS TERBİYE YÖNTEMİ OLARAK AÇLIK”

SULTAN ADANIR

Sultan ADANIR tarafından hazırlanan “İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık” isimli bu çalışmada 4. ve 5. yüzyıla kadar yaşamış sufilerin benimsediği en önemli riyazet yöntemlerinden biri olan açlıktan nasıl ahlaki ve epistemojik bir ilke geliştirdikleri incelendi. Tasavvufun şerh dönemi olarak adlandırılan dönemde yazılan eserlerde yer alan sufilerin açlık hakkındaki söz ve uygulamaları mukayeseli bir yöntemle tahlil edildi, açlığın tasavvufta özel bir ıstılah olma sürecinde kazandığı anlamlar açıklandı.

Bu meyanda öncelikli olarak sufileri nefis terbiyesine iten saikleri anlamak için nefis hakkında geliştirdikleri teoriler incelendi; bu görüşler çerçevesinde şekillenen nefis terbiye unsurları hakkında bilgi verildi. Nefsin her zaman kötülüğü emredici olduğu konusunda ittifak eden sufiler bu anlayıştan yola çıkarak nefis ile mücahede yöntemleri geliştirmişlerdir. Bedenin güçsüzleştirilmesi esasına dayanan açlık da diğer terbiye unsurlarını doğrudan etkilemesi bakımından nefis terbiyesinin merkezini oluşturmuştur.

Sufilerin “aşırılık” olarak görülen uzun süreli açlık uygulamaları, sufilerin bunları Kur’an ve sünnetten delillendirmeye çalışarak meşruiyet arayışı ve bunun sonucunda orucun özelleşmesi meselesine değinildi. İnsanın ahlaklanabilen bir varlık olması anlayışına dayanan tasavvufta açlık da kişiyi ahlaklandığı ölçüde değerli kabul edilmiştir. Bu bakımdan açlık, tasavvufta bir ahlak ilkesi olmuştur. Tasavvufun gayesi de ahlaklanarak Allah’a/marîfetullahı ulaşmak olduğu için, sufiler aç kalarak Allah’a yaklaşmaya ve O’nu bilmeye çalışmışlardır. Dünyevî olan ile irtibatın kopartılarak ilahi olana yaklaşma esasına dayanan açlık bu bakımdan tasavvufta epistemolojik bir kavrama dönüşmüştür. Neticede bir riyazet yöntemi olan açlığın, tasavvufun bilgi ve ahlak anlayışıyla doğrudan ilişkisi olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, nefis, nefis terbiyesi, açlık, oruç, riyazet

ABSTRACT

“HUNGER AS A METHOD OF PURIFYING AND STRIVING AGAINST THE SELF IN THE EARLY PERIOD OF TASAWWUF”

SULTAN ADANIR

In this work entitled “Hunger as The Method of Striving Against the Self in The First Period of Tasawwuf” by Sultan Adanir, it was studied how the hunger, one of the main Riyazah methods among the Sufis who lived in the 3rd and 4th century, developed into a moral and epistemological concept. The words and practices of the Sufis written in the first Sufi texts were examined using comparative method and the meanings that the concept of hunger gained in the process of becoming a particular term in the science of Tasawwuf were analyzed.

In this respect, the theories Sufis developed on nafs (self) were studied in order to clarify the reason that drove them to use the method of striving against the self and their method formed according to these theories. Sufis who agreed on the fact that nafs always ordered the evil concluded that it had to be struggled with and developed a training method. Hunger that was based on weakening the bodily desires became the center of the Riyazah.

The practice of hunger by Sufis for long period of time can be considered as extreme. However, first Sufis depended their method on Qur'an and Sunnah to prove its roots to the Tradition. The idea that people can evolve into better human beings is a prevalent belief in Tasawwuf and hunger was considered valuable only if it changes people in a moral way. In this respect, hunger became a moral principle. As the aim of Tasawwuf was to reach God, Sufis tried to get closer to God and knowing Him by staying hungry. Hunger depends on the idea that the more a person is disconnected from worldly things, the more he is connected with the Divine. So the hunger in Tasawwuf became an epistemological term. After all, this study shows that hunger as a method of Riyazah is directly connected with Sufi understanding of knowledge and morals.

Key Words: sufism, nafs, striving, hunger, fasting, riyazah

ÖNSÖZ

Bir zühd hareketi olarak ortaya çıkan tasavvufta, zahidliğin unsurları her zaman birincil öneme sahip olmuştur. İlk dönemden itibaren sufiler, tasavvufun ancak yaşanarak öğrenileceğini iddia etmiş; pratik hayattaki uygulamalarıyla bu iddialarını doğrulamışlardır. Bu meyanda sufiler zühdü yeme-içme, giyim-kuşam, barınma gibi hayatlarının her alanında uygulamaya çalışmış; bu da tasavvufta pratik hayatta zengin bir uygulama kaynağı oluşturmuştur. Sufiler, nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi ile Allah'a ulaşılabilirliğini savunmuşlardır. Bu açıdan riyazet, tasavvufun yöntemini oluşturmuştur ve genel olarak pratik hayatta; zenginlik şiarı olan dokuma elbise yerine yün giyme, aç kalma, insanlardan uzak yaşama vs. şeklinde tezahür etmiştir. Açlık da bedenin tamamının güçsüzleştirilip nefsin zayıflatılması esasına dayandığı için riyazetin ana unsurlardan biri olmuştur.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmada öncelikle sufileri nefis terbiyesi yapmaya iten ana saik olarak sufilerin nefis hakkındaki görüşleri üzerinde durduk. Nefis hakkındaki görüşlerin zahid yaşamdaki karşılığı olan diğer riyazet yöntemlerini de ele aldığımız bu bölümde, tasavvuf kelimesinin menşei hakkındaki görüşlerle irtibatı bakımından açlığın tasavvufta nasıl merkezi bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde ise sufilerin açlıktaki aşırılıkları nasıl değerlendirdiğini, oruca yaklaşımlarını ve oruç ile itidal arayışının bir sonucu olarak orucun sınırlarını nasıl zorladıkları üzerinde durduk. Üçüncü bölümde ise sufilerin tasavvufi bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak benimsedikleri açlığın marifet ile ilişkisini ve açlığın tasavvuftaki manevi dili nasıl şekillendirdiğini ele aldık.

Biz bu çalışmada tasavvufi yöntemin merkezi unsurlarından olan açlığı, sufilerin söz ve uygulamalarını inceleyerek bir kavram analizi şeklinde ele aldık. Bu noktada tasavvufun sistematik bir ilim olarak ele alındığı ilk dönem tasavvuf eserlerini kaynak olarak kullanmaya çalıştık. Mekkî, Hücvirî, Kuşeyrî, Serrâc ve Kelâbazî gibi Sunni Tasavvufun teşekkülünde önemli rol oynamış sufilerin eserlerini birincil kaynak olarak kullandık ancak burada tasavvuf araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorunlardan birisiyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz: İlk sufiler, tasavvufu yaşamaya odaklanıp ilimleri hakkında eser verme kaygısı taşımamışlardır. Bu

meyanda sufilerin bu isimle adlandırılmaya başlamalarından ancak iki asır sonrasında yazılan kaynakların ilk dönem sufilerine ait görüş ve uygulamalarını ne kadar doğru yansıttığı konusunda elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Yine de Sünni Tasavvufun teşekkülüne doğrudan katkı sağlayan bu eserlerdeki bilgileri mukayeseli bir şekilde incelemeye çalıştık ve buradan yola çıkarak tasavvuftaki açlığın önemi, sufilerin açlık yöntemleri, açlık-zühd ilişkisi, açlığın haller ve makamlarla ilişkisi ve açlık marifet ilişkisi hakkında değerlendirmelerde bulunduk. Bu çalışmayı yürütürken tasavvuf araştırmaları açısından tasavvufi kavramların önemini bir kez daha görmüş olduk. Bu açıdan ileride yapılacak tasavvuf araştırmalarında kavram analizinin oldukça faydalı olacağı kanaatine vardık.

Akademiye geçişin ilk basamağı sayılan bu yüksek lisans tezini hazırlarken ufuk açıcı görüş ve tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye katkı, sabır ve teşvikinden ötürü teşekkürü bir borç bilirim. Yine bu süreçte çeşitli vesilelerle ilimlerinden istifade ettiğim Hacı Bayram Başıer ve Feyza Güler'e; yüksek lisans hayatımda bana ilmi ve manevi destekleri için Hacer Nur Babacan ve Tuğçe Özer'e; dostluğuyla her zaman desteğini hissettiğim Büşra Erdem'e ayrı ayrı teşekkürlerimi sunarım. Bütün okul hayatım boyunca gösterdikleri maddi ve manevi destekleri için kıymetli aileme ve uzun ve yorucu olan bu süreçte sabır ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen eşim Oğuzhan Salihoğlu'na bilhassa teşekkür ederim.

Sultan Adanır

Üsküdar, 2016

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÜHD VE AÇLIK

1. NEFS TERBİYESİNİN UNSURLARI VE RİYAZET YÖNTEMİ.....	5
1.1. İlk Dönem Sufilerinde Nefs Anlayışı	5
1.2. Sufilerin Nefsin Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri.....	7
1.3. İlk Dönem Sufilerinde Nefs Terbiyesi ve Riyazetin Ana İlkeleri	12
1.3.1. Kıllet-i Taâm	13
1.3.2. Kıllet-i Menâm	14
1.3.3. Kıllet-i Kelâm.....	16
1.3.4. Halvet/Uzlet.....	17
2. AÇLIĞIN TEORİK ZEMİNİ.....	20
2.1. Sufi Kelimesinin Kökeni için İleri Sürülen Görüşler ve Açlık.....	20
2.2. Sufilere Verilen Lakaplar ve Açlık.....	22
2.3. Açlığın Türleri	26
2.3.1. Yemek Miktarını Azaltmak.....	27
2.3.2. Öğünlerin Arasını Açmak.....	28
2.3.3. Değersiz Şeyler Yemek	29

3. AÇLIK VE AÇLIĞIN DERECELENDİRİLMESİ	31
3.1. Açlığa İtidal: Akıl ve Beden Sağlığının Muhafazası	32
3.2. Açlığın Mertebeleri: İrادی Riyazetin Nihayete Ermesi	35

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA YÖNTEM VE AÇLIK

1. TASAVVUF EHLİNE GÖRE AÇLIĞIN KUR'AN-I KERİM VE SÜNNETTEN DELİLLERİ	43
1.1. Açlığın Meşruiyeti: Kur'an-ı Kerim'de Açlık	44
1.2. Açlığın Meşruiyeti: Sünnette Açlık	47
1.3. Sahabeden Açlık Örnekleri	50
2. AÇLIKTA AŞIRILIKLAR VE ZÜHDÜN DİNİN SINIRLARINI ZORLAMASI	52
2.1. Sufilerin Uzun Süreli Açlık Örnekleri	53
2.2. Oruca Riayet Hususunda Sufilerin Tavırları	56
2.3. Riyazet ve Yol Açtığı Sorunlar	59
3. NEFS TERBİYE YÖNTEMİ OLARAK AÇLIK-ORUÇ İLİŞKİSİ	64
3.1. Açlık ve Alışkanlık İlişkisi: Açlıkla Nefsin Alışkanlıklarının Yıkılması	65
3.2. Sufilerin Oruç Adabı: Alışkanlık Haline Gelmeyen Açlık	69
3.3. Orucun Faziletini Arttırmak	71
3.4. İstiğna ve İhlas Arasında Oruç	78
3.5. Açlıkta Aşırılık ve Orucun Sınırlarının Zorlanması	81
3.5.1. Savm-ı Davud	82
3.5.2. Savm-ı Visal	84
3.5.3. Savm-ı Daim	85
3.5.4. Savm-ı Dehr	86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AÇLIK MARİFET İLİŞKİSİ VE AÇLIĞIN SEMBOLİK DİLE DÖNÜŞÜMÜ

1. AÇLIK MARİFET İLİŞKİSİ.....	89
2. AÇLIK KAVRAMI VE SEMBOLİZM	94
2.1. Tasavvufî Bir Kavram Olarak Açlık	95
2.1.1. Açlık-Zühd İlişkisi	96
2.1.2. Açlık-Takva/Verâ İlişkisi	98
2.1.3. Açlık-Tevekkül İlişkisi	99
2.1.4. Açlık-Rıza İlişkisi	100
2.1.5. Açlık-Sabır-Şükür İlişkisi	100
2.1.6. Açlık-Kanaat İlişkisi	101
2.2. Açlığın Sembolik Dile Dönüşümü	102
2.2.1. Açlık ve Susuzluk: Tasavvufa İntisabın Sâikleri	103
2.2.2. Zevk ve Şûrb: Tasavvufî Eğitimde Sufilerin Hâl Tecrübeleri	106
2.2.3. İtminan ve Reyy: Tasavvufî Eğitimin Nihayeti ve Fena.....	108
SONUÇ.....	112
KAYNAKÇA	115

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım.
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Haz.	: Yayına Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Krş.	: Karşılaştırınız
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfaları arası
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ö.	: Ölümü
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Basım yeri yok
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Bu tezin konusu, ilk dönem sufilerinin bir nefis terbiyesi olarak uyguladıkları açıklıktır. Açlık, burada çok genel bir ifade şeklinde dursa da tasavvufta özel bir ıstılahla dönüşerek bir yöntemin adı olmuştur. Tezin bütününde; tasavvufi bir kavram olarak açıklığı, tasavvufun mevzusu, mesaili, maksadı ve yöntemiyle açıklamaya çalıştık. Tasavvuf kelimesinin kökenine dair iddialarda bile açıklığa dair izler bulmamız, açıklığın tasavvufun yaygınlaşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren uygulanan bir yöntem olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bizim bu tezdeki ana iddiamız, riyazetin ana unsurlarından olan açıklığın, tasavvufun bir ilim olarak teşekkül sürecinde karşılaştığı her türlü mesele ve sorunla irtibatlı olduğudur ve tasavvufun mevzusu, mesaili, maksadı ve yöntemiyle açıklanabilen veya bu dört unsurun açıklanmasında kendisinden istifade edilebilecek bir ıstılah olmasıdır.

Tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülünde 3. ve 4. yüzyılda yaşamış ve tasavvufun mevzusunu, mesailini ve yöntemini sistematik bir şekilde ele alan eserler vermiş sufi müelliflerin rolü büyüktür. Bu açıdan Hücvirî'nin *Keşf'ül Mahcub*'u, Serrâc'ın *El-Lüma'sı*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*u, Kuşeyrî'nin *Risale'si* ve Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'u ilk dönem sufilerinin görüşlerini incelerken başvurduğumuz birincil kaynaklar olmuşlardır. Çalışmamızda ilk sufilere dair yazılmış tabakat tarzı eserleri dikkate almamızın iki sebebi vardır: Bunlardan ilki, istifade ettiğimiz eserlerde müellifler açıklığı, genel itibarıyla tasavvufla ilişkisi açısından ele alıp tasavvufun diğer meseleleriyle irtibatlandırmışlardır ki bu, bizim tezimizin kapsamına daha uygundur. İkinci sebep ise bu kaynakların tabakat eserlerinde bulunan sufilerin açıklık uygulamalarına dair örnekleri toplu bir şekilde içeriyor olmasıdır. Bu ilk dönem tasavvuf eserleri yazıldıkları 4. ve 5. asra kadar yaşamış sufilerin söz ve uygulamaları hakkında bilgi vermekle birlikte, genel itibarıyla tasavvufun meselelerini, ıstılahlarını, bilgi yöntemini vs. tasnif etmiştir. Dolayısıyla açıklığı ele alırken tasavvufun bir din bilimi olma sürecinde ortaya çıkan diğer meseleleri de görmek ve açıklığı bunlarla irtibatlı bir şekilde ele almak oldukça faydalı olmuştur.

Serrâc, Kuşeyrî, Hücvirî ve Kelâbâzî gibi sufi müelliflerin kaleme aldığı tasavvuf ile ilgili bu ilk dönem eserlerdeki ana gaye tasavvufun o dönemde yaygınlaşan sapkın görüşlerden arındırılmasıdır ve bu gaye ancak tasavvufun sistematik bir din bilimi haline getirilmesiyle mümkün olacaktı. Yani tasavvuf adı altında yapılan uygulamalar ve söylenen sözler Kur'an ve Sünnet miyar alınarak hak ve batıl olarak ayıklanacak bu şekilde gerçek tasavvufun çerçevesi belirlenip diğer din bilimleri arasındaki konumu sağlamlaştırılacaktı. Açlık söz konusu olduğunda da bu müelliflerin tavırları, dile getirdiğimiz amaç etrafında şekillenmiştir. Öncelikli olarak sufi müelliflerinin açlık hakkında savunmacı bir üslup benimsediklerini söylemekte fayda var. Tasavvufa yöneltilen eleştirilerden birisi de sufilerin uyguladıkları ağır riyazet yöntemleridir. Bu sebeple sufilerin açlık konusundaki öncelikli kaygısı bu uygulamaların meşruiyetini sağlamaktır. Bu açıdan sufiler öncelikli olarak açlık uygulamalarını naslarla delillendirmeye çalışmışlardır. Ancak yine de sufilerin uyguladığı bir 15, 20, 30, 40 hatta 80 günlük açlığın sünnette herhangi bir örneği yoktu. Sufiler bu tür açlığı övmüş hatta bedeni bu kadar uzun süre açlığa alıştırmak için ne yapılması hususunda tavsiyelerde bulunmuşlardır. Ancak yöneltilecek eleştiriler karşısında bu tür açlığa da bir sınır getirilmişti: akli ve bedeni koruyacak kadar. Bu şekilde uzun süre aç kalıp ibadet edemeyecek hale gelen, farzları kaçıran, başkalarına muhtaç olan kimselerin uygulamaları tasavvufun kendi içerisinde eleştirilip yanlış kabul edilmiştir. Sunni Tasavvufun itidal arayışının bir yansıması olarak açlığa konulan sınırın yanında aynı zamanda orucun sufilerin beklentileri doğrultusunda uzadığını da söylemek mümkündür. Sufilerin nefis anlayışı sonucu nefis terbiyesinin ana meselesi “alışkanlıkları yıkma” olmuş bu meyanda oruç, alışkanlığa sebebiyet verdiği için sufilerin nefis terbiyesinde yeterli görülmemiştir. Sufiler müdellel orucun sınırlarını zorlayarak Savm-ı Visal, Savm-ı Davud, Savm-ı Daim ve Savm-ı Dehr gibi farklı oruç türleriyle nefislerine orucu daha zor hale getirmeye çalışmışlardır. Bu şekilde açlık bir ibadet haline gelirken oruç da sufilerin nefse karşı mücahedesinin bir unsuru olmuştur.

Tasavvufun bir bilim olarak gelişiminin açlıktaki yansımalarını bu şekilde gördüğümüz tasavvufun kendi eğitim süreci olan seyr-ü sülûktaki aşamaları üzerinden de açlığı ele almak mümkündür ki açlığın derecelendirilmesi ve açlık

marifet ilişkisi bölümlerinde bu konu üzerinde durduk. Zahidliğin bir unsuru olan açlık, aynı zamanda tasavvuftaki hâller ve makamlarla da doğrudan ilişkilidir. Sufiler bedenlerini aç bırakarak ahlaklanmayı hedeflemişlerdir ki açlık bu meyanda ahlaki bir ilke olmuştur. Sadece yemek ve içmekten uzak durmak şeklindeki açlığın bir kıymeti olmadığını düşünen sufiler aç kalarak; rıza, kanaat, sabır, şükür, isar gibi ahlaki değerler kazanmaya çalışmışlardır. Burada tasavvufun en önemli ilkesi olan ahlaklanma veya tasavvufi bir ifadeyle Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmada açlık bir yöntem olmaktadır. Ancak ahlaklanarak Allah'a ulaşılacağını savunan sufilerin nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesindeki amaçları da nefsin kötülüğünden sıyrılarak kalbi saf yani Allah'a karşı hazır hale getirmektir.

Sufiler için Allah'a yaklaşmak, O'nu tanımak olduğu için tasavvufun gayesi marifetullahtır. Nefs mücahadesi ile varılmak istenen nihai nokta da işte bu marifetullahı erişmektir. Bu hâl, tasavvufta fena, tevhid, yakîn, marifet, vuslat gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmiş olsa da bunların hepsi aynı hakikate işaret etmektedir o da Allah'ı bilmek. Kişinin Allah'ı bilebilmesi için önce nefsanî arzularından sıyrılmak gerektiğini savunan sufilerin bu anlayışı nefis terbiyesi yöntemlerinin ahlaklanma ekseninde gelişmesine neden olmuş bu meyanda ahlaklanma bilginin önkoşulu sayılmıştır. Bu noktada açlık ahlaklanmanın, ahlaklanma ise marifetullahın bir ilkesi olarak karşımızda durmaktadır. Nefsin her zaman kötülüğü emredici olduğuna dair görüşten yola çıkarak bir nefis tezkiyesi şeklinde ele aldığımız açlığın, bu şekilde sufileri önce ahlaklanmaya sonra da bilmeye götüren bir yöntem olması açısından epistemolojik bir kavram olduğu sonucuna vardık.

Sadece ilk dönemdeki sufilerin açlık hakkındaki görüşlerini değerlendirdiğimiz bu çalışmada gördük ki tasavvuftaki tek bir ıstılahın detaylı analizi, aynı zamanda diğer tasavvuf meselelerinin açıklanmasında veyahut onlara örnek olması bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu şekilde yapılacak çeşitli kavram çalışmalarının tasavvuf araştırmalarında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM
ZÜHD VE AÇLIK

1. NEFS TERBİYESİNİN UNSURLARI VE RİYAZET YÖNTEMİ

1.1.İlk Dönem Sufilerinde Nefs Anlayışı

Tasavvuftaki açlık meselesini anlayabilmek için öncelikle sufilerin nefis hakkındaki görüşlerini bilmemiz gerekmektedir. Sufilerin nefis hakkındaki görüşleri, tasavvuftaki riyazetin merkezini oluşturan açlığın gayesini, yöntemini ve şeklini doğrudan etkilediği için sufilerin nefis hakkında ortaya koydukları detaylı görüşleri incelemekte fayda görüyoruz.

Tasavvuf bir nefis eğitimidir. Geçmişte ve günümüzde tarifleri ne kadar değişirse değişsin en çok üzerinde durulan husus bu olmuştur: Tasavvuf, bir nefis terbiyesidir. Nefis terbiyesi meselesi tasavvufun bütün mesailini ortaya çıkartırken zaman içinde yerleşik bir nefis teorisi de gelişmiştir. Nefis teorisi, tasavvufun çeşitli uygulamalarını belirleyen ve belki de o uygulamalardan ortaya çıkan genel anlayışın adıdır. Dikkatimizi çeken hususlardan birincisi sufilerin nefis teorisi hakkında kesin ve ittifakla bir fikre sahip olmayışlarıdır. İleride ele alınacağı üzere sufiler nefsi tanımlamak için, bazen cevher, latife, rüzgar, buhar, duman gibi soyut ifadeler kullanırken bazen de nefsi doğrudan beden anlamında kullanmışlardır.¹ Ancak nefis hakkında ittifak ettikleri tek husus, onun kötülüğü emredici olması ve bu sebeple onunla mücadele edilmesi gerektiğidir. Çoğu zaman da onu ruhun mukabili olarak zikrederek bu mücadeleyi, iyi ile kötünün ve heva ile aklın arasındaki bir çatışma şeklinde tasavvur etmişlerdir. İlk dönem sufileri nefis meselesinin çetrefil bir konu olduğunun farkındaydılar ve ileride Hücvîrî’de örneğini göreceğimiz üzere farklı görüşlerden de haberdardılar. Ancak tasavvufun gayesi ahlaklanma bir diğer deyişle nefis terbiyesi olduğu için bu gayeyi konumlandırabileceği bir nefis teorisinin de tasavvufun kendi içerisinde ortaya konulması gerekmektedir. Zira nefis terbiyesinden ibaret olan tasavvufun öncelikli olarak terbiye edeceği şeyin mahiyetinin bilinmesi ve ona göre yöntemler geliştirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla ilk dönem

¹Bkz. Hücvîrî, **Keşfü'l Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010, s. 259; Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf**, Haz. Süleyman Uludağ, 3. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2013, s. 102; Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 17.

sufilerinde dikkate değer bir diğer husus da öncelikle nefsi anlamaya çalışmaları ve bu temel üzerine nefis terbiye yöntemleri inşa etmeleridir.

Tasavvuf tarifleri arasında tasavvuf ilminin menşesine ve metoduna işaret etmesi bakımından Ebu Hüseyin Nûri'nin (ö. 295/907) şu tanımı dikkate değerdir: "Tasavvuf, nefsin tüm hazlarını terketmektir."² Tasavvuf, bir ilim olma iddiasıyla değil tamamıyla bir ahlak hareketi olarak ortaya çıkıp yaygınlaşmıştır. Bu ahlak hareketinin temelinde ise Ebu Hüseyin Nûri'nin ifade ettiği husus yatmaktadır; yani nefis terbiyesi. Peygamberin zühd yaşamına dönme gayesiyle başlayan bu harekette merkezi öneme sahip "nefis terbiyesi" zamanla sistematik bir yönteme dönüşerek gayeye götüren bir araç konumuna gelmiştir. Ebu Hüseyin Nûri'nin "Tasavvuf ahlâktır, ulûm ve rûsûm değildir" sözü de aynı duruma işaret etmektedir. Hücvîrî (ö. 465/1072) bu sözü şöyle açıklamıştır: "Şayet tasavvuf rûsûm olsaydı, mücahede ile hasıl olurdu. Ulûm ve bilgi olsaydı, öğrenimle elde edilirdi. Fakat tasavvuf ahlâktır."³ Hücvîrî, tasavvuf sadece şekilden veyahut bilgiden ibaret değildir demek istemektedir ve bunu söyleyerek batını zahirine muvafık olamayan ve ilmiyle amel etmeyen kimseleri tasavvufun dışında tutmaktadır. Çünkü aslında tasavvuf bunların yani şeklin ve ilmin de dışında değildir çünkü tasavvufî görüşe göre ahlaklanma eldeki bilgiyle amel etme şeklinde gerçekleşen bir süreçtir. Bu noktada sufilerin nefis anlayışını ve sonrasında geliştirdikleri nefis terbiye yöntemlerini derinden etkileyen bir meseleyle karşı karşıya kalmaktayız: Allah'ı bilmeye götüren bir yöntem olarak "nefsi bilmek".

Hücvîrî nefis meselesini ele alırken bu konuda bilgi sahibi olmanın Hakk'a talip olan herkesin üzerine farz olduğunu söyler çünkü ona göre "nefsi hakkında bir şey bilmeyen, başkası hakkında hiçbir şey bilemez. Ulu ve Yüce Allah'ı tanımakla mükellef olan kulun nefsinin de tanınması lazımdır."⁴ Hücvîrî, nefsin hâdis olduğunu bilerek Allah'ın kâdim olduğunu, fânî olmasını bilerek de Allah'ın bâkî olduğunu bilebileceğini söyleyerek bunu şu ayetle delillendirmiştir: "*Nefsi hakkında sefih olan müstesna, İbrahim'in dininden kim yüz çevirir?*" (Bakara, 2/130). Nefsi hakkında

² Hücvîrî, a.g.e., s. 100.

³ Hücvîrî, a.g.e., s. 104.

⁴ Hücvîrî, a.g.e., s. 260.

sefi olmayı “nefsi hakkında cahil ve kendisini bilmeyen” olarak tanımlayan Hücûrî, Peygamber’in “Nefsini tanıyan Rabb’ını tanımış olur.” hadisini de buna delil olarak sunmuştur.⁵ Tasavvuftaki nefs muhasebesinin ve bu muhasebe sonucunda ortaya konulan terbiye yöntemlerinin temelini, nefsi bilmekle Allah’ı bilmek arasındaki bu ilişki oluşturmuştur. Bu sebeple Ebû Sâid Harrâz (ö. 277/890) “Nefsinin özelliklerini iyi tahlil et.”⁶ diye tavsiyede bulunmuş; Muhâsibî (ö. 243/857) “Nefsinden sakın ve onu devamlı araştır.”⁷ demiştir. Mekkî (ö. 386/996) de bu hususta Hz. Ömer’in “Nefsinizi, hesaba çekilmeden önce hesaba çekiniz.” şeklindeki tavsiyesini aktarmıştır.⁸ Dolayısıyla nefs muhasebesi marifetullahı erişmede ilk adım olmaktadır. Ayrıca nefsin özelliklerinin bilinmesi, nefse karşı mücahede sufilere yol göstererek tasavvufun ilminin yöntemini oluşturmada önemli bir rol oynamıştır.

1.2.Sufilerin Nefsin Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri

Hücûrî, nefsin sözlük anlamının “bir şeyin varlığı, hakikati, zatı ve kendisi” olduğunu söyledikten sonra farklı zümrelerin bu kelimeyi farklı manalarda kullandığını; bu manaların ruh, mürüvvet ve adamlık, cesed ve beden olduğunu belirtip sufilerin bunların hiçbirini kabul etmediğini söyler.⁹ Hücûrî, bu görüşlerin hangi zümrelere ait olduğunu belirtmez ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Hücûrî’nin sufileri, nefs konusunda söz söylemiş diğer zümrelerden ayırtarak onların kendilerine ait görüşleri olduğuna vurgu yapmasıdır. Her ne kadar sufilerin Ehl-i Sünnet akaidine bağlı olduğunu ileri süren Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi Serrâc (ö. 378/988) da “Sûfîler, inanç konusunda muhaddis ve fakîhlerle aynı görüşü paylaşan, onların ilimlerini benimseyerek esâslarına karşı çıkmayan kimselerdir.”¹⁰ diyerek sufilerin Ehl-i Sünnet akaid ve fıkına bağlı olduğunu ileri sürmüş olsa da nefs söz konusu olduğunda sufiler bunların dışında detaylı görüşler ileri sürmüşlerdir. Nefs anlayışının tasavvuftaki bilgi meselesi ve bilgiye erişme yöntemi üzerindeki etkisinin

⁵ Hücûrî, **a.g.e.**, s. 260-261.

⁶ Ebû Sâid Harrâz, **Doğruluk Kitabı: Edebü’n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, s.29.

⁷ Muhâsibî, **er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri**, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, 5. bs., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 428.

⁸ Mekkî, **Kûtu’l-Kulûb: Kalplerin Azığı**, Çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, C. I, 5. bs., İstanbul, Semerkand Yayıncılık, 2014, s. 312.

⁹ Hücûrî, **a.g.e.**, s. 259.

¹⁰ Serrâc, **El-Lüma:İslam Tasavvufu**, Çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012, s. 12.

büyükluğu düşünüldüğünde tasavvufun bu konuda münferit bir teori geliştirme çabası tabiidir. Örneğin Tirmizî nefis konusunda çokça söz söylemiş olmasının gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Biz, Kur’an’da nefsten daha fazla yerilen bir haslet bulamadık.”¹¹

Sufiler nefis meselesini detaylı bir şekilde ele almışlardır ancak bu ele alış tarzının daha çok pratik hayatta karşılığı olacak şekilde olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle tezimizin kapsamına giren ilk dönem tasavvufta nefis meselesine kelamcılar ve felsefeciler gibi teorik bir yaklaşımdan¹² ziyade tasavvufî eğitiminin bir unsuru şeklinde yaklaşmıştır. Durum bu şekilde olunca ilk dönem tasavvufta sufilerin üzerinde ittifak ettikleri bir nefis teorisinden ziyade üzerinde ittifak ettikleri bir nefis terbiye yönteminin varlığından konuşmak mümkündür. Nefsin mahiyeti bu şekilde ikincil bir mesele haline gelmiş ve ancak daha sonraki dönem tasavvufta üzerinde teoriler üretilen bir mesele olmuştur. Burada konumuzla irtibatı bakımından sadece ilk dönem tasavvuf metinlerinde ele alındığı şekliyle sufilerin nefis hakkındaki görüşlerini aktarmakla yetineceğiz.

Kelâbâzî, nefis için “Hareket, sükûn ve arzuların kaynağı olan sıcak bir rüzgardır.”¹³ demiştir. Tirmizî (ö. 279/892) de *Riyâzetü’n-Nefs*’te nefis hakkında “Nefs, cinsi dünyevî olan bulanık ve kirli bir buhardır.”¹⁴ derken *Beyânü’l-fark beyne’s-sadri ve’l kalbi ve’l fuadi ve’l-lübbi*’de “Nefsin cevheri, tıpkı bir duman gibi, sıcak bir rüzgârdır. Bu, karanlık bir dumandır ve kötü bir işlev sahibidir.”¹⁵ der. Hücvîrî de bu konuda iki görüşün olduğunu ifade ederek şöyle der: “Bir gruba göre nefis, ruh gibi kalıba ve bedene tevdi edilmiş olan ayndır. Diğer bir gruba göre nefis, hayat gibi kalıbın ve bedeninin sıfatı olan bir şeydir.”¹⁶ Bu görüşlerin ayrıntısına girmeden önce Hücvîrî bu gruplar hakkında birincil öneme sahip noktaya gelerek şöyle der: “Kötü huyların ve çirkin fiillerin ortaya çıkmasının sebebi nefstir, diye

¹¹Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008, s. 213.

¹² Ömer Türker, “Nefis”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2001, C. 32, s. 529-531.

¹³Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 102.

¹⁴ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 17.

¹⁵ Hakîm Tirmizî, **Kalbin anlamı: Beyânü’l-fark**, Çev. Ekrem Demirli, 3. bs, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 86.

¹⁶ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 259.

ittifak etmişlerdir.”¹⁷ Nefsin cinsinin, cevherinin veyahut özünün ne olduğundan ziyade sufilerin nefs konusunda ittifak ettikleri nokta işte burasıdır: Nefs şerrin kaynağı ve kötülüğün temelidir.¹⁸ Hatta Hücvîrî’nin nefs ve ruhu birbirine zıt latifeler olarak ele aldığını, şeytan-melek, cehennem-cennet gibi ikiliklere atıfta bulunarak nefsin şer, ruhun ise hayır mahalli olduğunu söylediğini görmekteyiz. Bu şekilde bir ikiliği diğer mutasavvıfların da savunduğunu görmek mümkündür. Örneğin nefsi sıcak bir rüzgar olarak tanımlayan Kelâbâzî, ruhu bedene hayat veren hoş bir rüzgar olarak tanımlamıştır.¹⁹ Kuşeyrî (ö. 465/1072) de benzer şekilde şöyle demiştir: “Nefsin, insan vücuduna bozuk ahlâkların mahalli olarak konulmuş bir latife olması muhtemeldir. Nasıl ruh, güzel ahlâkların mahalli olarak bedene konulmuş bir mânevî latife ise, nefsi de böyle düşünmek mümkündür.”²⁰ Aynı tavrı Tirmizî’de de görmek mümkündür ancak Tirmizî nefsin karşısına bu sefer bir idrak aracı olduğunu söylediği kalbi koymaktadır. Ona göre insan kalp ile nefsi arasında sürekli bir savaş halindedir ancak kalbin, “Allah’ın bir rahmeti olarak” nefsin kontrolünde olmadığını; kalbin hükümdar, nefsin ise ülke olduğunu söyler.²¹ Yine de nefse, sadra girmek yoluyla insana baskı kurarak onu yönetme gücü verildiğini, nefsin kaynağının sadra yakın bir yerde olduğunu, heyecanının kandan ve necasetin gücünden kaynaklandığını böylece de dumanının karanlığı ve ateşinin sıcaklığıyla insanın içini doldurduğunu söyler.²² Yani nefs kalbe hükmedemese de ona kötülüğü emrecek bir yolu bulunmaktadır.

Sufilerin nefs hakkındaki bu görüşlerini ayet ve hadislerle dayandırmışlardır. Sufiler, “*Rabbimin merhamet etmesi müstesna, şüphe yok ki, nefis kötülüğü emredicidir*” (Yusuf, 12/53) ayetini sıklıkla referans göstererek²³ nefsin kötülüğün kaynağı olduğuna, “*Kim rabbinin makamından korkarak nefsinin kötü arzularından alıkoyarsa, onun varacağı yer cennettir.*” (Nâziât, 79/40) ayetiyle²⁴ bu kötünün nasıl

¹⁷ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 259.

¹⁸ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 259.

¹⁹ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 102.

²⁰ Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi: Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkı**, Çev. Dilaver Selvi, 10. bs., İstanbul, Semerkand, 2013, s. 233.

²¹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 19.

²² Hakîm Tirmizî, **Kalbin anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 27.

²³ Bkz. Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 260; Ebû Saîd Harrâz, **a.g.e.**, s.27; Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 330; Hakîm Tirmizî, **Kalbin anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 84.

²⁴ Bkz. Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 260; Ebû Saîd Harrâz, **a.g.e.**, s.27; Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 329

defedileceğine dair yolu işaret etmişlerdir. Nefsin dünyevi mutluluklarla insanı esir alacağını söyleyen Tirmizî şu ayeti buna delil olarak sunmuştur: “*Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar; dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.*” (Âl-i İmran, 3/14).²⁵ Peygamber’in “Senin için en azılı düşman, iki yanın arasındaki nefstir.” sözü²⁶ ile yine Peygamber’in nefis mücahedesini “en büyük cihad” olarak tanımlaması²⁷ sufilerin nefis konusuna yaklaşımlarını belirlemede önemli rol oynamıştır. Tasavvufun bir ahlak hareketi olarak yaygınlaşması onun nefis hakkında nazariyat oluşturmasından ziyade nefis hakkında pratik hayatta karşılığı olan iki mesele üzerinde durulmasına neden olmuştur ki bunlar; nefsin kötülüğü emredici olması ve dolayısıyla mücahede edilmesi gereken bir şey olmasıdır.

Sufiler nefsin kötülüğünü iki şekilde tasnif etmişlerdir. Kuşeyrî “Sufiler nefis ile kulun sahip olduğu bozuk sıfatlarla, kötülenen ahlak ve fiilleri kastederler.” dedikten sonra bu bozuk sıfatların iki kısmı olduğunu; bunların birinin işlenen günahlar gibi kişiye ait fiiller, diğerininse fitrattan kaynaklanan düşük ahlak olduğunu söylemektedir. Kuşeyrî, bu kötü ahlaktan temizlenmenin yolunun ise mücahede olduğunu söyler.²⁸ Hücvîrî de aynı şekilde nefsten çıkan kötülükleri ikiye ayırmış, bunlardan ilki olan günahların tevbe ile defedilebileceğini, ikincisi olan kibir, haset, cimrilik, öfke, kin gibi kötü huyların riyazetle defedilebileceğini söylemiştir. Günahları zahirî vasıflar, düşük ahlakı da batınî vasıflar olarak tanımlayan Hücvîrî batında zuhur eden aşağı vasıfların, zahirdeki yüksek vasıflarla temizleneceğini; zahirde zuhur eden şeylerin ise, batındaki vasıflarla arındırılacağını söyleyerek riyazetin yöntemine işaret etmiştir. Yani mücahede batını temizlemek için zahirde yapılan eylemlerdir. Bunun daha açık ifadesini ise Tirmizî’de görmekteyiz. Tirmizî, “İslam, nefsi, Allah’a itaat ve O’nun uğrunda iyilik yapmak için kullanmak

²⁵ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 38-39.

²⁶ Ebû Saîd Harrâz, **a.g.e.**, s.27

²⁷ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 263.

²⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 232.

demektir.”²⁹ diyerek nefis terbiyesinin merkezine dinin emir ve yasaklarını yerleştirmiştir.

Bu noktada sufilerin nefis hakkındaki yargılarına dair önemli bir bilgiye daha ulaşmamız mümkün: Nefs değişebilir bir karaktere sahiptir. Daha genel bir ifadeyle insan değişebilir ve dolayısıyla ahlaklanabilir bir tabiata sahiptir. Yani kötülüğü emreden nefis (nefs-i emmare) mücahede ile kendini kınayan nefis (nefs-i levvame), ilham eden nefis (nefs-i mülhime), itminana eren nefis (nefs-i mutmain), Allah’tan razı olan nefis (nefs-i raziye), kendisinden razı olunan nefis (nefs-i marziye) ve kemale ermiş nefis (nefs-i kamile) haline dönüşür.³⁰ Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da tasavvuftaki mücahede ve riyazet yöntemlerinin amacının nefsi öldürmek olmadığıdır. Sufiler nefsin insanı oluşturan unsurlardan birisi olduğunu, bütünün bir parçası olması nedeniyle nefsin tamamıyla yok edilemeyeceğini düşünmüşlerdir. İnsan tabiatını göz ardı etmeyen bu yaklaşım tasavvufu, yöntemi riyazet olan diğer inanç sistemlerinden de ayırmaktadır. Bu duruma örnek teşkil edecek açıklamayı *Kûtu’l Kulûb*’ta görmekteyiz. Mekkî şüpheli şeylerden kaçınma meselesine değinirken şüphe anında düşünmeden onu yapmaya çalışan kimseleri kınayan bir hadiste şöyle buyrulmuştur diyerek şu hadisi aktarmıştır: “İnsanların cimriliğe boyun eğdiğini, kötü arzularına uyduğunu, herkesin kendi görüşyle övünüp durduğunu gördüğünde sana düşen, bir kenara çekilip başının çaresine bakmandır.”³¹ Burada Mekkî’nin bu hadisi yorumlama şekli ilginçtir. Mekkî şöyle der: “Görüldüğü gibi burada, insandaki cimriliğin varlığı kötülenmiyor, çünkü o, nefsin bir özelliğidir. Esas kötülenen cimriliğe boyun eğip, nefsince sevilen malları Allah’ın muhabbeti içerisinde infak etmekten kaçınmaktır. Hadiste geçen hevaya yani kötü arzulara uymak da bunun bir benzeridir.”³² İnsanı beden, ruh ve nefis bazen de akıl şeklinde birkaç unsurun birleşimi olarak gören sufiler insan tabiatının bir gereği olarak bu unsurların hiçbirinden yoksun olunamayacağını düşünmüşlerdir. Her birinin bir işlevi

²⁹ Hakîm Tirmizî, **Kalbin anlamı: Beyânü’l-fark**, s. 22.

³⁰ İlk dönem tasavvuf müelliflerinin nefsin mücahede ile değişebileceğini ifade etmek için bu terimlerin bazılarını kullandıklarını görmek mümkündür. Tasavvufun tarikatlar dönemi olarak adlandırılan daha sonraki dönemlerde ise nefsin bu mertebeleri “esmâ-i seb’a” olarak terimleşerek “Nefsânî tarikatların” her mertebeye uygun bazı zikirler ile sistematikleştirdiği bir terbiye yöntemi olagelmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 14. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011, s. 234.

³¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 321.

³² Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 321.

olduğunu ve kötülüğü yok etmek için bunlardan tamamen sıyrılmanın gerekli olmadığını savunan sufiler bunların iyi yönde ve ölçülü kullanıldığında insanın hayrına olacağını düşünmüşlerdir. Nitekim bu anlayış bir bakıma tasavvuftaki aşırılıkların da önünü almıştır. Yine Mekkî'nin verdiği bir örnekte şehvet arzusuna kapılan bir kimse Allah'a yalvarıp durumunu arz etmiş ve rüyasında gördüğü biri elini göğsüne koyarak bu arzusunu ondan bir seneliğine almıştır. Bir sene sonra aynı durum tekrarlanınca yine dua eden bu kimse bir sene daha bu arzularından kurtulmuştur. Ancak tekrar aynı durum oluşup dua ettiğinde rüyasındaki kişi bu sefer kendisine “Yazıklar olsun sana! Daha ne zamana kadar, kaldırılmasını istemediği bir şeyi kaldırmasını Allahu Teala'dan istemeye devam edeceksin!” demiştir.³³ Görüldüğü üzere bazı sufiler, nefsi tamamıyla öldürmeyi doğru bulmamışlardır. Hücvîrî de benzer şekilde nefsin cevherinin, özünün ve esas mayasının hiçbir zaman yok olmayacağını söylemektedir. Ona göre; “Nefs hakkındaki mârifet sıhhatli olursa talip padişah olur, nefsin kendisinde baki ve mevcut oluşunda korkulacak bir şey yoktur.”³⁴ O halde tasavvufu beden, ruh, aklın ve nefsin iyi yönde kullanılması için kötü özellikleri ortadan kaldırma gayreti şeklinde tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla mücahede de insanı, insanî vasıflarından öldürmek değil insanî vasıfları doğru ve ölçülü bir şekilde kullanmanın adı olmaktadır. Hücvîrî bunu nefsin ölmesi değil nefse ait vasıfların ölmesi şeklinde tanımlamıştır. Mücahede ve riyazeti açıklarken at örneğini veren Hücvîrî, atta gizli bir sıfat bulunduğunu; mücahedenin ise bu sıfatı ortaya çıkarmaya sebep olduğunu söyler ve şöyle der: “Mücahede ve terbiye ile atı eşek yapmak imkânsız olduğu gibi eşiği at yapmak da imkansızdır.”³⁵

1.3. İlk Dönem Sufilerinde Nefs Terbiyesi ve Riyazetin Ana İlkeleri

Nefsin her zaman kötülüğü emredici olması sufilerin yönteminin nefse her daim muhalefet etme şeklinde gelişmesini sağlamıştır. Bu sebeple tasavvufta nefsanî alışkanlıkları terk etmek, nefsin arzu ettiğini ona vermemek, nefsi kınamak, nefsin

³³ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 118.

³⁴ Hücvîrî, a.g.e., s. 269.

³⁵ Hücvîrî, a.g.e., s. 267.

görmemek ve helalde bile zühde yönelmek mücahedenin unsurları olagelmıştır. Bu mücahede de tasavvufta killet-i taâm, killet-i menâm, killet-i kelâm ve halvet şeklinde terimleşen dört esasta vuku bulur. Mekkî bu dört esasın, nefsin hapsedilmesini, sıkıştırılıp prangaya vurulmasını ve iyice bağlanmasını sağladığını; bunlar sayesinde nefsin azgınlık sıfatının zayıflayıp, iş ve davranışlarının güzelleştiğini söyler.³⁶ Her ne kadar Mekkî bu dört esası yani açlık, uykusuzluk ve sükutı ayrı ayrı ele almış olsa da tasavvufta bunların doğrudan birbirleriyle bağlantılı olduğunu, sufilerin bu dört esası bir bütün halinde hayatlarının merkezine yerleştirdiğini görmek mümkündür. Özellikle açlık ve uykusuzluk ile sükut ve halvet arasında doğrudan bir ilişki kuran sufiler kişinin manevi yolculuğunda herbirinin önemine ayrı ayrı vurgu yapmışlardır.

1.3.1. Killet-i Taâm

Sufilerin en önemli riyazet şekillerinden birisi olan az yemek, tasavvuftaki diğer nefis terbiye yöntemlerini de etkileyen merkezi bir öneme sahiptir. Tezimizde farklı uygulamalarını, oruçtan farkını ve tasavvufun gayesi olan marifetullah ile ilişkisini detaylı bir şekilde ele alacağımız açlık, nefsi güçsüzleştirmek, idraki arttırmak, dünyevi lezzetlerden uzaklaşarak ilahi lezzetleri tatmak vs gibi birtakım amaçlar ekseninde çeşitlenmiş bir uygulama olarak karşımızda durmaktadır. Hücvîrî, “Açlık, bütün insanlık içinde aklen ve şer’an herkesin dili ile meth u sena edilmiştir.”³⁷ diyerek açlığın evrensel önemine dikkat çekmiştir. Tasavvufta da açlık, diğer riyazet şekillerini doğrudan etkileyen, onları şekillendiren bir işleve sahiptir. Açlığın bu merkeziliğini Tirmizî, midenin şehvetlerin bulunduğu yer olarak yaratıldığını ileri sürerek açıklamıştır. Dinin, sakınılmasını emrettiği şehvetlerin bir kısmını serbest bıraktığını ancak yedi âzâdan her biri için bir sınır tayin ettiğini ileri süren Tirmizî şöyle der: “Bu yedi âzâ dil, kulak, göz, eller, ayaklar, mide ve üreme organıdır. Mideyi ise söz konusu şehvetin bulunduğu yer olarak yaratmıştır. Konuşma arzulanırsa hâkimiyet bu şehvetten sadır ve kalbe geçer.”³⁸ Bu şekilde şehvet kalp üzerinde hakimiyet kurduğunda, kalpteki marifetin ve beyindeki aklın

³⁶ Mekkî, a.g.e., C. I, s. 382.

³⁷ Hücvîrî, a.g.e., s. 383.

³⁸ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 27.

otoritesinin sırlanacağını ve kişide günah işlemenin alametlerinin zuhur edeceğini söyler. Tirmizî'nin burada konuşma arzusunu mide ile ilişkilendirmesi dikkate değerdir. Sufilerin açıktan maksatları bedeni ve nefsi güçsüzleştirmek olduğu için açlık diğer bütün âzâların hareketini de azaltacaktır. Dolayısıyla açlığın; gereksiz yere konuşmamak, boş laf dinlememek, gereksiz işlere koşmamak, cinsel arzu duymamak gibi tesirler göstererek kişiyi bir bütün olarak dönüştürme gücüne sahip bir "eylemsizlik" olduğunu söylemek mümkündür.

Mekkî de açlığın, kalpteki kanın bir kısmını noksanlaştırarak kalbi aydınlattığını; kalbin kanının noksanlaşınca şeytanın oraya giriş yollarının daraldığını ileri sürmüştür³⁹ ki bu düşünce Tirmizî'nin mideyi şehvetlerin bulunduğu yer olarak tanımlamasıyla uyumlu görünmektedir. Mide dolu olunca kalbin katılaşacağını ve kalbin katılığıının ise bütün şerhlerin başlangıcı olduğunu ileri süren Mekkî şu hadis ile bu görüşünü delillendirmeye çalışmıştır: "Şeytan, Ademoğlunun, damarlarında dolaşır. Öyleyse, siz, açlık ve susuzlukla onun dolaşma alanlarını daraltınız."⁴⁰ Mideye giren ve damarlar yoluyla bütün vücuda yayılan yiyecek ve içeceklerin diğer bütün âzâlarda da şehveti arttırmasından dolayı midenin boş bırakılması genel olarak şehveti azaltacağı için tasavvufta açlık, nefis terbiye yöntemlerinin temelini oluşturması bakımından önemlidir. Bu sebeple Muhâsibî "Nefiste şehvet türünden tabii duyguları harekete geçiren şeyler kıpırdadığı zaman" âbid zâtların nefsi gıdadan mahrum bırakarak onu terbiye ettiklerini söylemiştir.⁴¹

1.3.2. Killet-i Menâm

Tasavvufta çok uyumak gaflet ve tembellik ile ilişkilendirilirken az uyuma çokça ibadet ile ilişkilendirilmiştir. Sülemî (ö. 412/1021), risalesinde sufilerin adablarından birinin az yemek ve az uyumak olduğunu söyledikten sonra Cüneyd'in (ö. 297/909) şu sözünü aktarır: "Sufî, hastanın yemesi gibi yer, boğulanın uykusu kadar uyur."⁴² Seriyü's-Sakatî (ö. 257/870) de sufileri benzer bir şekilde

³⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 382.

⁴⁰ Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 383.

⁴¹ Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Harf Yayınları, 2012, s. 85.

⁴² Sülemî, **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri**, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981, s. 40.

tanımlayarak şöyle demiştir: “Hasta insanlar gibi yemek yerler, suya batan kimseler gibi uyurlar ve mahcub kişiler gibi konuşurlar.”⁴³ Tokluğu rehavet ve tembellikle ilişkilendiren sufiler çok yiyen kimsenin ibadette de tembellik yapacağını ileri sürerek aç bir karnı övmüşlerdir. Açlık burada sufilerin gece ibadetleri yapabilmesini sağlayan bir unsur haline gelmektedir. Bu sebeple sufiler açlık ve uykusuzluğu doğrudan ilişkili olarak görmüşlerdir. Hatta Mekki “*Sabır ve namaz ile yardım isteyiniz.*” (Bakara, 2/153) ayetinin manalarından birinin “Nefisle mücahedeğe karşı, açlık ve gece namazıyla ilâhi yardım isteyiniz.” olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Sufiler açlık ve uykusuzluk ile ilgili olan ve literatüre Hârîse hadisi olarak geçen hadise çokça atıfta bulunarak Peygamberin de bu yöntemi tasdik ettiğine vurgu yapmışlardır. Bu hadise göre; Peygamber “Bu gece nasıl sabahladın, Hârîse?” diye sorar; Hârîse de “Tam bir mü’min olarak sabahladım” diye cevap verir. Peygamber “Her sözün bir hakikati (delili) vardır. Peki, senin bu söylediğinin hakikati nedir?” diye sorduğunda Hârîse şöyle cevap verir: “Ya Rasûlallah! Dünyadan vazgeçtim, gecelerimi uykusuz, gündüzlerimi susuz geçiriyorum. Şimdi âdetâ Rabbimin arşını apaçık seyretmekteyim. Sanki birbirlerini ziyaret eden cennet ehli ile ağlayıp dövünen cehennem ehlini görür gibi oluyorum.” Bunun üzerine Peygamber de onun doğruyu gördüğünü söyleyerek onaylamıştır.⁴⁵ Bu hadiste açlık ve uykusuzluk, marifetin bir vesilesi olarak zikredilmiştir. Hârîse’nin ifade ettiği durum mücahededden sonra gelen müşahedeye örnek teşkil etmektedir ki bu meseleye daha sonra ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. Şimdilik şunu belirtmek yeterli olacaktır: Sufiler için hakikate erişmede “geceleri kâim, gündüzleri sâim” olmak Peygamber tarafından tasdik edilmiş doğru bir yoldur. Mekki’nin âlimlerimizden biri dediği bir kimseden aktardığı şu söz de uykusuzluk -marifet ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir: “Kim ihlas ile, kırk gün Allah’a ibadetle geceyi uykusuz geçirirse, kendisine göklerin sırları açılır.”⁴⁶ Yani sufilerin killet-i menâm ile kast ettikleri sadece az uyumak değil; ibadet yapmaktan uykusuz kalmaktır. Killet-i menâm’ın bu şekilde bir yöntem olmasının sebebi de elbette nefse zor gelmesidir. Mücahedenin aslının da nefse

⁴³ Kelâbâzî, a.g.e., s. 56.

⁴⁴ Mekki, a.g.e., C. I, s. 385.

⁴⁵ Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 66.

⁴⁶ Mekki, a.g.e., C. I, s. 385.

muhalefet olduğu göz önünde bulundurulduğunda nefsin uykuyu sevdiği bir zamanda kalkıp ibadet etmek de nefs mücahedesini kapsamına girmektedir.⁴⁷

1.3.3. Killet-i Kelâm

Her uzvun kontrolünü esas alan tasavvuftaki nefis terbiyesinde dilin de az konuşma ile terbiye edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Sufilerin tasavvuf ahlakı arasında saydığı sükutu Mekkî “gereksiz konuşmayı bırakmak” olarak tanımlamış, sükutun akli geliştirdiğini, verayı öğrettiğini ve takvayı elde ettirdiğini söylemiştir.⁴⁸ Sufilerin sükut konusunda hadislerden birçok delil getirdiğini görmekteyiz. Örneğin Hücvîrî “Ümmetim hakkında korktuğum şeylerden en fazla endişe ettiğim husus dildir” hadisini delil göstererek konuşmanın açık bir nimet olduğu nispette, afeti bulunduğunu da ileri sürmüştür.⁴⁹ Kuşeyrî, Peygamber’in “Kim Allah’a ve âhiret gününe iman ederse, hayır söz söylesin veyahut sussun” hadisini aktararak “sükût etmek selâmettir” demiştir.⁵⁰ Mekkî de “Diline sahip ol, evin geniş olsun” şeklinde başlayan hadisi ve “Kim, selamete ulaşmak istiyorsa, sükuta yapışsın” hadisini sükuta delil olarak sunmuştur.⁵¹ Örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak burada vurgulamak istediğimiz nokta sufilerin “az konuşmak” diye terimleştirdikleri bu riyazet ilkesini Peygamber’in “diline sahip olma” uyarısını dikkate alarak geliştirdikleridir. Az konuşmak tasavvufta çokça zikir ve tefekkürle özdeşleştirilmiştir. Sadece kötü söz söyleyeceğinde değil bazen hayır sözde de susmayı tercih eden sufiler bu davranışlarıyla “nefsin öne çıkma arzusunu kırdıklarını” iddia etmişlerdir.⁵² Bu durumu Tirmizî’nin helaller konusundaki zühd görüşüyle açıklamamız mümkündür. Tirmizî her bir âzânın bazı emir ve yasaklara tâbi olduğunu ve şehvetlerin bir kısmının bu âzâlara serbest bırakıldığını söylemekle birlikte bunun bir tuzak olduğunu iddia etmiştir. Ona göre nefis çok saf olduğu için serbest bırakılan şehvetler daha sonra yasak olanların da işlenmesine neden olacaktır.

⁴⁷ “Oruç tutarak Allah’a yaklaşmak, nefisle savaşarak olur. Bu anlamda savaşma iki şekilde gerçekleşir; birincisi, arzu edilen zamanda nefsi yemek yemekten alıkoymak, ikincisi, uykuyu sevdiği bir zamanda kalkıp ibadet etmekle olur” Bkz. Serahsî, **Mebsût**, Haz. Mustafa Cevat Akşit, C III, İstanbul, Gümüşev Yayıncılık, 2008, s.79.

⁴⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 386.

⁴⁹ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 415.

⁵⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 282.

⁵¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 386.

⁵² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 84.

Dolayısıyla haramlara yönelmemesi amacıyla aynı zamanda helallerden kaçınmak gerekmektedir.⁵³ Yani kişi hayır da olsa konuşmaya devam ettiğinde bu eylemi çok yapması sonrasında içerisine haram karışma ihtimalini taşıdığından en başından önlem alınması gereken bir mesele haline gelmektedir. Bu sebeptendir ki sufiler konuşmalarını sınırlandırmak için bazen ağızlarına taş koyarak nefslerine zulmetmeye çalışmış; bazen de konuştukları her kelime için iki rekat namaz kılma, oruç tutma veya sadaka verme gibi şekillerde kelimelerini azaltmaya çalışmışlardır.⁵⁴ “Doğru söz söyle yoksa sus” sözü de sufilerin dili terbiye hususundaki en önemli kriteridir. Sufilerin konuşmayı nefsin yeme-içme, uyuma, bakma, cinsel ilişki vs diğer arzularından ayırt etmediğini görmekteyiz. Bu sebepten Tirmizî’nin önerdiği nefis terbiye yöntemindeki esas “âzâlarının artık fiilleri yapamaz hale gelmesi için kendisine serbest olan helallerden de uzak durmak”tır.⁵⁵ Konuşma meselesinde ise sufi nefsin kontrol altında tutarak konuşmaktan uzak durur. Ta ki konuşma arzusu onda ölsün. Bundan sonra der Tirmizî: “Artık ancak Allah için onun hoşnutluğunu kazanmak amacıyla konuşur.” Tirmizî’ye göre bakmak, işitmek vs gibi yedi âzâ da aynı şekilde kontrol altına alınana kadar riyazet uygulanır.⁵⁶ Hücvîrî’nin Hâtem Asamm’dan aktarıdığı şu söz de aynı duruma işaret etmesi bakımından önemlidir: “Şehvet, yani arzu üç nevîdir: Yeme arzusu, konuşma arzusu, bakma ve görme arzusu. Yemek yeme halini, yüceliği Yüce olan Allah’a itimat ve tevekkül ile, dilini doğru söz söylemekle ve gözünü ibretle bakmak suretiyle muhafaza et.”⁵⁷ Yani riyazet her bir uzuv için kendi arzusundan kaçınılarak Allah’ın emir ve yasaklarına riayet edilecek şekilde yapılır ve bu arzular nihayete erdiğinde yemek, içmek, konuşmak, bakmak, işitmek vs hep Allah için, Allah ile olur.

1.3.4. Halvet/Uzlet

Sufilerin en önemli nefis terbiye yöntemlerinden birisi de lügatte “yalnız kalma, başbaşa olma”⁵⁸ manasına gelen halvet ve “bir kenara çekilme, alâkayı

⁵³Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 27-29.

⁵⁴Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 386.

⁵⁵Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 34.

⁵⁶Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs**, s. 34.

⁵⁷Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 180.

⁵⁸Hasan Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Mes’eleleri**, İstanbul, Erkam Yayınları, 1997, s. 121.

kesme, beden ve düşünce itibarıyla ayrı olma” manasına gelen uzlettir.⁵⁹ Halvet ile uzlet yakın anlamlı kelimelerdir ancak uzlet daha genel anlamlı olup yalnızlık süresi belirsizken, halvet ise daha özel anlamlı belirli bir süreliğine yalnızlığı ifade etmektedir.⁶⁰

Mekkî halvetin ne olduğunu ve neden yapıldığını şöyle tanımlamıştır: “Halvet, kalpten halka ait korku ve beklentilerin boşaltılması, bütün düşüncenin Yüce Yaratıcının emrettiği işlerde toplanması ve sebat üzere azmin kuvvetlendirilmesidir. Çünkü, insanlara karışmakla azim gevşer, gayret dağılır, niyet zayıflar.”⁶¹ Bu tanımdan anlaşıldığı üzere halvet aslında bir *cem-i himmet* çabasıdır. İnsanın nefesine hakim olmakda güçlük yaşayacağını düşünen sufiler çözümün zihin dağınıklığına ve gereksiz meşguliyetlere neden olacağından korkarak halktan uzaklaşma yolunu seçmişlerdir. Bu bir nevi önlemdir ve iki ana saiki bulunmaktadır. Bunlardan ilki halktan uzaklaşarak onlardan gelebilecek her türlü manevi afetten korunmakken ikincisi kendi afetinden halkı emin kılmaktır.⁶² Hücvîrî nefsi halktan koruma hakkında Veysel Karanî’nin “Selamet yalnızlıktadır.” sözünü aktararak şöyle der: “Çünkü halktan ayrı olan bir kalp, ağıyar ve mâsivayı düşünmekten azad olur, bütün hallerinde halktan ümit keser. Böylece onların hepsinin âfetlerinden kurtulur, selamete ererek onların tümünden yüz çevirir.”⁶³ Halkı nefsinden koruma ile ilgili olarak da Kuşeyrî’nin halktan uzaklaşmış bir rahip örneği verdiğini görmekteyiz. Bu örneğe göre rahip insanlardan kaçma sebebini şöyle açıklar: “Hayır, ben sadece köpek bekçiliği yapan bir kimseyim. Nefis köpeği halka saldırıyordu, bir zarar görmesinler diye onu aralarından çıkardım.”⁶⁴ Her ne kadar halvet fiziki bir eylem olarak görülse de sufilerin onun manevi bir uzaklaşma olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple Kuşeyrî, “Hakikatte uzlet, kötü sıfatlardan uzaklaşmaktır. Uzletin tesiri, sıfatların değişmesi şeklinde kendisini göstermelidir; yoksa vatandan uzaklaşmak şeklinde kalmamalıdır.” demiştir. Sadece bu ifade bile genel olarak tasavvufi ahlakı yansıtmaları bakımından büyük öneme sahiptir. Sufilerin açıklık, uykusuzluk, sükut vs

⁵⁹Süleyman Uludağ, “Uzlet”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2012, C. 42, s. 256.

⁶⁰Hasan Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Mes’eleleri**, s. 121.

⁶¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. I, s. 260.

⁶² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 258.

⁶³ Hücvîrî, **a.g.e.**, s. 150.

⁶⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 258.

gibi her bir riyazet uygulamasında vurguladıkları nokta bunların şekilden ibaret olmaması gerektiği ve kişiyi manevi olarak dönüştürmediği sürece boş birer eylem olduğudur. Dolayısıyla tasavvufta yapılması beklenen halvet şeklen halktan uzaklaşmakken kalben bütün meşguliyetlerden uzaklaşıp Allah’a yaklaşımdır. Bu sebeple halvet sadece bir yalnızlaşma olarak görülmemelidir. Hücûrî de benzer şekilde uzletin iki nevi olduğunu söyler ki bunlardan ilkinin “halktan yüz çevirmek; ıssız ve kimsesiz bir yer seçmek, hem cinslerle sohbetten zahir ile uzak durmak” vs şeklinde olduğunu ileri sürer. Ancak Hücûrî’nin ikinci ve en önemli iddiası halktan uzaklaşmanın kalp ile olacağına dairdir. Bu şekilde halktan uzaklaşan bir kimsenin mahlukattan haberi olmayacağını ve onlar hakkındaki düşüncelerin kalbini istila etmeyeceğini söyleyen Hücûrî bu kimsenin “halk arasında bile olsa, halktan ayrı ve tek başına”olacağını söyler ki halvetin de esas gayesi bu hale erişmektir.⁶⁵ Yani özelde halvet genelde ise bütün mücahede yöntemlerine baktığımızda hepsinin batını güzelleştirmek için zahiri birer adım olduğunu görmek gerekmektedir. Bu zahiri eylemlerin sonucunda varılan hakikat esasken bu hakikate varıldığında bu yöntemlerin bir kıymeti kalmamaktadır. Yoksa tasavvuf şekilden ibaret kalırdı ki sufilerin en çok reddettikleri husus budur. Halvetin şeklen değil kalben olması gerektiğine dair Kuşeyrî Yahya b. Muâz’ın şu sözünü nakletmiştir: “Kalbine bak; ünsiyetin (huzur ve sükûnun) halvetle mi yoksa halvette rabbınle mi oluyor? Eğer ünsiyetin halvetin kendisiyle ise, oradan çıktığında kalbindeki huzur gider. Şayet kalp huzurun halvette yüce rabbın ile olmuşsa, senin için sahralarda ve çöllerde bulunman farketmez, her yer aynıdır.”⁶⁶Görüldüğü üzere bazı sufiler yöntemlerinin birer fer olduğunu, asıl olanın maksad olduğunu vurgulamışlardır. O halde maksada ulaşıldığında yöntem sakıt olabilir mi? Nefs terbiye edildiğinde bu terbiye yöntemleri ne nihayete erer mi? Öyleyse bu yöntemlerin birer geçiş aşaması olduğunu söylemek mümkün mü? Bu gibi sorular ve sorunları bir sonraki bölümde ele alacağız ancak şunu belirtmek gerekir ki bizim nefis terbiyesinde karşılaştığımız bu soru ve sorunlar genelde tasavvufun neredeyse bütününü etkileyen hakikat-şariat ilişkisi temeline

⁶⁵ Hücûrî, a.g.e., s. 133.

⁶⁶ Mekki, a.g.e., C. I, s. 260.

dayanmaktadır.⁶⁷ Ancak burada biz konumuzla irtibatı bakımından sadece nefis terbiyesinin nihayetini ele alacağız.

2. AÇLIĞIN TEORİK ZEMİNİ

İnsanın halden hale giren bir varlık olması temeline dayanan tasavvuf ilminde bu dönüşüme vasıta olacak birçok yöntem uygulanagelmıştır. Açlık, tasavvufta en çok başvurulan nefis terbiye yöntemlerinden birisi olmasının yanında tasavvufa yönelik eleştirilerin başında gelen “aşırılık” iddiasına en çok maruz kalan uygulama olması ile de dikkat çekmektedir. Tasavvuf kaynaklarında farz bir ibadet olan oruçla birlikte değerlendirilmesine rağmen açlık, tasavvufta münferit bir konu olarak ele alınmıştır. Hatta ilk dönem tasavvuf eserlerinde sufiler oruçtan çok açlığa değinmişlerdir; bunun bir sebebi olarak da şu görüşü aktarabiliriz: “Mutasavvıflar fıkıh bilginlerinin oruç konusunda verdikleri bilgileri aynen kabul eder, bunları büyük hassasiyetle uygularlar. Ama bunlarla yetinmeyip daha ileri giderek, orucun bâtinî (manevî) ve ruhi etkileri üzerinde ağırlıklı olarak dururlar.”⁶⁸ Yani sufiler oruç ile yetinmeyip nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi için farklı açlık uygulamaları geliştirmişlerdir. Bu uygulamaları; yemek miktarını azaltmak, yemek vakitlerinin arasını uzatmak veya değersiz şeyler yemek olarak üç gruba ayırabiliriz. Bu nefis terbiye yönteminin gayesine ve uygulamadaki çeşitliliğine girmeden evvel açlığı öncelikle tasavvufun ortaya çıkması ile irtibatı açısından ele almamız gerekmektedir.

2.1. Sufi Kelimesinin Kökeni için İleri Sürülen Görüşler ve Açlık

Tasavvufun mahiyeti hakkında araştırma yapıldığında ilk üzerinde durulan konu sufi ve tasavvuf kelimesinin kökenine dair olmuştur. Peygamber döneminde kullanılmayan ve çok sonradan ortaya çıktığına dair üzerinde ittifak edilmiş bu kelimenin kökeni hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır.⁶⁹ Her ne kadar ilk dönem

⁶⁷ Hakikat şeriat ilişkisiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hacı Bayram Başer, “Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)”, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, 2015.

⁶⁸ Süleyman Uludağ, **Hayata Sûfi Gözüyle Bakmak**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2015, s. 71.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebu'l Alâ Affî, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, 5. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s.30-36.

tasavvuf müellifleri (Kelâbazî, Serrâc, Kuşeyrî, Hücvirî, Mekkî vs.) bu konuda görüş birliğine varamamış olsalar da hepsinde görülen ortak tavır bu görüşlerin hepsini değerlendirmeye almalarıdır. Bunun sebebi, ileri sürülen görüşlerin tamamının bir yönüyle tasavvufa işaret ediyor olmasıdır. Örneğin sufi kelimesinin *Ashab-ı Suffa*'dan geldiğine dair görüşün dayanağı sadece etimolojik benzerlik değil aynı zamanda sufilerin hayatlarının, peygamber zamanında yaşamış, kendilerini ilme ve ibadete adanmış Suffa ehline benziyor olmasıdır. Kelâbazî, Ashab-ı Suffa hakkında “Açlıktan yerlerde sürünürlerdi. Onları gören bedevîler, kendilerini deli sanardı. Yün elbise giyinirlerdi.” dendiğini rivayet etmiştir.⁷⁰ Hücvirî onlar için “Mescid-i Nebi’de bulunur, ibadet için hazırlıklı olur, dünyadan el etek çeker ve kazanmaktan yüz çevirirlerdi” demiştir.⁷¹ Sufiler de bu tanımlardaki gibi sûf giymiş, açlığı tokluğa tercih etmiş ve rızık peşinde çalışmayı reddedip Suffa ehli gibi zamanlarının tamamını ilme ve ibadete ayırmayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple Serrâc onlar hakkında “Sufiler, ehl-i suffanın bakiyyesidir” demiştir.⁷²

Sufi kelimesinin kökenine dair en yaygın kabul gören görüşlerden birisi de yün manasına gelen *sûf*'tan türediğine dairdir. Serrâc, “sûf giymek nebilerin âdeti, peygamberlerin ve asfiyânın şîârıdır” demiş ve sufileri giydikleri şeyden ötürü bu isimle adlandırdığını belirtmiştir⁷³. *Sûf*, değersizliğinden ötürü mâsivaya önem vermemeye işaret eder. Bu noktadan bakıldığında sufilerin hayat tarzlarında en çok dikkat çeken şeylerden birisi de bu değersizleştirmedir. “Rağbet etmeme” manasına gelen zühd burada anahtar kelimedir. Sufiler zühdü; kıyafette zühd, yeme-içmede zühd, alışverişte zühd, konuşmada, bakmada, işitmede zühd, mülkiyette zühd şeklinde bir bütün olarak benimsemişlerdir. Bu sebeple sufiler sadece yün giymekle kalmamış, az yemiş, az uyumuş, az konuşmuş, dünya ile az irtibat kurmuştur. “Yün giyen kimseler aç kalır” şeklindeki önermeyi “aç kimseler yün giyer” şeklinde söylemek; tasavvuftaki fakr kavramının anlaşılması bakımından önemlidir. Burada bu iki fiil arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Buna mukabil bu iki fiil

⁷⁰ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 56.

⁷¹ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 146.

⁷² Serrâc, **a.g.e.**, s. 12.

⁷³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 21.

aynı sebebin bir sonucudur: Zühd yolunu seçen kimseler yün giydikleri gibi, yemeğe de değer vermez ve açlığı tokluğa tercih ederler.

Tasavvuf kelimesinin kökenine dair ileri sürülen bir diğer görüş de sufi kelimesinin bir çöl bitkisi olan *sufâne*’den geldiği yönündedir.⁷⁴ Her ne kadar bu, çok kabul edilen bir görüş olmasa da içerdiği anlam bakımından sufileri tanımlaması sebebiyle tasavvuf kaynaklarında zikredilmektedir. Sufiler üzerlerine değersiz yün giydikleri gibi yemek olarak da değersiz şeyleri tercih etmişlerdir. Çölde yetişen bir ot olan *sufane*’yi sufilere isnad etmek, sufilerin yemek yemeye değer vermediğini göstermek bakımından önemlidir. Sufilerin tercih ettiği yemeklere baktığımızda *sufâne*’nin, aslında bütün bu değersiz yiyecekleri temsilen kullanılan bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Sufilerin bu alışkanlıklarına daha sonra detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

2.2.Sufilere Verilen Lakaplar ve Açlık

Tasavvufa dair yazılan ilk eserlerde tasavvufun isimsiz bir döneminden söz edilmektedir. Yaygın olarak zühd dönemi diye adlandırılan bu döneme dair Afîfi (ö. 1966) şöyle demiştir: “İbn Haldûn’un da ifade ettiği gibi dünyevî hayata rağbet ve insanların bu hayatın metâına meyli yaygınlaşınca, dinî hayata önem veren nadir kimseler için mümeyyiz bir isim gerekliliği doğdu.”⁷⁵ Dolayısıyla sufi ismi, yaşam tarzlarıyla toplumun genelinden ayrılan kimseleri ifade etmek için kullanılmaya başladı ki bu kimselerin gayeleri “hayatın metâını” redderek Peygamber’in artık unutulmuş zühd hayatına dönmektir. Bu bakımdan tasavvufta öne çıkan ilk husus bu reddediş olmuştur. Ticaretin şiarı olan dokuma elbise reddedilerek değersiz *sûf* giyilmiş, zengin sofralar reddedilerek değersiz bir çöl bitkisi olan *sûfane* yenmiş, mülk reddedilerek mağaralarda, sokaklarda yaşanmış vs. Bu noktada sufileri tanımlamak için kullanılan diğer isimleri incelemek hem onların toplum tarafından nasıl görüldüğünü hem de zühdün, sufilerin hayatlarının her alanında ne kadar etkili olduğunu anlamak bakımından faydalı olacaktır.

⁷⁴ İbnü’l Cevzî, *Şeytanın Ayartması Telbis-i İblis*, Ed. Sait Aykut., İstanbul, Elif Yayınları, y.y., s. 217.

⁷⁵ Ebu’l Alâ Afîfi, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Hayat*, s.30.

Sufi kelimesinin kökenine dair en detaylı açıklamalardan birini Kelâbazî'nin *et-Ta'arruf* unda görmekteyiz. Kelâbazî şöyle demektedir:

“Sûfiler, dünyayı terkederek vatanlarından ayrılan, dostlarını bırakarak memleket memleket dolaşan, karınlarını aç, bedenlerini çıplak bırakan mahrem yerini örtme ve açlığını giderme konusunda terkedilmesi caiz olmayan miktardan fazla dünya nimetlerinden faydalanmayan bir zümredir.”⁷⁶

Bu tarif başlı başına ilk dönem sufilerinin hayat tarzını tanımlamak için yeterli sayılabilir ki Kelâbazî'nin sonrasında verdiği, sufileri tanımlamak için kullanılan kelimeleri ihata etmektedir.

Kelâbazî, sufilerin vatanlarını terkettikleri için *gurebâ* (garibler) , memleket memleket dolaştıkları için *Seyyahîn* (Seyyahlar), sahralarda dolaştıkları ve zaruret halinde mağaralara sığındıkları için *Şikeftiyye* (mağarada yaşayanlar) diye adlandırıldığını söyler.⁷⁷ Bu üç isim de sufilerin mekan konusundaki zahidliğini göstermektedir. Sufilerin bu şekilde bir hayatı tercih etmesi, mülkiyeti reddetmelerinin bir sonucu olabileceği gibi aynı zamanda halvet veya uzlet diye kavramsallaşan insanlardan uzak yaşama halini de ifade ediyor olabilir. İki türlü de sufilerin dünyevi şeylere değer vermediği açıktır. Yeri yurdu olmamak aynı zamanda düzenli bir iş ve gelirin, aile hayatının, gelecek kaygısının olmaması anlamına da gelmektedir. Sufilerin bir tevekkül tarifine göre “Tevekkül, hayâtı bir güne indirip yarın endişesinden kurtulmaktır.”⁷⁸ Dolayısıyla yeri yurdu olmayan insanların bu saikle yola çıktıklarını söylemek mümkündür. Yani *gurebâ*, *seyyahîn* ve *şikeftiyye* diye adlandırılan bu kimseler çalışıp para biriktirmek, mülk edinip yerleşik hayata geçmek, evlenip ev geçindirmek gibi kaygıları bir kenara bırakmışlardır. Düzenli hayatın bir reddi olarak da görülebilecek bu yaşam tarzı beraberinde öğün alışkanlıklarının terkin ve değersiz şeyler yemeyi de getirmiştir. Örneğin Muhâsibî, bazı sufilerin “sadece dağlarda, derelerde ve çöllerde olan ılgın yapraklarını, meyve çekirdeklerini topladığını, kuru yaprakları biriktirdiğini ve kışlık erzaklarını böyle temin ettiklerini”; bir diğer grup sufînin ise “iyice aç kaldıklarında, rüzgarın çöllerden savurup getirdiği kuru yaprakları, otları toplayıp yediğini”

⁷⁶Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 56.

⁷⁷Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 56.

⁷⁸Serrâc, **a.g.e.**, s. 51.

söylemiştir.⁷⁹ Muhâsibî'nin verdiği bir diğer örnek de şu şekildedir: “Bir grup ise Şam civarında dağlık geçitlerde yaşamışlar, hasatçıların attıkları ve döktükleri arpa, buğday gibi ürünlerin artıklarını toplayarak geçinmişlerdir.”⁸⁰ Yani sufilerin seçtikleri bu yolun sonucu olarak aç kaldıklarını, değersiz şeylerle hayatlarını sürdürdüklerini söyleyebiliriz.

Kelâbazî'nin sufiyyeyi tanımlamak için kullanıldığını söylediği bir diğer tabir de *cûiyye*'dir. Kelâbazî, sufilerin neden “açlar” manasına gelen *cûiyye* adını aldıklarını şöyle açıklamıştır: “Sûfilerin gıda maddelerinden sadece zaruret miktarınca faydalanmaları bu ismi almalarına sebep olmuştur.”⁸¹ Açlığın tasavvufun bir adı olması, açlık uygulamasının tasavvuftaki önemini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Çeşitli kaynaklarda açlık ile ilgili rivayetleri aktarılan Kasım b. Osman el-Cûî'nin “cûî” adını almış olmasına bakarak onun açlığı ile bilindiği sonucuna varmak mümkündür.⁸² İlk dönem sufilerinin uygulamalarına ve sözlerine de baktığımızda açlık ile tasavvuf arasında güçlü bir irtibat bulunduğunu görebiliriz. Örneğin Seriiyyü's Sakatî sûfileri tasvir ederken, “Hasta insanlar gibi yemek yerler, suya batan kimseler gibi uyurlar ve mahcub kişiler gibi konuşurlar.” demiştir.⁸³ Sufilerin açlık hakkındaki sözlerine dair örnekleri ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Burada sadece şunu belirtmekle yetinebiliriz: Açlık, tasavvufta sadece belirli bir grubun uyguladığı bir riyazet yöntemi değildir. Aksine açlık, tasavvufun isimlerinden biri olmuş; sufilerin bir sıfatı sayılmıştır.⁸⁴

Sufileri tanımlamak için kullanılan kavramlardan bir diğeri de *fakr*'dir. Kelâbazî, mülkiyetlerinde bulunan eşyayı terkettikleri için sufilere “*fukarâ*” (fakirler) denildiğini söylemiştir.⁸⁵ Fakirlik, hem maddi (yoksulluk) hem manevi (Allah'a muhtaçlık) ihtiyaç manasına gelmektedir ki ilk sufiler "yoksulluk" anlamına gelen fakr ile "Allah'a muhtaç olma" anlamına gelen fakrı birleştirerek bunu gayeleri haline

⁷⁹Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât**, s. 61.

⁸⁰Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât**, s. 62.

⁸¹Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 56.

⁸²Ebu Nuaym el-İsfâhânî, İbn Kayyım el-Cevziyye, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, Çev. Said Aykut, Anver Günenç, Yahya Atak, Abdülhamid Birişik, Fuat Aydın, C. VI, İstanbul, Şûle Yayınları, 1995, s. 391.

⁸³Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 56.

⁸⁴Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 314.

⁸⁵Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 56.

getirmişlerdi.⁸⁶ Kelâbazî et-*Ta'arruf*'ta fakr konusu hakkında şu tarifi aktarmıştır: “Fakr, mevcut olanı kaybetmemek için mevcut olmayanı talep etmemektir.”⁸⁷ Kelâbazî'nin aktardığı bir diğer fakirlik tarifi de şu şekildedir: “Fakir, menfaate sahip olmaktan da menfaate sahip olmak için istekte bulunmaktan da mahrumdur.”⁸⁸ O halde tasavvuftaki fakirliği bir talepsizlik/isteksizlik olarak görmek mümkündür. Bu şüphesiz dünyevi şeylere karşı bir talepsizlik halidir ve sufiler iradi olarak sahip olmamayı ve sahip olmayı talep etmemeyi tercih etmişlerdir. Bu fakirlik, Kur'an-ı Kerim'de bir imtihan vesilesi olarak zikredilen fakirlikten⁸⁹ farklıdır. Sufiler zühd ve takvanın bir sonucu olarak yoksulluğu seçmişlerdir ki sufi kelimesinin kökeni için ileri sürülen görüşlerdeki ortak noktalardan biri de bu fakirlik meselesidir. Yün giymek, kuru ot yemek, mağaralarda yaşamak vs bu fakirliğin sonucudur. Fakir kimselere "ehl-i tecrid" ve "ehl-i terk"⁹⁰ denilmesinin sebebi de işte bu soyutlanma ve terkediştir. Yahya b. Muâz'ın (ö.258/871) şu fakirlik tanımı ise hem maddi hem de manevi anlamda fakirliği ihata etmektedir: “Fakirliğin hakikati, kulun ancak Allah ile zengin olmasıdır. Onun, zâhirî şekli ise, elde maddî hiçbir sebebin (mal ve eşyanın) bulunmamasıdır.”⁹¹ Allah'a muhtaçlık bakımından fakirlik, aynı zamanda tasavvuftaki tevekkül, rıza, sabır, şükür kavramlarıyla da doğru orantılıdır. “Nefsini Allah Teâlâ'nın hükümlerine hiç itirazsız teslim etmek”⁹² olarak da tanımlanan fakirlik, Allah'a muhtaç olduğunu bilmek, rızkı O'ndan beklemek, O'ndan gelen iyi-kötü her şeyden razı olup, kötü olanda sabır, iyi olanda şükür göstermek şeklinde zuhur edebilir. Maddi veya manevi anlamda olsun sufilerin fakirliği tamamıyla kendi tercihleridir. Bir sonraki bölümde ele alacağımız sufilerin açlık konusunda göstermiş oldukları iradenin de kaynağı sufilerin bilinçli bir şekilde fakirliği tercihleridir. Sufiler, nefle mücadele için çoğu zaman dinî hükümlere göre bazen de kendi özel yöntemleriyle hareket etmişlerdir ancak en temelde bunu kendi iradelerini ortaya koyarak başarmaya çalışmışlardır.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, “fakr”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1995, C. 12, s. 133.

⁸⁷ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s.147.

⁸⁸ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s.147.

⁸⁹ Süleyman Uludağ, “fakr”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1995, C. 12, s. 132.

⁹⁰ Süleyman Uludağ, “fakr”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1995, C. 12, s. 133.

⁹¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 515.

⁹² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 516.

2.3.Açlığın Türleri

Sufiler tasavvufun yaygınlaşmaya başladığı ilk dönemden itibaren nefsanî arzulardan arınıp ilahî hakikatlere erişmede bir araç olarak gördükleri açlığı kendileri talep etmiştir. Açlık, sufiler için maddî anlamda bir fakirlikten veya başka sebeplerden kaynaklanan değil tamamıyla iradî bir eylemdir. Sufiler, geliştirdikleri nefis teorileriyle paralel şekilde açlık yöntemleri üzerinde de farklı görüşler ileri sürüp çeşitli formüller geliştirmişlerdir. Bu formülleri üç ana başlık altında toplamamız mümkündür: Yemek miktarını azaltmak, öğünlerin arasını uzatmak ve değersiz şeyler yemek. İlk dönem tasavvufî metinlerinde tavsiye niteliğinde zikredilen bu yöntemler sufilerin uygulamalarından verilen birtakım örneklerle desteklenmiştir. Bunların detayına girmeden evvel, sufilerin iradî olarak açlığı tercih etmesinin sebeplerine bakmak faydalı olacaktır.

Nefs terbiyesinin ilk aşaması, sufinin kendisini zorlaması yani kesbtir.⁹³ Tasavvufun herkes için zorunlu ve bağlayıcı bir yükümlülük teşkil etmemesi ve sadece gönüllülerin intisap edebileceği özel bir alan olması,⁹⁴ sufilerin bu yola girmeyi tercih ettikten sonraki her türlü riyazeti de gönüllülük esasına göre yaptıklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla sufilerin aç kalmaları da tasavvufa girmeyi seçmiş olmaları gibi bir tercihtir. Bu sebeple sufilerin farklı şekillerde uyguladıkları bu aç kalma eylemini “iradî açlık” olarak ifade etmek hatalı olmayacaktır. Mekkî bu iradî açlığın dayanağı olarak Peygamberin bu konudaki tavrını zikretmektedir: “Rivayet edildiğine göre, Resulullah’ın (sav) açlık hali fakirlikten kaynaklanmıyordu. O (sav), yiyecek azığı ve imkanı bulunduğu halde, kendi tercihi ile aç kalıyordu.”⁹⁵ Sufiler de, daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Peygamberin yemek hususundaki sözlerini ve uygulamalarını temel alarak kendilerini açlığa zorlamışlardır. Mekkî sufilerin bu gayesini şu şekilde açıklamaktadır: “Selef-i salihin/önceki salih kimseler bedenlerini hafif tutmak, veya fakirleri kendi nefislerine tercih etmek ya da fakirlerle aynı hâlî yaşamak maksadıyla

⁹³ DİA’da kesb şöyle tanımlanır: “İhtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden terim.” Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “kesb”, DİA, Ankara, TDV Yay., 2002, C. 25, s. 304.

⁹⁴ Ekrem Demirli, “Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, No: 15, 2007, s. 224.

⁹⁵ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 108.

isteyerek az yerlerdi; çünkü fakirler, fakirlikleri sebebiyle kendilerine üstünlük sağlayabilir.”⁹⁶ Yani sufiler açlığı kendileri talep etmiş; fiziksel faydanın dışında açlıktan fakirlik, isar, rıza, tevekkül, sabır, şükür vs. gibi tasavvufta üstün görülen ahlaki değerleri elde etme gayesi gütmüşlerdir. Bu noktada fakirlik kavramını “yoksulluk” manasında değil; tasavvuftaki özel anlamıyla kullandığımızı belirtmekte fayda vardır. Sufiler, yoksulluktan dolayı aç kalmamaktadır; daha ziyade aç kalarak “fakirliğe” yaklaşmak istemişlerdir çünkü fakirlik, nebilerin bir sıfatı olmasından dolayı tasavvufta “yüce bir makam” olarak görülmüştür.⁹⁷ Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi sufiler aynı zamanda kelimenin gerçek anlamıyla da fakirliği tercih etmişlerdir. Çünkü zenginlik, çalışıp para kazanmak, dünyevi işlerle ilgilenmek, masivaya dalıp ahireti unutmak gibi tehditleri içerdiği için sufiler fakirliği övmüş ve tercih etmişlerdir. Bu bakımdan fakirliğin sufiler için maksadları ile aralarına giren her türlü meşguliyetten sıyrılmak olduğunu söyleyebiliriz.

Sufiler, nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesi için gerekli olduğunu düşündükleri riyazetin bir unsuru olan açlığı da yine kendileri talep etmiş, yemek yeme hususunda nefislerini zorlayacak farklı yöntemler denemişlerdir. Hatta kendilerini zorlayacak derecede uzun süreli açlık uygulamalarını tecrübe etmişler ve bu tür açlığa kendilerini nasıl hazırladıklarını detaylı şekillerde açıklamışlardır.

2.3.1. Yemek Miktarını Azaltmak

İleriki bölümlerde örneklerini göreceğimiz üzere sufiler günlerce, haftalarca hatta aylarca aç kalabilecek şekilde kendilerini terbiye etmişlerdir. İlk dönem tasavvuf eserlerindeki örnekler incelendiğinde sufilerin bu uzun süreli açlık uygulamalarını bir anda denemediklerini, bedenlerini açlığa yavaş yavaş alıştırmak için aç kaldıkları süreyi uzattıklarını görebiliriz. Bu konuda Mekkî'nin ayrıntılı tavsiyelerde bulunduğunu görmekteyiz. Mekkî, Selef-i sâlihinden bazılarının, nefisini bitkin düşürecek derecede günlük yiyeceklerini kısıttıklarını söylemiş ve bu yolu tutmak isteyenlere şu tavsiyeyi vermiştir: “her öğünde yiyeceğini bir pidenin yedide birinin çeyreği derecesine düşürecek kadar azaltmak”.⁹⁸ Bu şekilde perhiz yapan

⁹⁶ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 108.

⁹⁷ Bkz. Serrâc, **a.g.e.**, s. 47.; Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 513.

⁹⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 93.

kişinin bir ay içinde tek bir pide yemiş olacağını söyleyen Mekkî, böyle yapan kimsenin sağlığına herhangi bir zarar gelmeyeceğini de eklemiştir.⁹⁹ Burada “nefsini bitkin düşürecek derecede” ifadesi önemlidir; çünkü sufilerin açlıktan gayeleri nefsin arzularını kırıp, nefsin kişi üzerindeki hakimiyetini azaltmaktır. Bu sebeple oruç tutan kimseye dahi Mekkî, oruçla birlikte yiyecek miktarını da azaltmasını tavsiye etmektedir.¹⁰⁰ Kuşeyrî de sufilerin açlığa kendilerini yavaş yavaş alıştırdıklarını söylemiştir ve örnek olarak İbn Sâlim’in şu sözünü aktarmıştır: “Açlığa alışmanın yolu, alıştığı yemek miktarından her gün bir kedinin kulağı kadar azaltmaktır.”¹⁰¹ Sufiler bu yemek miktarını azaltma mevzusuna o kadar önem vermişlerdir ki Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830) şöyle demiştir: “Akşam yemeğimden bir lokma noksan yemem benim için geceyi sonuna kadar (tok karınla) ibadetle geçirmemden daha sevimlidir.”¹⁰² Sufiler yavaş yavaş yemek miktarını azaltarak aslında tokluk hissinin önüne geçmeye çalışmış olabilirler. Tembellik ve rehavet ile özdeşleştirilen tokluk,¹⁰³ nefsi güçlendireceği ve insanların ibadetlere karşı isteksiz davranmasına neden olacağı için¹⁰⁴ tasavvufta çokça eleştirilmiştir. Hatta Mekkî’nin aktardığı şu söz sufilerin tokluk hakkındaki olumsuz düşüncelerini göstermesi bakımından dikkate değerdir: “Allahu Teala katında en çok nefret edilen şey, helal yiyeceklerle de olsa doldurulmuş olan midedir.”¹⁰⁵ O halde sufilerin bu yönteminden çıkaracağımız sonuç şu olabilir: Sufiler açlık hissinin devam etmesi, nefse arzu duyduğu anda istediğinin verilmemesi ve hiçbir zaman tokluk gafletine düşülmemesi için yemek miktarını azaltma yoluna gitmişlerdir.

2.3.2. Öğünlerin Arasını Açmak

Mekkî’nin aç kalma ile ilgili olarak tavsiye ettiği bir diğer yöntem de öğünler arasındaki süreyi uzatmaktır. Bu durumda yenilecek yemek miktarında bir azaltma olmaz ancak öğünlerin arası uzatılır. Mekkî bu uzatma işinin insan bedeninin açlığa dayanabileceği noktaya kadar devam edeceğini ve bu noktanın da farzları yerine

⁹⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 93.

¹⁰⁰ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 96.

¹⁰¹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 314.

¹⁰² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 316.

¹⁰³ Sülemî, **a.g.e.**, s. 41.

¹⁰⁴ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 95.

¹⁰⁵ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 108.

getirebilecek ve akla zarar vermeyecek derece olduğunu belirtir. Mekkî bu yönteme göre kişinin, öğünlerini her gün gecenin yedide biri, onda biri, ondörtte birinden kırkta birine kadar bir süre erteleyebileceğini söyler.¹⁰⁶ Düzenli olarak yemek vakitlerini ertelemek sonunda bazı günlerin tamamen aç geçirilmesine kadar götürecektir ve alışkanlıktan ötürü bu açlık kişiye zor gelmeyecektir. Mekkî ayrıca bu şekilde öğünleri peyder pey ertelemek suretiyle bir yıl dört ay içerisinde kırk günlük açlığa alışılabilceğini de iddia etmiştir.¹⁰⁷ Bu tür bir yöntemin sonunda midenin küçüleceği için yemek miktarı da gittikçe azalacaktır. Yani kişi yemek miktarında herhangi bir azaltmaya gitmeksizin izlediği yöntemle bunu da gerçekleştirmiş olacaktır.¹⁰⁸ Mekkî'nin açlığın sınırıyla ilgili verdiği bir diğer örnekte sınır şöyledir: “Ekmeğin katıkl ve katıksız olması arasında bir ayırım yapmaması”.¹⁰⁹ Gerçek manada aç olan kimse yemek konusunda bir tercihte bulunmadan her şeyi yiyebileceği için sufiler, tercih yapamayacak derecede aç kalmayı sınır olarak belirlemişlerdir. Mekkî, bu sınıra riayet edildiğinde iki yemek vakti arasındaki sürenin üç, beş ve yedi güne kadar çıkacağını söylemiştir.¹¹⁰

2.3.3. Değersiz Şeyler Yemek

Sufilerin açlık konusundaki bu tavırlarının dışında yemek alışkanlıklarıyla ilgili dikkat çeken bir diğer husus da değersiz şeyler yemeleridir. Burada “değersiz” kelimesini açmak gerekirse; insanın kendisinin rağbet etmeyeceği, yüz çevirdiği, çöp diye attığı hatta yiyecek kategorisine girmeyen birçok şeyi bu kapsamda değerlendirebiliriz. Daha önce bahsi geçtiği üzere sufi kelimesinin kökenine dair ileri sürülen görüşlerden bir tanesi, onun bir çöl bitkisi olan *sufâne*¹¹¹ kelimesinden türetildiğine dairdir. Her ne kadar ilk dönem tasavvuf metinlerinde bu görüşe çok sık rastlanmasa da sufilerin yediği şeylere verilen örnekler bir bakıma bu kelimeye işaret etmektedir. Nefse hoş gelmeyen, haz uyandırmayan, rağbet edilmeyecek her türlü yiyeceği bu kategoride ele alabiliriz. Mekkî'nin aktardığı bir hadise göre Peygamber, “açlık, susuzluk ve hüzünleri daha uzun süreli olan” diye tanımladığı muttakiler için

¹⁰⁶ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 93-94.

¹⁰⁷ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 98.

¹⁰⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 94.

¹⁰⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 94.

¹¹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 94-95.

¹¹¹ Ebu'l Alâ Afifi, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, s.35.

“Yedikleri kuruyup çatlamış yiyecekler, giydikleri yamalı elbiselerdir.” demiştir.¹¹² Peygamber, muttakilerin bu davranışlarını övmüş ve “Öldüğün vakit karnının aç ve ciğerlerinin susuz olmasını başarabilirsen, bu sayede yüksek derecelere erişir ve peygamberlerle beraber olursun.”¹¹³ diyerek açlık ve susuzluğu tavsiye etmiştir.

Sufiler de nefslerinin arzularına muhalefet ederek yüksek derecelere erişmek için nasıl ki kıyafetler arasında en değersiz olan yünü seçmişler, yiyecek konusunda da değersiz olanı yemeyi tercih etmişlerdir. Örneğin Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) şöyle demiştir: “Mümin, ceylan yavrusuna benzer; bir avuç değersiz hurma, yine bir avuç kavut/kavrulmuş un ve bir yudum su ona yeterli gelir.”¹¹⁴ Hasan-ı Basrî’nin bu tavsiyesini Ebû Zerr’in şu eleştirisiyle birlikte değerlendirdiğimizde sadece yemek üzerinden bile tasavvufun nasıl bir zühd hareketi olarak yaygınlaştığını anlamamız mümkündür:

“Hurmayı bırakıp yerine arpayı koydunuz. Eskiden elek yoktu, artık elenmiş undan ekmek pişirmeye başladınız. Sofralarınızda iki çeşit yemek bulunduruyorsunuz. Yemeklerinizin çeşitleri de oldukça çoğaldı. Bir çeşit elbiseyle gidip başka bir çeşit ile döner oldunuz. Resûlullah’ın (s.a.v.) saadet asrında yaşayanlar böyle degillerdi.”¹¹⁵

Bu eleştiriden anlaşıldığı üzere, saadet asrından sonraki dönemde Peygamber zamanındaki zühd hayatının yerini zenginlik, çeşitlilik ve seçicilik almıştır. Hasan-ı Basrî’nin müminler için yeterli gördüğü sade ve basit yiyeceklerin yerini, Ebû Zerr’in eleştirdiği daha lezzetli ve özenli yiyecekler almıştır. Her ne kadar bu iki söz birbirinden bağımsız bir şekilde aktarılmış olsa da sufilerin yemek hakkındaki görüşlerini yansıtması bakımından ikisi de dikkate değerdir. Bu eleştirel üslup sufileri, toplumun geri kalanından ayırmış; Peygamber’in unutulmuş zühd yaşantısına dönme arzu, tasavvufun ortaya çıkmasına önayak olmuştur.

Sufilerin yiyecek konusundaki zühdlerinin bir unsuru olan değersiz yiyecekler konusundaki örneklerle bakacak olursak hepsinin ortak özelliğinin, kimsenin rağbet etmeyeceği şeyler olmasıdır. Sehl b. Abdullah (ö. 283/896), bir müddet Arabistan kirazının yapraklarıyla beslendiğini ve üç sene boyunca ince

¹¹²Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 96-97.

¹¹³Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 97.

¹¹⁴Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 102.

¹¹⁵Mekkî, a.g.e., C. IV, s.101.

saman yediğini söylemiştir.¹¹⁶ Muhâsibî de sadece dağlarda, derelerde ve çöllerde olan ılgın yapraklarını ve meyve çekirdeklerini toplayan, kuru yaprakları biriktirip kışlık erzaklarını temin eden kimselerden bahsetmiştir.¹¹⁷ Yine Muhâsibî'nin rivayet ettiği üzere, bir grup, iyice aç kaldıklarında, rüzgarın çöllerden savurup getirdiği kuru yaprakları, otları toplayıp yerken; başka bir grup ise insanların attıkları atıkları, çöpleri toplayıp yemiştir.¹¹⁸ Veysel Karanî'nin (ö. 37/657) de çöp ve benzeri şeyler yediğini söyleyen Muhâsibî, bu şekilde davranan kimselerin şu hadisi referans aldıklarını söylemektedir: “Nice saçı başı dağınık, kapılardan kovulan insan vardır ki, duası makbuldür. Yemin etse Allah onu doğru yola çıkarır.”¹¹⁹

Bu örnekler aşırılık olarak addedilebilecek olsa dahi burada önemli olan mesele, sufilerin dünyevî lezzetlere kıymet vermeyerek onlardan yüz çevirmesidir. Tekrar vurgulamak gerekir ki sufilerin bu davranışları, onların yün giymesi, mağaralarda yaşaması, vatanlarını terketmesi gibi masivadan uzaklaşma çabasıdır. Bu meyanda sufilerin açlığını ve değersiz şeyler yemelerini, Allah ile aralarına giren her türlü nefsanî arzudan ve dünyevî meşguliyetten yüz çevirmek şeklinde yorumlamak mümkündür.

3. AÇLIK VE AÇLIĞIN DERECELENDİRİLMESİ

Sünnî tasavvufun sapkınlıkları ve aşırılıkları dışarıda bırakmaya yönelik eleştirel üslubunu açlık meselesinde de görmek mümkündür. Bu meyanda sufilerin yanlış uygulamaların karşısına daha mutedil bir açlık anlayışı getirmeye çalıştığını görmekteyiz. “Hakiki açlık” olarak ifade edebileceğimiz bu anlayış, her ne kadar yanlış uygulamaları dışarıda bırakmaya çalışsa da aşırılıkları engelleyici bir tavır sergilememiştir. Uzun süreli açlıklar, ancak Kur'an-ı Kerim ve sünnetin dışına çıkıldığında eleştirilmiştir; bunlara aykırı olmadığı sürece övgüyle karşılanmış ve tavsiye edilmiştir. O halde ilk dönem tasavvufta açlık, bir kimsenin Kur'an ve sünnete aykırı hareket etmesine sebebiyet verdiğinde “aşırılık” olarak görülmüştür.

¹¹⁶Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 144.

¹¹⁷Muhâsibî, Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât, s. 61.

¹¹⁸Muhâsibî, Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât, s. 61.

¹¹⁹Muhâsibî, Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât, s. 61.

Aşırılık meselesi ileriki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır ancak burada sufilerin “Hakiki açlığı” konumlandırmak için yaptıkları derecelendirmeye girmeden önce “aşırılıklara” getirdikleri sınırları incelemekte fayda vardır. Bu şekilde sünni tasavvufta dışarıda bırakılan, makbül olan ve övgüyle karşılanan açlık mertebelerini daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyoruz.

3.1.Açlığa İtidal: Akıl ve Beden Sağlığının Muhafazası

Sufilerin yukarıda açıkladığımız şekildeki yeme alışkanlıklarında önemli olan nokta, aklın ve ibadetlerin korunacak¹²⁰ şekilde açlığa bir sınır getirilmiş olmasıdır. İlk dönem tasavvuf metinlerinde aşırılıkların önünü almak için böyle bir sınır konulduğuna ve sufilerin araçtan ziyade gayeye vurgu yapmaya çalıştıklarına dair birçok örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri, Serrâc’ın yemek yemeyi terk etmedeki yanlışları anlattığı bölümde aşırılığa kaçtığını düşündüğü bir grubu “yemeyi terk etmenin âdâbı”na uymadıkları hususunda eleştirmiş olmasıdır. Yemeyi büsbütün terk etmenin manevi bir hâl sanıldığını söyleyen Serrâc, bu konuda müridi ihtiyaç duyduğu sınırdan tutacak bir eğitici şeyhe ihtiyaç bulunduğunu dile getirmektedir.¹²¹ Serrâc bu konuyla ilişkili olarak şu örneği vermektedir:

“Ben bir topluluk gördüm. Nefislerini aza kanâate mahkum etmişler, kuru ot yiyerek, su içmeden yaşamaya çalışıyorlar ve fakat farzları kaçırıyorlardı. Çünkü nefislerine adâletle davranmamışlar ve eskilerden bu yola sülûk etmiş kişilerin âdâbını benimsememişlerdi.”¹²²

Serrâc’ın bu eleştirisi üç farklı açıdan değerlendirilebilir. Öncelikle tasavvufun şeriatla sabit bir ilim olması açısından şeriata riayet etmeyi engelleyecek her husus, sünni tasavvuf anlayışında dışarıda bırakılmıştır. Bu noktada Serrâc’ın “Sûfîlerin diğer ilim erbabından farklı ilk özellikleri, farzları yerine getirdikten ve haramlardan kaçındıktan başka mâlâyânî denilen boş ve anlamsız meşgûliyetleri terk etmek, maksadları ile aralarına giren her türlü alâkadan sıyrılmaktır.”¹²³ şeklindeki ifadesinden de anlaşıldığı üzere öncelikli olan farzları yerine getirip haramdan kaçınmaktır. Yapılan diğer nafîle ibadetler ve nefis terbiyesi uygulamaları ikincil öneme sahiptir ve ilkinin ihlaline sebep olmamalıdır. Açlığı da Serrâc’ın yukarıdaki

¹²⁰ Mekki, a.g.e., C. IV, s. 93.

¹²¹ Serrâc, a.g.e., s. 500.

¹²² Serrâc, a.g.e., s. 501.

¹²³ Serrâc, a.g.e., s. 13.

ifadesine göre tekrar yorumlayacak olursak “yeme meşguliyetini terketmek” veya “maksadı ile arasına girebilecek her türlü nefsanî arzulardan sıyrılmak” şeklinde ifade edebiliriz. Dolayısıyla önceliğin şeriat olduğu tasavvufta bedeni ibadetten engelleyecek veya akla zarar verecek derecede açlık, kabul edilebilir bir durum değildir. İkinci olarak Serrâc’ın “nefislerine adaletle davranmamışlardır” şeklindeki eleştirisi Peygamberin “bedenin senin üzerinde hakkı vardır”¹²⁴ sözü ile irtibatlı bir şekilde okunabilir. Peygamberin bu hadisinden yemek yemek, uyumak ve evlenmek gibi insani vasıfların reddedildiği bir zahitliği tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeptendir ki sünni tasavvufta her ne kadar açlık konusunda “aşırı” addedilebilecek uygulamalar olsa dahi bunların da belirli bir ölçüye göre yapıldığını söylemek mümkündür ki bu ölçü yine şeriattır. Üçüncü ve son olarak Serrâc yukarıdaki ifadesinde tasavvufî yöntemin yine tasavvuf adabıyla yapılması gerektiğini vurgulamıştır; yani bir “eğitici bir şeyh” gözetiminde.

Açlığın sınırı olarak Serrâc’ın kriteri, kişinin herhangi bir şekilde şeriatın dışına çıkmasına sebep olacak açlık halidir. Şeriatı ve aklı korumayı birincil kaide sayan sufiler açlık sınırı hakkında çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Örneğin Mekkî bazı sufilerin görüşüne göre açlığın vakte bağlı ilk sınırının yirmi dört saatlik süreyi yemek yemeden geçirmek son sınırının ise yetmiş iki saat hiçbir şey yemeden geçirmek olduğunu söylemiştir.¹²⁵ Mekkî’nin aktardığı diğer bir görüşe göre açlığın sınırı “ekmek ile diğer yiyecekler arasında bir ayrım yapmaz duruma gelmek”tir. Mekkî bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Açlığın ölçüsü; ekmek ile diğer yiyecekler arasında bir ayrım yapmayıp ne bulursa yemektir. Eğer nefis, ekmekler arasında bir tercih yapıyor, eline geçeni yemiyorsa, o daha tam acıkmamış demektir. Yemeye başladıktan sonra doymanın ilk alameti, has buğdaydan yapılmış ekmeği iştahla yemeye devam etmektir. Eğer ekmeğin yanında bir katık da canı çekiyorsa doyma başlamış demektir. Katıklar arasında da seçim yapıyorsa, artık tam doymuş demektir; çünkü aç olan kimse, ne bulursa yer.”¹²⁶

Yani bu riyazet yöntemini benimsemiş kimseler sadece zaruret halinde yerler ve yiyecek konusunda hazzı dikkate almazlar. Mekkî, aynı zamanda Peygamberin “...insan için belini doğrultacak birkaç lokmacık yeterlidir” hadisini de aktararak

¹²⁴ Hücvirî, a.g.e., s. 406.

¹²⁵ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 94.

¹²⁶ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 100.

“birkaç lokmacık” sözünün lokmaların sayısının azlığına ve lokmaların küçüklüğüne işaret ettiğini belirtmiştir.¹²⁷ Yani peygamberin de açlığa getirdiği sınır “ayakta kalabilecek kadar” yemektir.

Ancak yine de bazı sufiler akli korumak ve daha çok ibadet edebilmek için bedeni güçlendirmek maksadıyla yemek yemeyi hoş karşılamışlardır. Ebû Muhammed Sehl-i Tüsterî’nin “Aklinızı korumaya özen gösterin; onları yağ, et ve güzel yiyeceklerle buluşturun! Çünkü Allahu Teala’nın veli kulları eksik akıllı değildir!”¹²⁸ sözü bu duruma işaret etmektedir. Mekkî de ayda iki defa et ve yağlı yemek yenmesi gerektiğini söyleyip dört defa yemekte de sakınca bulunmadığını çünkü eski zahitlerin de böyle yaptığını söylemektedir.¹²⁹

Sufiler için açlığın bir tercih olduğunu belirtmiştik. Hücvirî de “Çaresiz aç kalan, hakikatte aç değildir. Çünkü yemeye talip olan (manen ve zihnen) yemekle olur.”¹³⁰ demiştir. Yani açlıkta esas olan talepsizliktir. Bu sebeptendir ki sufiler başka saikten kaynaklanan açlık ile kendilerinin nefis terbiye yöntemi olarak benimsedikleri açlığın farkını belirtmeye çalışmışlardır. Ayrıca sufiler açlık konusunda riyaaya düşmemeleri hususunda uyarılmış; böyle durumlara düşen sufiler açık bir şekilde kınanmıştır. Mekkî riya tehlikesini görmüş ve bu konuda şöyle demiştir: “İnsanların kendisine gıpta ve övgüyle bakması nefse, arzulayıp da insanların rızası için terk ettiği o yiyecekten çok daha fazla haz verir.”¹³¹ Dolayısıyla sufilerin özellikle riya ve cimrilik gibi kötü hasletlerden kaynaklanan açlığı tasavvufi yöntemin dışarısında bırakmak istediklerini söyleyebiliriz. Serrâc’ın aktardığı bir hâdise bu duruma örnek teşkil etmektedir:

“Sufilerden biri, bir şeyhin yanına girmiş. Kendisine yemek çıkarılmış. O da çıkarılan yemeği yemiş. “Ne kadar zamandan beri bir şey yemedin?” diye sorulduğunda: “Beş günden beri” demiş. “O zaman senin açlığın fakirlik/dervişlik açlığı değil, cimrilik açlığı. Üzerinde elbise var, sen hâlâ aç geziyorsun? demişler.”¹³²

¹²⁷ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 110.

¹²⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 125.

¹²⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 125.

¹³⁰ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 387.

¹³¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s.136.

¹³² Serrâc, **a.g.e.**, s. 232.

Bu örnekte görüleceği üzere fakirlik/dervişlik açlığı cimrilik açlığından ayrıştırılmıştır. Sufiler dervişliği bir bütün olarak görmüşler ve fakirliği giyim kuşam, yemek, barınma vs gibi hayatın her alanında istilzam etmişlerdir. Bu noktada sufilerin açlığını sadece “yemek yememek” olarak görmek hatalı olur. Daha önce de belirttiğimiz gibi sufilerin açlıktaki temel gayeleri nefislerini terbiye ve ahlaklanmadır. Bu nedenle tasavvufta “hakiki açlık” ile diğer tür açlığı ayrıştırmak amacıyla açlığın sınıflandırıldığını görmekteyiz. İleride göreceğimiz üzere sufiler açlıktan bahsederken sıddıkların açlığı, ariflerin açlığı, müminlerin açlığı gibi sınıflandırma yapmışlardır. Bu sınıflandırma “hakiki açlığı”, içerisinde kibir, riya, cimrilik gibi hasletler barındıran açlıktan ayrıştırmamanın yanında tasavvuftaki bir başka meseleye daha ışık tutmaktadır: sufiler arasındaki hiyerarşik yapı.

3.2.Açlığın Mertebeleri: İradi Riyazetin Nihayete Ermesi

İlk dönem tasavvuf eserlerindeki örneklere bakıldığında açlık süresinin uzunluğu ile sufinin mertebesi arasında bir ilişki bulunduğu görülecektir. Örneğin Sehl b. Abdullah günde bir defa yemeyi “sıddıkların”, günde iki defa yemeyi “müminlerin” yemesi olarak tanımlamış; günde üç defa yemek yiyen kişiyi de hayvanlara benzetmiştir.¹³³Başka bir rivayetinde Sehl “Öğünden öğüne yemek müminler için, ayakta duracak kadar yemek salihler için ve zaruret miktarı yemek de sıddıklar içindir”¹³⁴ diyerek açlığı farklı bir şekilde derecelendirmiştir. Mekkî de öğünleri erteleyek bir yıl dört ay içinde kırk günlük açlığa alışılabileceğini belirttikten sonra bunun “mukarrebûnun ve sıddıklardan bazı ebdallerin uyguladıkları yol” olduğunu belirtmiştir.¹³⁵ Ebû Osman-ı Mağribî’nin (ö. 373/983) “Rabbâni olanlar kırk gün bir şey yemezler. Samedâni olanlar da seksen gün yemezler.”¹³⁶ sözü de kişinin seyrü sülukundaki mertebesi arttıkça açlık süresinin de arttığına işaret etmektedir.

Sufilerin bu ifadelerini göz önünde bulundurarak şu yargıya varmamız mümkündür: sufilerin seyrü süluklarındaki mertebeleri ile açlıkları arasında bir ilişki

¹³³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 316.

¹³⁴ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 103.

¹³⁵ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 98.

¹³⁶ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 316.

bulunmaktadır. Bir ahlaklanma süreci olan tasavvufta kişinin tekamülü ile riyazet uygulaması arasında bir ilişki bulunması tabiidir. O halde tasavvuftaki avam-havâss-havassü'l havâss veya mübtedi-mutavassıt-müntehi¹³⁷ şeklindeki sufilerin tasavvufi yolculuğundaki tecrübesine işaret eden kavramların izini sürerek sufilerin seyrü sülukları ve bu süreçte yemek konusundaki tavırlarını belirli bir tasnifle ele almamız mümkün müdür? Diğer bir ifade ile sufilerin açlık örnekleri üzerinden giderek açlığın başı, ortası ve sonu gibi bir ayrım yapabilir miyiz?

Tasavvufta doğrudan açlığın mertebelerinden söz edilmez ancak sufilerin açlık hakkındaki sözlerinden biz, açlığı tasnif edebileceğimizi düşünüyoruz. Pek çok kimsenin aç kaldığını ve bu kimselerin farklı sebepleri bulunduğunu söyleyen Ebû Said el-Harrâz'ın açlık tasnifi bize bu konuda yol göstermektedir. El-Harrâz şöyle demiştir: “Kimisi, yemek için tam manasıyla temiz ve helal şeyler bulamadığından; takvası sebebiyle aç kalır. Kimisi yemek için temiz ve helal şeyler bulur; fakat kıyamet günü hesaba çekilmeden ve hesabının uzamasından korktuğu için zühdü sebebiyle yemez, aç kalır.”¹³⁸ Harrâz'ın ifadesinden iki türlü açlık olduğunu bunların takvadan ve zühdden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Takva, sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak”¹³⁹ anlamına gelirken; zühd “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek”¹⁴⁰ anlamına gelmektedir. Bu kavramların ilk anlamlarını göz önünde bulundurarak şu sonuca varmamız mümkündür: Takvalı kimseler helal yiyecek bulamama korkusuyla aç kalırken, zahidler helal yiyecek bulsa dahi zühdlerinin bir gereği olarak ona rağbet etmeyerek aç kalmayı seçerler. Harrâz'ın bu ifadesinden bir derecelendirme yapmanın mümkün olduğunu görmekteyiz. Ancak Harrâz'ın bu derecelendirmesinin bizim için sadece bir örnek olduğunu, yapacağımız tasnifin bir parçası olmadığını belirtmek gerekir.

Bir görüşe göre; sufiler, herhangi bir mutasavvıfın sahip olduğu bilgileri ya da dile getirdiği görüşleri, mübtedi, mutavassıt ve müntehi şeklindeki tasnifte nerede

¹³⁷ Hacı Bayram Başer, “Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)”, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, 2015, s. 139.

¹³⁸ Mekî, **a.g.e.**, C. IV, s. 119-120.

¹³⁹ Süleyman Uludağ, “takva”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2010, C. 39, s. 484.

¹⁴⁰ Semih Ceyhan, “Zühd”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2013, C. 44, s. 530.

yer aldığına bakarak izah etmişlerdir.¹⁴¹ Biz de herhangi bir sufînin açlık hakkındaki uygulama ve sözlerinin, sufînin bu tasnifte nerede yer aldığını yansıttığı görüşündeyiz. Bu tasnife ilk olarak “mübtedilerin açlığı” şeklinde tanımlayabileceğimiz merteye ile başlayabiliriz.

Bu tür açlığa örnek olması bakımından Kuşeyrî’nin aktardığı şu hadise önem arz etmektedir: Bir yemek davetinde dervişlerden birisi “açlık ve ihtiyacından dolayı” şeyhten önce yemeğe elini uzatıyor başka bir mürid de onun şeyhten önce yemeğe elini uzatarak ortaya koyduğu kötü edebini hoş görmeyip o dervişin önüne yemek koyuyor ve bunun üzerine o mürid kötü edebini anlayarak nefisine bir ceza olarak on beş gün hiçbir şey yememeye karar veriyor. Bu olayı aktaran Rüstem-i Şîrazi “Gerçekten derviş bu olaydan önce ciddi bir ihtiyaç içindeydi”¹⁴² şeklinde bir yorumda bulunmuştur. Burada müridin elini yemeğe uzatması onun irade konusunda zayıf olduğunu ve yeterince olgunlaşmadığını göstermektedir. Açlığın nefis terbiyesi için olduğu göz önünde bulundurulduğunda o kimsenin nefis terbiyesi konusunda hala “ihtiyaç içinde” olduğu söylenebilir.

Ebû Rûzbârî “Bir sûfî, beş gün bir şey yemeyip sonra ben açım derse, onu çarşıya gönderin ve çalışıp kazanmasını emredin.”¹⁴³ sözü de mübtedilerin haline örnek olarak gösterilebilir. Rûzbârî’nin eleştirdiği kimsenin hem aç kalmaya tahammül etmemesi hem de bunu şikayet şeklinde dillendirmesi o kimsenin nefis terbiyesinde eksikleri olduğunu göstermektedir. Çünkü sufîlere göre sıkıntılara sabretmek gerekir ve sabrın bir manası da “şikayeti terk etmektir”¹⁴⁴.

Tasavvuf yoluna yeni girmiş sufîlerin açlık konusundaki tecrübesizlikleri onları “mübtedî” olarak tasnif etme imkanı sağlamaktadır ancak “mutavasitların” tasnifini yapmak biraz güçtür. Bunun ilk sebebi, bu üçlü tasnifin kesin çizgilerle birbirinden ayrılmamasıdır. Diğer bir sebep de başlangıç halinde olanlar ile nihayete ermiş olanların bariz özelliklerini barındırmayan kimseleri bu mertebeye değerlendirebileceğimiz için sufîlerin açlık uygulamalarının çoğunu bu kapsamda

¹⁴¹ Hacı Bayram Başer, “Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)”, 2015, s. 139.

¹⁴² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 317.

¹⁴³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 317.

¹⁴⁴ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 379.

değerlendirme gerekliliğidir. Dolayısıyla bu geniş bir kitleyi kapsar ki hepsine burada yer vermek mümkün değildir. Bu sebeple burada sadece yukarıda bahsettiğimiz, Harrâz'ın zühdden kaynaklanan açlık diye tarif ettiği açlığı değerlendireceğiz.

Bazı sufilerin helal yiyecek bulsa dahi zühdden dolayı bunları yemediğini söylemiştik. Sufilerin böyle davranmalarının bir sebebi hayadır. Harrâz bu durumu şöyle açıklamıştır: “Bu kişi, Allahu Teala'nın sürekli olarak kendisini müşahade etmekte olduğunu bilir, bu yüzden başkalarında bulunmayan bir haya duygusuna sahiptir. Şunu kesin olarak bilir ki; kendisi lokmaları çiğnerken, yerken ve içerken hep Rabbinin huzurundadır. Ayrıca bilir ki bu yedikleri kendisinin hep tuvalete gitmesine sebep olmaktadır; bundan utandığı için aç kalmayı tercih edenlerdendir.” Mekki'nin zahidlerin halleri bölümünde aktardığı, Peygamberin süt ve bal karışımı bir içecek ikram edildiğinde onu içmeyerek “Ben bunu haram kılıyor değilim. Fakat Allahu Teala'ya karşı tevazuundan dolayı içmiyorum”¹⁴⁵ hadisi de zühdden kaynaklanan açlığa örnek olarak verilebilir. Bu bakımdan mutavassıtların genel olarak nefslerine hoş gelecek şeylerden imtina ettiklerini söyleyebiliriz. Patlıcan yemeyi terk eden Bısr Hafî'nin (ö. 227/842) “Patlıcan sevgisi safi bir hale gelmeden yiyemem”¹⁴⁶ veya Seriy es-Sakatî'nin “Nefsim otuz senedir deve etini pekmeze bandırıp yemek istiyor; fakat ben nefsimin bu isteğine engel oluyorum.” demesi helallere rağbet etmeyerek nefsi köreltmeye çalışma örnekleri olarak zikredilebilir.

Açlığın son mertebesine gelecek olursak burada tasavvuftaki seyrü sülûk sürecinin benzeri bir durum söz konusudur. Sufiler nefs terbiyesinin nihayetini anlatmak için fena kavramını kullanmışlardır. Daha önce nefs meselesinde bahsettiğimiz üzere, sufiler nefslерinden fâni Allah ile bâki oldukları bir hâl tecrübesinden bahsetmişlerdir. Nefslерinin arzularına muhalefet ederek onu terbiye etmeye çalışan sufiler, bu sürecin sonunda nefsin sıfatlarının öldüğünü ve nefsin artık kişi üzerinde bir hakimiyet kuramayacağını söylemişlerdir. Nefs terbiyesinin gayesi, nefsin arzu ve hevasından kurtulmak olduğuna göre kişi bunu başardığında nefs terbiyesi nihayete mi erecektir? Sufilerin açlık hakkındaki birtakım sözleri, bu

¹⁴⁵Mekki, a.g.e., C. II, s. 470.

¹⁴⁶Kuşeyrî, a.g.e., s. 318.

önermenin doğru olduğunu göstermektedir. Yani nefis, açlık ile terbiye edildikten sonra kişi yiyecek ve içecek arzusundan fâni olacağı için artık kişinin aç kalmasına gerek kalmayacaktır. Diğer bir ifade ile açlığın nihayeti, açlığa girişmeden önceki hale dönmek olacaktır. Nefs, zapturapt altına alındıktan sonra artık kişi ile maneviyatı arasında bir perde olma özelliğini yitirir ve bu durumda sufi herhangi bir sınırlama olmadan yemek yiyebilir. Yani hazzı terk ile başlayan süreç hazzın fenası ile son bulur ve bu durumda kişi yemek hususunda riyazet yapmasına gerek duymayacak hale gelir. İlk dönem tasavvuf eserlerindeki örnekler incelendiğinde bu durumun iki tezahürü olduğu görülecektir: bunlardan birincisi belirttiğimiz gibi arzuların artık bir perde olmamasından kaynaklanan yeme konusunda serbestlik, ikincisi ise iradenin ortadan kalkması sonucu yeme fiili için “Allah yediyor” şeklinde kendini gösteren bir fena hali.

Sehl b. Abdullah ile ilgili anlatılan bir hikayede Sehl’e manevi terbiye yoluna girişinin ilk günleri sorulduğunda “Her sene iki dânika hurma ve dört dânika yağ alır, sonra bunları karıştırıp üç yüz altmış tane yuvarlak parçaya ayırır, her parçayla bir akşam iftar ederdim” şeklinde riyazet yöntemini açıklamıştır. Kendisine “Şu anda nasıl yapıyorsun?” diye sorulduğunda ise “Bir sınırlama olmadan serbestçe yiyorum.” demiştir.¹⁴⁷ Yani riyazeti nihayete ermiş ve artık yemek onun manevi halini etkilemeyecek hale gelmiştir. Serrâc’ın aktardığına göre Sehl hakkında İbn Sâlim şöyle demiştir: “Sehl yemeyi terketmemişti. Aksine yemek onu terk etmişti. Çünkü kalbine doğan vâridât, kendisini yemek yeme düşüncesinden alıkoyuyordu.”¹⁴⁸ İbn Sâlim’in bu ifadesini, sufilerin nefis hakkındaki görüşleriyle birlikte değerlendirdiğimizde Sehl’in nefsinden fâni olduğu sonucuna varmamız mümkündür. Kuşeyrî, bu fena halini şöyle izah etmiştir: “Kulun, nefsinden ve halktan fâni olması, nefesine ve halka ait his ve duygulardan kurtulmasıdır.”¹⁴⁹ Bu meyanda Sehl’in yemek yemeyi terketmesini, yemek yemeye ait his ve duygulardan kurtulmuş olmasıyla ilişkilendirebiliriz.

Mekkî’nin aktardığı bir diğer örneğe bakacak olursak, ikram edilen lezzetli yemekleri yiyen Marûf-ı Kerhî’ye “Kardeşin Bişr bu tür yemekleri yemiyor”

¹⁴⁷Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 144.

¹⁴⁸Serrâc, a.g.e., s. 232.

¹⁴⁹Kuşeyrî, a.g.e., s. 201.

dediklerinde kendisi şöyle karşılık vermiştir: “Kardeşim Bîşr verâdan kaynaklanan kabz (sıkıntı, darlık) hâli üzeredir; ben ise marifetten kaynaklanan bast hâli (rahatlık, bolluk) hâli üzereyim. Ben Mevla’nın yurdunda bir misafirim; bana bir şeyler yedirdiği zaman yerim! Aç bıraktığı zaman da sabrederim. Benim itiraz etme ve seçme hakkım yoktur.” demiştir.¹⁵⁰ Bu örnekte de görüleceği gibi iradenin ortadan kalkması durumunda kişi herhangi bir sınırlama olmaksızın Allah yedirirse yiyor, yedirmese açlığı devam ediyor.

Sühreverdî(ö. 632/ 1234) de Şeyh Ebü’s-Suûd’un bir günde defalarca yemek yediğini gördüğünü; onun önüne getirilen yemeği yemeyi Allah’ın takdir ve tecellisine uymak olarak değerlendirdiğini belirtmiştir. Sühreverdî onun geçmiş haline de değinmiş ve şöyle demiştir:

“Çünkü o, yeme, giyim ve bütün tasarruflarında kendi (irade ve) tercihini terkederek, Allah ile beraber olma ve her işinde Cenâb-ı Hakk’ın fiiline uyma halinde idi. Onun bu işte (ve manevi terbiyede) öyle bir başlangıç hali vardır ki doğrusu, benzeri çok az bulunur. Öyle ki günlerce hiçbir şey yemeden durduğu ve halini hiçbir kimsenin bilmediği, kendisine rızkını sevketmesi için Cenâb-ı Hakk’ın tecellisini beklediği, bu halin de uzun süre kimsenin farketmediği nakledilmiştir.”¹⁵¹

Sehl gibi, Şeyh Ebü’s-Suûd da uzun süre nefsinin açlıkla terbiye etmeye çalışmıştır ve yine onun gibi bir noktadan sonra iradi olarak aç kalmak için kendisini zorlamamıştır. İradenin fâni olması şeklinde de ifade edebileceğimiz bu durumda sufiler, tam bir edilgenlik içerisinde Allah’ın iradesine teslim olmuşlardır. Diğer bir ifade ile sufiler, kendi iradelerinden fâni, Allah’ın iradesi ile bâki hâle gelmişlerdir.

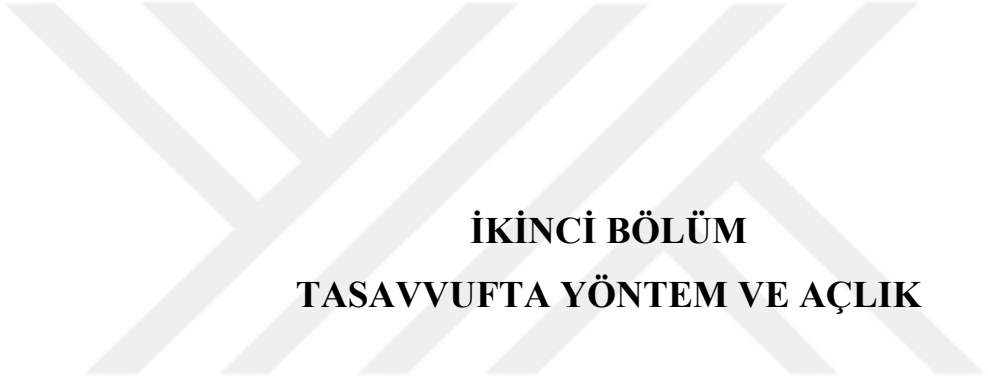
Sufilerin kendi iradeleriyle aç kalmayı tercih ederek başladıkları nefis terbiyesi yöntemi iradelerini kaybetmeleri ile nihayete ermektedir. Bu açlık seyrinde sufiler aşamalı bir şekilde kendilerini açlığa alıştırarak aylarca yemek yemeden durabilecek bir hale gelebilmişlerdir. Her ne kadar aylarca aç kalma hâli aşırılık olarak görülebilecek olsa dahi sufilerin bu konudaki kıstasları oldukça makul görülmektedir. Yani herhangi bir şekilde akla ve bedene zarar verecek derecede aç kalmak tasavvufta hoş karşılanmamış; sufiler, açlığın sadece maksada götüren bir araç olduğuna vurgu yaparak maksattan uzaklaştıracak her türlü eylemi tasavvufun

¹⁵⁰ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 144.

¹⁵¹ Sühreverdî, **Gerçek Tasavvuf: Avârifü’l-Maârif**, Çev. Dilaver Selvi, 10. Bs., İstanbul, Semerkand Yayınevi, 2014, s. 422.

dışında tutmaya çalışmışlardır. Bu şekilde “hakiki açlığın” sınırları belirlenmiştir. Maksada ulaşıldığında ise genel olarak tasavvuftaki fena halinin bir benzeri, açlıkta da ortaya çıkmıştır; yani hazzın fenası. Böylece sufî, seyrü sülukunda başladığı noktaya dönmüş ve kendi iradesi yerine Allah’ın iradesine teslim olmasından dolayı yemek konusunda tasarruf edemez hale gelmiştir. Sufilerin görüşüne göre bu hâl içerisinde yemek yemesi de aç kalması da Allah’ın fiilidir ve riyazet, artık iradi olarak uygulanabilecek bir yöntem olmaktan çıkmıştır.





İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFTA YÖNTEM VE AÇLIK

1. TASAVVUF EHLİNE GÖRE AÇLIĞIN KUR’AN-I KERİM VE SÜNNETTEN DELİLLERİ

Açlık her ne kadar tasavvufun özel bir yöntemi olarak zikredilse de kaynağını naslardan alması bakımından dinî bir ibadet olarak da telakki edilebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi sufilerin açlık için belirlediği sınır da yine naslara dayanmaktadır. Tasavvufun “şerh dönemi” diye isimlendirebileceğimiz, tasavvufu bir ilim olarak ele alan eserlerin yazıldığı IV. ve V. Yüzyılda yazılan eserlerin ortak özelliği tasavvufa dair meselelerin Kur’an ve sünnet ekseninde açıklanmış olmasıdır ki açlığın, Kur’an ve sünnetten delilleri meselesinde yine referans kaynaklarımız bu eserler olacaktır.

Bir görüşe göre “Tasavvufun kaynağı Kur’an ve Sünnettir” diyen kimseler, onun temelde Kur’an ve sünnete dayandığı gibi teferruat ve hedefte de onlarla aynı çizgide olduğunu söylemektedir. Buna göre bazıları teferruatta nasları zorlar gibi bir tavır içinde görünse de tasavvuf genel hatlarıyla Kur’an ve Sünnet çizgisinde gitmektedir.¹⁵²Cüneyd Bağdadi’nin “Bizim yolumuz, Kitap ve sünnetle belirlenmiş esaslar üzerine kurulmuştur”¹⁵³ şeklindeki ifadesi bu görüşü desteklemekle birlikte tasavvufun meşruiyeti hakkında bize çok önemli bilgiler vermektedir. Kur’an-ı Kerim ve Sünnete aykırı olan her türlü görüş ve uygulama tasavvufun dışarısında kalmaktadır. Serrâc’ın, zahir ve batın amellerinden her birinin sıhhatini kanıtlayan Kur’an ve sünnetten delilleri vardır sözü¹⁵⁴sözünü de bu kapsamda değerlendirmemiz gerekir. Bu ifade tasavvufa dair iki iddiayı barındırmaktadır: Bunlardan ilki tasavvufun yaygınlaşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren o zamana kadar teşekkülünü tamamlamış diğer din bilimleri arasındaki meşruiyetini kanıtlamak diğeri ise tasavvuf adı altında ortaya çıkan ve özellikle diğer din bilimlerinin tasavvufu yok saymayasına neden olan bazı batıl inanç ve uygulamaları dışarıda bırakmaktır. Bir din bilimi olma yolunda tasavvuf, “sonradan çıkmış bir ilim” olma iddiası şeklinde karşısına çıkan ilk engeli, tasavvufun tamamıyla Kur’an ve sünnete dayalı bir ilim olduğunu ispatlamaya çabalayarak aşmaya çalışmıştır. Bu sebeptendir ki diğer din bilimlerinin kemikleşmiş otoritesinin yanında kendi içerisinde de batıl

¹⁵²Dilaver Selvi, **Kur’an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı**, İstanbul, Şule Yayınları, 1997, s. 27.

¹⁵³ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 113.

¹⁵⁴Serrâc, **a.g.e.**, s. 23.

gruplarla mücadele veren tasavvuf ilmi, mevzu ve mesailde ayrıldığı diğer din bilimlerinin yöntemi olan “istinbat”ı yöntem olarak benimsemiştir.¹⁵⁵ İlk dönem tasavvuf eserlerinde müelliflerin ele aldıkları her konu ile ilgili ayet ve hadislerden delil getirmeleri bu çabanın bir göstergesidir. Açlık söz konusu olduğunda da sufiler Kur’an ve hadislerle sık sık atıfta bulunmuş ve konu ile ilgili ayet ve hadisleri tevil ederek bir “açlık ilkesi” geliştirmişlerdir. Bu şekilde açlık sadece münferit bir riyazet yöntemi olmaktan çıkarak, naslardan çıkarılmış, Peygamberce tavsiye edilmiş bir yöntem ve dolayısıyla dini bir mesele haline gelmiştir. Her ne kadar sufilerin bazı aşırı açlık uygulamaları “nasları zorlar gibi bir tavır” şeklinde görünse de ileride açıklayacağımız üzere sufiler yine açlıklarını sınırlandırmaya çalışarak Kur’an ve sünnet çizgisinden çıkmamaya çalışmışlardır.

Öncelikle sufilerin açlık meselesini oruçtan farklı olarak yorumladıkları belirtmek gerekmektedir. Bunun sebebi ise sufilerin bir riyazet yöntemi olarak açlığın, belirli bir vakitle sınırlandırılmamış olması, değersiz şeyler yeme veya asgari ölçüde yeme gibi şekil açısından oruçtan farklı olmasıdır. Bu sebeple ilk dönem tasavvuf eserlerinde orucun tamamıyla Kur’an-ı Kerim ve sünnete dayalı bir şekilde açıklanırken açlığın, genellikle sufilerin uygulama ve sözleriyle açıklandığı görülecektir. Yine de yukarıda belirttiğimiz kaygılardan ötürü ilk dönem tasavvuf müellifleri bu uygulamayı da Kur’an-ı Kerim ve hadislerden delillendirme çabası içerisinde olmuşlardır. Ancak sufiler, açlık uygulamaları için hadislerle çokça referansta bulunabilmiş olsalar da Kur’an’dan delil getirme konusunda yetersiz kaldıkları söylenebilir. İlk dönem tasavvuf eserleri incelendiğinde açlık ve yemek adabları bahislerinde nadiren ayete yer verildiği görülecektir. Yine de açlıkla doğrudan ilgili olmayan bazı ayetleri açlık bahsinde yorumlayarak konuyla ilişkilendirmeye çalışmaları tasavvufun istinbat yöntemini benimseme çabasının bir göstergesidir.

1.1.Açlığın Meşruiyeti: Kur’an-ı Kerim’de Açlık

Öncelikle sufilerin açlık bahsinde ele aldıkları ayetlere ve bunları nasıl yorumladıklarına baktığımızda sufilerin bu ayetlerden yola çıkarak bazı ahlaki

¹⁵⁵Serrâc, a.g.e., s. 23.

değerler ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Örneğin Kuşeyrî açlık bahsini ele aldığı bölümde iki ayet zikretmiştir. Bunlardan ilki “*Muhakkak sizleri biraz korku ve biraz açlık ile imtihan edeceğiz... Sabredenleri müjdele!*” (Bakara, 2/155) Diğer ayet ise “*Onlar kendileri ihtiyaç içinde olsalar bile, başkalarını kendilerine tercih ederler.*” (Haşr, 59/9)¹⁵⁶ Bu ayetleri açlık ile ilişkilendirerek Kuşeyrî iki ahlaki kavramı önplana çıkarmıştır: sabır ve isar. İlk ayette geçen “imtihan vesilesi olarak açlık”, tasavvufta bir makam olarak tasavvur edilen sabra götüren bir ilke haline gelmektedir. Sufilerin sabrı “şikayeti terk etmek” olarak tanımlamış olduğunu¹⁵⁷ göz önünde bulundurduğumuzda, açlığın; rıza, kanaat, tevekkül, şükür gibi diğer ahlaki değerleri müteselsilen beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Kuşeyrî’nin yer verdiği diğer ayet ise, “başkasını kendine tercih” anlamına gelen *isar* kavramına vurgu yapmaktadır. Peygamber’in şişman bir kişiye söylediği “Bu karnındaki yiyecekler başka bir yerde olsaydı senin için daha hayırlı olurdu” şeklindeki hadisine yer veren Mekkî, Peygamberin burada “Karnında bulunan yemekleri yemeyip de kardeşlerine vermeyi tercih etseydin daha hayırlı olurdu” demek istediğini söylemiştir.¹⁵⁸ Dolayısıyla isar da açlığın insana kazandırdığı bir değer olmaktadır. Bu itibarla açlık, bütün temel değerlerin zeminini teşkil eder ve kişinin ahlaklanmasına vesile olan genel bir ilke haline gelir.

Açlıkla ilgili bir diğer ayet *Keşfu’l Mahcûb*’ta zikredilmiştir. Hücvirî, “*Kafirler, faydalanırlar; hayvan gibi yerler, sonra da varacakları yer Cehennemin ateşidir.*” (Muhammed, 47/12) ayetine yer vererek¹⁵⁹ çok yemenin nefsanî arzulara boyun eğme konusunda herhangi bir özkontrolle sahip olmayan hayvanlar ve ahireti unutup dünyevi hazlarının peşine düşen kafirlere ait bir özellik olduğuna işaret etmiştir. Hücvirî yemek konusunda olması gerekenin ise “bu hususta mübalağa etmemek, ileri gitmemek ve gece-gündüz kendini, o bir lokmanın düşüncesiyle meşgul etmemek” olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁰ Ayrıca aynı bahiste Hücvirî, “*Şüphe yok ki, Allah, adaleti ve ihsanı emreder.*” (Nahl, 16/90) ayeti hakkındaki Sehl b. Abdullah’ın açıklamasına yer vermiştir. Sehl şöyle demiştir: “Ayetteki adl (adalet),

¹⁵⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 314.

¹⁵⁷ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 379.

¹⁵⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 104.

¹⁵⁹ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 409.

¹⁶⁰ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 409.

bir lokmayı arkadaşınla eşit olarak bölüşme; ihsan ise, bu lokma hususunda onu kendine tercih etmendir.”¹⁶¹ Burada işari yorumun¹⁶² önemli bir örneğini görmekteyiz. Bir tarife göre; “sufilerin tasavvufi yöntemlerle elde ettikleri bilgilerin bağlayıcı olmayan öznel yorumları”¹⁶³ olan işari yorumun, burada örneğini gördüğümüz gibi ayetin ikincil anlamının ortaya çıkarılıp buradan bir değer üretme gayesi taşıdığı göze çarpmaktadır. Ayetin zahiri manasına aykırı olmayacak şekilde yapılan bu tefsirlerin, tasavvufun ahlaklanma ilkesini delillendirmeye yönelik “ikincil ahlaki yorumlar” oluşturduğunu söylemek mümkündür. Hücvirî’nin zikrettiği ayetin işari tefsirinde de adalet ve ihsan gibi ahlaki değerler mana bakımından zenginleştirilerek isar ve paylaşmak gibi diğer ahlaki anlamlar kazanmıştır.

Mekkî, *Kûtu’l Kulûb*’ta Peygamberin “Ey Aişe! İsraftan uzak dur! Her gün iki defa yemek yemek israf sayılır” hadisini “*O kullar harcadıkları zaman ne israf ne de cimrilik ederler; ikisinin arasında orta bir yol tutarlar*” (Furkan, 25/67) ayeti ile açıklayarak açlık ile ilişkilendirmiştir. Mekkî şöyle demiştir: “Bu ayet-i kerime ile sanki, bir gün içinde iki defa yemek israf, iki günde bir defa yemek cimrilik ve her günde bir defa yemek de ikisinin arasında dengeli bir yol sayılmaktadır.”¹⁶⁴ Mekkî, yemek ile ilgili bir hadisi, ayet ile yorumlayarak buradan yemek yeme hususunda bir ölçü çıkarmıştır; bu, israf ile cimrilik arasında bir orta yoldur. Sufilerin yemek yeme konusundaki tutumlarına baktığımızda özellikle ilk dönemlerde israf konusunda vurgu yapmaya değer bir husus olmadığını görebiliriz çünkü sufiler açlık konusunda aşırılıklara kaçmışlardır. O halde Mekkî’nin bu yorumundan yemek yemeye değil açlığa bir ölçü getirmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

¹⁶¹ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 410.

¹⁶² “Hadis, fıkıh ve kelam alimlerinin dil kurallarına, ayet ve hadislerle diğer rivayetlere, akıl ve duyu verilerine dayanarak ortaya koydukları tefsirlerin yanında zahidlerle mutasavvıflar da kendilerine has bir bilgi aracı olarak kabul ettikleri ilham ve manevî tecrübelerine göre Kur’an’ı yorumlamaya çalışmışlardır. Bu yorumlar, I ve II. (VII. ve VIII.) yüzyıllarda nisbeten dış anlamından farklı şekilde açıklanmaya elverişli az sayıdaki ayetlerle sınırlı tefsir tarzında iken daha sonra bu sınır genişletildi, böylece önemli miktarda ayetlerin tasavvufi yorumlarını içeren tefsirler ortaya çıkmaya başladı.”Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “işari tefsir”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2001, C. 23, s. 424-428

¹⁶³ Ekrem Demirli, **Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri**, İstanbul, Sufi Kitap, 2015, s. 255.

¹⁶⁴ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 107.

1.2.Açlığın Meşruiyeti: Sünnette Açlık

Sufiler, açlığı hem bir yöntem hem de ahlaki bir ilke olarak konumlandırma hususunda peygamberin söz ve uygulamalarından oldukça faydalanmışlardır.¹⁶⁵ Daha önce zikrettiğimiz sufilerin açlık ile ilgili tutumları olan az yeme, yemek vakitlerinin arasını uzatma ve değersiz şeyler yeme hususlarında sufiler, bu yöntemlerini destekleyen sünnetten deliller getirmişlerdir. Örneğin Mekkî'nin aktardığı, Peygamberin “Mümin bir mide ile yer, münafık ise yedi mide ile yer”¹⁶⁶ hadisi az yemeye, “Resulullah (sav) iftarı (bazen) sahura kadar uzatırdı”¹⁶⁷ hadisi yemek vakitlerinin arasını uzatmaya, Sühreverdî'nin yer verdiği “Resullullah dünyadan ayrılınca kadar üç gün arka arkaya buğday ekmeği ile karnını doyurmadı”¹⁶⁸ hadisi değersiz şeyler yemeye işaret etmektedir diyebiliriz.

Sufi müellifler, Peygamberin fiilen aç kaldığına ve açlığı övüp tavsiye ettiğine dair hadislerle sık sık atıf yapmışlardır. Örneğin Hücvirî'nin zikrettiği şu hadiste Peygamber açıkça açlığı övmektedir: “Aç bir karın, yetmiş gafil abidden Allah için daha sevimlidir.”¹⁶⁹ Bu noktada Hücvirî açlığın şerefine büyük olduğunu söylemiş ve bütün millet ve din mensuplarınca da övüldüğünü iddia etmiştir.¹⁷⁰ Mekkî'nin aktardığı şu hadiste de Peygamber insanlara aç ve susuz kalmalarını tavsiye etmiştir: “Şeytan ademoğlunun kanının dolaştığı damarların içine girer; sizler açlık ve susuzlukla onun dolaşacağı damarları daraltın ki şeytan içine girip sizi azdırmassın.”¹⁷¹ Burada açlık, şeytanın veya nefsin arzularının zapturapt alınması için bir yöntem olarak doğrudan Peygamber'in kendisi tarafından tavsiye edilmiştir. Kuşeyrî'nin aktardığı bir hadiste ise Peygamber kızına “Ey Fatıma, bu elindeki ekmek parçası nedir?” diye sormuş; kızı “Pişirdiğim ekmektir. Bu parçayı size getirmeden yemeye gönlüm razı olmadı” şeklinde cevap vermiştir. Bunun

¹⁶⁵ Bu noktada belirtmek gerekir ki tezimizde meseleyi ele alış yöntemi gereği olarak Kur'an-ı Kerim ve Sünnetteki açlığı değil sufilerin bunları ele alış tarzını inceledik. Bu sebeple hadislerin sahihliği konusuna girmeden sufilerin delil olarak sundukları hadisleri ele aldık. Dolayısıyla hadisleri, asıl kaynakları yerine sufilerin metinlerinde geçtiği şekliyle aktarıp referansta bulunduk.

¹⁶⁶ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 102.

¹⁶⁷ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 100.

¹⁶⁸ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 417.

¹⁶⁹ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 386.

¹⁷⁰ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 386.

¹⁷¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 106.

üzerine Peygamber “Şunu bil ki, üç gündür babanın ağzına giren yemek budur.” demiştir.¹⁷² Yani pratikte de Peygamber açlığı tatmıştır. Hz. Âişe’nin şu rivayeti de Peygamber’in aç kaldığına ve açlığı tokluğa tercih ettiğine örnek olarak gösterilebilir: “Hz. Peygmaber’in hiçbir zaman karnı doymadı ama, aslâ şikayetçi olmadı. Bâzan O’nun bu haline acır ve: ‘Bari sana yetecek kadar bir rızka erişseydin’ derdim. O ise ‘ülû’l-azm peygamberlerin bu dünyâdan böyle gelip geçtiklerini’ anlatırdı.”¹⁷³ Bu bakımdan hem söz ile hem de fiil ile Peygamber, açlık konusunda sufilere yol gösterici olmuştur.

Sufiler aynı zamanda Peygamber’in bu tavsiyelerini dikkate alarak açlık hakkında farklı görüşler ileri sürüp çıkarımlarda bulunmuşlardır. Örneğin Mekkî, Peygamber’in, “Bir kişinin yiyeceği iki kişiye, iki kişinin yiyeceği de dört kişiye yeter”¹⁷⁴ şeklindeki hadisini naklederek bu hadisin beş değişik şekilde açıklanabileceğini söylemiştir. Buna göre, bir kişiyi tam olarak doyuran yemek iki kişiye günlük gıda olarak, bir Müslümanın yemeği iki kamil mümine, beden gücü ile çalışan sanatkarlarından birinin yiyeceği oturan ve güç harcamayan iki kişiye, oruç tutmayan bir kişinin yemeği havastan oruç tutan iki kişiye, ve bir münafığın yiyeceği iki müslümana kafi gelecektir.¹⁷⁵ Mekkî bu sonuncu taksimi ise yine Peygamber’in yemek konusundaki bir hadisine dayandırmıştır: “Mümin bir mide ile, münafık ise yedi mide ile yer.”¹⁷⁶ Burada dikkati çeken bir husus da; kamil, mümin ve seçkin kimselerin, normal bir Müslümandan, oruç tutmayandan ve münafıktan daha az yiyeceğine yapılan vurgudur. Yani yemek miktarını azaltmak, bu konuda hassasiyet gösteren özel bir grubun yaptığı bir uygulamadır.

Sufilerin, dinin inceliklerine hassasiyet gösteren bir zümre olmasının, onların Peygamber’in zühd geleneğine dönme arzusundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu durumu, Mekkî’nin aktardığı Hz. Aişe’nin şu sözü üzerinden değerlendirmek faydalı olacaktır: “Resulullah’ın (s.a.v) vefatından sonra halk arasında ortaya çıkan çıkan ilk iş, karnı tıka basa doyurmaktır. İnsanların karnı doyunca, elbette dünyaya doğru

¹⁷² Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 314.

¹⁷³ Hasan Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Mes’eleleri**, s. 29.

¹⁷⁴ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 111.

¹⁷⁵ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 111-112.

¹⁷⁶ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 102.

yönelir.”¹⁷⁷ Daha önce ifade ettiğimiz üzere özellikle Peygamber ve sahabesinden sonraki dönemde müslümanlar arasında refah düzeyinin artması sonucu dünyaya rağbet artınca bazı kimseler Peygamber ve ashabının yaşadığı zühdi hayata özlem duymaya başlamışlardır.¹⁷⁸ Peygamberin zahidane hayatını devam ettirmeye çalışan bir grup müslüman da sufi olarak adlandırılmıştı. Hz. Aişe’nin bu eleştirisi sonraki dönemlerde sufi adıyla diğer Müslümanlardan ayrıışan bu grup arasında yaygın bir görüştü. Bu eleştirel tavrın tasavvufu şekillendirdiği açıktır; özellikle konumuzla irtibatı açısından Hz. Aişe’nin “İnsanın karnı doyunca, elbette dünyaya doğru yönelir” ifadesi ile sufilerin yemek yemeyi terk ederek ilahi olana yönelme gayelerinin aynı doğrultuda olduğu söylenebilir.

Sufilerin açlık ile ilgili aktardığı bir diğer hadiste Peygamber şöyle buyurmuştur: “Karnınızı aç, ciğerlerinizi susuz ve bedenlerinizi çıplak bırakınız, umulur ki bu suretle dünyada iken kalpleriniz Allah’ı ayan beyan görür.”¹⁷⁹ Bu hadise dayanarak Hücvirî, nefsanî kuvvetlerin açlıkla yok olup gideceğini ileri sürmüştür. Ona göre açlık beden için bela olmasından dolayı kalp için ziya, ruh için safa ve sır için likadır.¹⁸⁰ Tokluğu hayvanlarla ilişkilendiren Hücvirî, tasavvufun açlık ile kurduğu basit bir nedensellik ilişkisini göz önüne sermektedir. Beden kesiftir, dünyaya dönük tarafımızı temsil eder ve bizleri sürekli dünyevî arzu ve heveslerle oyalayıp Allah ile irtibatımızı koparır. Dolayısıyla beden (veyahut nefis) açlıkla eğitilip kontrol altına alınırsa ilahi olan ile irtibat artacaktır. Mekki’nin aktardığı diğer bir hadiste de bu nedensellik bulunmaktadır: “Yün elbise giyinin, ibadet yolunda çok çalışın ve karnınızın yarısını dolduracak kadar yiyin ki semavatın melekûtuna/gayb aleminde meleklerin arasına girebilirsiniz.”¹⁸¹ Bu iki hadiste görüldüğü üzere insan dünya ile bağını kopardığında kendisine birtakım ilahi hakikatler açılır. Peygamber, ibadetin yanında aç ve susuz kalmayla değersiz şeyler giymeyi beraber zikretmiştir. Ancak ibadet ile Allah’a yakınlaşmak meselesi hakkında bir ihtilaf bulunmamasına rağmen sûf giyip yemek yemeyi terk etmenin ibadet ile zikredilmiş olması dikkate değer bir husustur. İnsan neden yün giyerek

¹⁷⁷ Mekki, a.g.e., C. IV, s. 108.

¹⁷⁸ Hasan Kamil Yılmaz, **Tasavvuf Mes’eleleri**, s. 23.

¹⁷⁹ Hücvirî, a.g.e., s. 387.

¹⁸⁰ Hücvirî, a.g.e., s. 386.

¹⁸¹ Mekki, a.g.e., C. IV, s. 105.

gayb alemine vakıf olur? Veyahut beden aç ve susuz olduğunda nasıl olur da insan Allah'ı müşahade edebilir bir hale gelir?

Bu soruların cevabını ayrıntılı bir şekilde marifet bölümünde aramaya çalışacağız ancak şimdilik konunun öneminin anlaşılması açısından literatüre Harise hadisi olarak geçen hadisi incelemek yeterli olacaktır. Bu rivayette Harise “Geceleri uykusuz, gündüzleri susuz (kâim ve sâim) olarak geçirdim. O derece ki, şimdi ben açıktan açığa Rabb’ımın arşını görür gibiyim” demiş ve bunun üzerine Peygamber onu onaylayarak “Bildin, bildin ya Harise, buna sımsıkı sarıl, bundan başka bir şey yoktur” demiştir.¹⁸² Harise, yukarıda geçen iki hadiste belirtilen yöntem ile yine belirtilen gayeye ulaştığını iddia etmiştir ve Peygamber bunu onaylamıştır. Yani Peygamber açlığı ve susuzluğu tavsiye etmiş; bu şekilde kişinin dünyada iken Allah’ı ayan beyan göreceğini, gayb alanında meleklerin arasına girebileceğini söylemiştir. Burada “Allah’ı görmek”, ihsan demektir.¹⁸³ Tasavvufun gayesini oluşturan ihsana ulaşmak için de sufiler, tasavvufi yöntemi yani nefis terbiyesini gerekli görmüşlerdir. Açlık da ihsana götüren bu tasavvufi yöntemin en önemli unsurlarından birini teşkil etmiştir.

1.3.Sahabeden Açlık Örnekleri

Tasavvufun bir zühd hareketi olarak ortaya çıktığını ifade etmiştik. Bir görüşe göre; Cüneyd el-Bağdâdî’nin “Biz tasavvufu söz ve laf ile değil, açlık, dünyayı terk ve hoşla giden şeylerden alâkayı kesmek sûretiyle elde ettik” sözü zühdün tariflerinden biridir ve tarihi seyir içerisinde tasavvuf ve zühd aynileşmiştir. Asr-ı Saadetteki zühd uygulaması da, “tasavvufun zühdün uzantısı olduğuna” dair iddiayı güçlendirmektedir.¹⁸⁴ Peygamber, “Ashabım yıldızlar gibidir. Onlardan hangisine uyarsanız, hidâyeti bulursunuz.”¹⁸⁵ diyerek ashabına uyulmasını tavsiye etmiştir ki sufilerin eserlerinde yer alan tabakat bölümlerinin sahabenin zühd hayatı ile

¹⁸² Hücvirî, a.g.e., s. 98.

¹⁸³ Literatüre Cibril Hadisi şeklinde geçen hadiste Cebail, Peygamber’e ihsanın ne olduğunu sorar; Peygamber de, “Allah’ı görüyormuşçasına kulluk etmendir.” diye cevap verir. İslami ilimlerin teşekkülünde İslam fıkının, iman kelâmının mevzuu olurken, tasavvuf ihsanı kendisine mevzu edinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 18.

¹⁸⁴ Hasan Kamil Yılmaz, **Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek**, İstanbul, Erkam Yayınları, 1994, s. 22.

¹⁸⁵ Serrâc, a.g.e., s. 139.

başlaması¹⁸⁶ tabiun ile devam ederek ilk sufilere kadar gelmiş olması, tasavvufun kesintisiz bir şekilde Peygamber'den gelen bir gelenek olduğunu gösterme kaygısının bir yansımasıdır. Sahabelerin genel olarak zühd hayatı özelde ise açlık uygulamaları, tasavvufi bir yöntem olan açlığın Kur'an-ı Kerim ve sünnetten sonraki tasavvufun meşruiyet arayışında bir delil olması bakımından dikkate değerdir. Sufilerin, Peygamber'in övüp tasvip ettiği sahabesini örnek alarak zahidlikte onlara uymaya çalıştıklarını söylemek mümkündür.

İlk dönem tasavvuf eserlerinden sufi müelliflerin sahabenin zühd hayatına ilişkin örnekler verdiğini; onları imam kabul ettiğini görmekteyiz.¹⁸⁷ Mekkî, açlık hakkında büyük sufilerden örnek verirken Ebû Bekir-i Sıddîk'ın altı, Zübeyr ile İbnu Abbâs'ın arkadaşı Ebu'l-Cevzâ'nın yedi gün aç kalabildiğini söylemiştir.¹⁸⁸ Ebû Zer'in de haftalık azığı olan 2,917 kg arpayı ölene kadar arttırmayacağına dair rivayeti de örnek gösteren Mekkî, "Sahâbe-i Kirâm'dan pek çoğunun bir haftalık azığı Cuma günü almış oldukları bir ölçek buğdaydan ibaretti. Günlük gıda olarak hurma yedikleri zaman da bir buçuk ölçek ile yetinirlerdi." diyerek onların az bir azıkla yetindiğini söylemiştir.¹⁸⁹ *Hilyetü'l Evliya*'da Hz. Ömer'in: "Allah'a yemin ederim ki, şayet istemiş olsaydım, içinde en güzel giyinen, en hoş şeyler yiyen ve en rahat yaşayan biri olurdu. Ayrıca ben, devenin göğüs ve sırt etini, kebabı, hardal ve kuru üzümünden yapılan yiyeceği ve taze ekmeği bilmiyorum değilim." diyerek Allah'ın bir kavmi böyle yapmasından dolayı nasıl ayıpladığını anlattığı rivayet edilmiştir.¹⁹⁰ Hz. Ömer, zühdünden ve Allah'a karşı tevazusundan dolayı imkanı olsa dahi böyle yapmamayı tercih etmiştir. *Hilyetü'l Evliya*'da Hz. Ali ile ilgili aktarılan bir rivayette ise Hz. Ali kendisine getirilen tatlıya şöyle demiştir: "Sen kokusu hoş, rengi güzel, tadı nefis bir yiyeceksin. Fakat ben, nefsim güzel görüldüğün müddetçe nefsim uyuş sende yemeyi uygun bulmuyorum."¹⁹¹ Tabiûn'dan zahid

¹⁸⁶ Bkz. Hücvirî, **a.g.e.**, s. 131-154; Serrâc, **a.g.e.**, s. 139-160.

¹⁸⁷ Bkz. Hücvirî, **a.g.e.**, s. 131-154; Serrâc, **a.g.e.**, s. 139-160.

¹⁸⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 97.

¹⁸⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 101-102.

¹⁹⁰ Ebu Nuaym el-İsfahanî, İbn Kayyım El-Cevziyye, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, C. I, s. 163.

¹⁹¹ Ebu Nuaym el-İsfahanî, İbn Kayyım El-Cevziyye, **Sahabeden Günümüze Allah Dostları**, C. I, s. 201.

yaşantısıyla en dikkati çekenlerden birisi olan Hasan-ı Basri'den ise Mekkî, şu sözü nakletmiştir:

“Mümin, ceylan yavrusuna benzer; bir avuç değersiz hurma, yine bir avuç kavut/kavrulmuş un ve bir yudum su ona yeterli gelir. Münafık ise yırtıcı hayvan gibidir; yuttukça yutar, doldurdukça doldurur! Ne komşusu da yesin diye yiyeceğinden kısar, ne de fazla geleni kardeşine ikram eder. Sizler, fazla yiyeceklerinizi kardeşlerinize ikram ederek, ahiretinize bir iyilik olarak gönderin!”¹⁹²

Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak verilen örnekler, yemek konusunda nefsin arzularına uymamak, yemek yemeye rağbet etmemek, değersiz olanı tercih etmek gibi noktalarda sahabe ile sufilerin aynı tavrı benimsediğini göstermesi bakımından yeterli olacaktır.

2. AÇLIKTA AŞIRILIKLAR VE ZÜHDÜN DİNİN SINIRLARINI ZORLAMASI

Tasavvufta riyazetin ana unsurlarından birisini teşkil eden açlığı, sadece yeme ve içmeden uzak durma olarak algılamak hatalı olacaktır. Açlığın saikine ve doğurduğu sonuçlara baktığımızda bunu daha bariz bir şekilde görebiliriz. Öncelikle açlıktaki ana gaye nefis terbiyesi olduğu için, yeme-içmenin dışında sufiler nefsi az uyuyarak, az konuşarak, evlenmeyerek ve halkan uzaklaşarak da terbiye etmeye çalışmışlardır. Açlığın sonucunda ise bedenin zayıflaması ile nefsani arzular azalıp nefis durgunlaşır ve dünyaya karşı istek azaldığı için diğer eylemler konusunda da riyazet uygulanmış olur. Yani aç kimse az konuşur ve fazla yemenin verdiği rehavetten veya şehvet duygularından kurtulmuş olur. Dolayısıyla açlık bu noktada riyazetin genel bir adı olmaktadır. Sufiler de “en büyük düşman” olarak gördükleri nefislerini terbiye etmek için çoğu zaman toplumun diğer kesimlerinin eleştirilerine maruz kaldıkları katı riyazet yöntemleri uygulamışlar ve bedeni ayakta tutup farzları yerine getirebilecek durumda olma sınırı dışında bu riyazetlere herhangi bir sınır da getirmemişlerdir. Böylece ilk dönem tasavvuf eserlerinde günler, haftalar ve hatta aylarca süren açlık örneklerinin övgü ve saygıyla bahsedildiğini görebiliriz. Sunni tasavvufun aşırılıkları bu şekilde hoş karşılaması birçok sorunu da beraberinde

¹⁹²Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 102.

getirmiştir. Bunları tasavvufun kendi içerisindeki çatışma ve diğer İslami ilimlerle çatışma olarak iki şekilde ele alabiliriz. Tasavvuf kendi içerisinde bir yandan aşırı açlık örneklerini yüceltirken diğer taraftan yanlış uygulamalara karşı açlığa sınır getirmeye çalışmış; dışarda ise bir yandan diğer İslami ilimlerle uzlaşma sağlamaya çalışırken diğer yandan kendi özgünlüğünü muhafaza etmek için yöntemler geliştirmiştir. Bu noktada orucun, açlıkta itidalî sağlama görevi üstlenirken diğer yandan sufilerin kendi saiklerine göre uyarladıkları bir riyazet yöntemine dönüştüğünü görmekteyiz. Oruç meselesine girmeden evvel tasavvufun açlık konusundaki aşırılıklara karşı tutumunu incelemek gerekmektedir çünkü tasavvufun aşırılıklar karşısındaki tavrı sufilerin oruç şeklini de büyük ölçüde etkilemiştir.

2.1. Sufilerin Uzun Süreli Açlık Örnekleri

Mekkî, *Kûtu'l Kulûb*'da açlık meselesini ele alırken Hz. Aişe'nin rivayet ettiği şu hadisi aktarmıştır: Peygamber “*Cennetin kapısını çalmaya devam edin ki size açılsın!*” deyince Hz. Aişe “*Ey Allah'ın Resûlü! Cennetin kapısını çalmaya nasıl devam edelim?*” diye sormuş; Peygamber de “*açlık ve susuzlukla*” şeklinde cevap vermiştir.¹⁹³ Peygamber bu sözünü açıkça riyazete işaret etmiştir. Ölçüsü, şekli, vakti vs. dince belirlenmiş ibadetlerin karşısında açlığın sınırı, “nefs terbiye olana kadar”, “cennetin kapısı açılana kadar”, “melekut aleminden bir kudret perdesi açılana kadar”¹⁹⁴, “marifete erişene kadar”¹⁹⁵ şeklinde sınırları kişiden kişiye değişebilecek ölçülerle ifade edilmiştir. Bu da açlığın, sufilerin inisiyatifine bağlı olarak çeşitlilik göstermesine neden olmuş; bu ucu açıklık da beraberinde aşırılıkları getirmiştir. İlk dönem tasavvuf metinlerinde bu aşırılıkların bazen övüldüğünü bazen de sertçe eleştirildiğini görmekteyiz. Övgüler, sufilerin eriştikleri makamlardan dolayısıyla eleştiriler yanlış uygulamaların önüne geçmek içindir.

Öncelikle övülen açlık örneklerine baktığımızda dikkati çeken ilk nokta verilen örneklerin Sünnî tasavvuftaki önemli isimlere ait olduğudur. Serrâc, Sehl, Bayezid Bistâmî, İbrahim b. Ethem gibi hem şerî hem de tasavvufî ilme vâkıf tasavvufta birer otorite sayılabilecek isimlerden verilen örnekler bize açlığın başı ve

¹⁹³ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 104.

¹⁹⁴ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 198.

¹⁹⁵ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 105.

sonu hakkında da önemli ipuçları sağlamaktadır. Yani bu kimselere dair anlatılan aşırı açlık örnekleri, onların tasavvufi halleri hakkında verilen diğer bilgilerle beraber okunduğunda riyazet marifet ilişkisi açısından önemli bilgiler vermektedir. Bu bakımdan bu örneklerden çıkarılabilecek bir sonuç gerçek manada açlık uygulandığında –bütün ahlaki değerlerin beraberinde- bu kimselerin eriştiği hakikatlere ulaşılabilceğidir. Örneğin Hücvirî “Tâvusu’l-Fukara” dediği Serrâc’ın Ramazan ayında Bağdat’ta bir mecliste halvethanede kalıp dervişlere imamlık yaptığını; teravihte Kur’an’ı beş defa hatmettiğini söyledikten sonra her gece halvet yerine bir yufka konduğunu ancak ramazan ayı bitip Serrâc oradan ayrıldıktan sonra otuz yufkanın da orada olduğunu anlatmıştır.¹⁹⁶ Serrâc bir ay boyunca hiçbir şey yememiş bu süre zarfında da çokça ibadet etmeye devam etmiştir. Benzer bir hikayeyi Serrâc da Ebû Ubeyd Büsrî hakkında anlatmıştır; Büsrî de ramazan ayı boyunca inzivaya çekilmiş, eşi her gece kendisine kapı aralığından bir çörek atmış ancak ramazan sonunda evinden çıktığında eşi odada otuz çöreğin bir köşede bırakıldığını görmüştür.¹⁹⁷

Kuşeri de uzun süreli açlık ile ilgili olarak Mahled’in “Haccâc b. Ferâfisa Şam’da bizimle birlikteydi. Elli gün yanımızda kaldı, bu esnada hiç su içmedi ve hiçbir şey yemedi.”¹⁹⁸ şeklindeki rivayetini aktarmıştır. Ayrıca Ebû Tûrâb-ı Nahşebî’nin Basra’dan Mekke’ye yolculuğu boyunca sadece iki kez yemek yediğine dair rivayeti aktarması ve bunlar hakkında herhangi bir eleştiri getirmemiş olması¹⁹⁹ onun gözünde de aşırılıkların meşru olduğunu göstermektedir. Mekkî de uzun süre aç kalmasıyla meşhur pek çok alim bulunduğunu belirtmiş ve “Bunların kimi on beş, kimi yirmi ve kimi de bir ay aç kalabilmekteydi” diyerek şu şahısların isimlerini zikretmiştir: “İbnu Amr el-Avfî, Abdurrahman b. İbrahim, İbrahim et-Teymî, Haccâc b. Karâfisa, Hafs b. el-Âbid el-Masîsî, Müslim b. Sa’d, Züheyr el-Bennâ’î, Süleymân el-Havvâs, Sehl b. Abdullah, İbrahim el-Havvâs.” Bunların ardından Mekkî, Hz. Ebû Bekir’in altı, Zübeyr ile İbn Abbâs’ın arkadaşı Ebu’l-Cevzâ’nın yedi gün aç kaldıklarını ve Süfyan-ı Sevrî ile İbrahim b. Edhem’in üç günde bir yemek yediğini

¹⁹⁶ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 385.

¹⁹⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 184.

¹⁹⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 315.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 315.

aktarmıştır.²⁰⁰ Bu şekilde Mekkî, sahabe'den, ondan sonraki gelen nesilden ve ilk dönem zahitlerinden verdiği örnekler ile sonraki sufilerin açlığını irtibatlandırmış olmaktadır. Mekkî ayrıca İbrahim et-Teymî ile Haccâc el-Karâfisa'nın kırk gün açlığa dayananlar arasında bulunduğunu, otuz gün aç durabilenlerin ise çok daha fazla olduğunu; bir ay içinde iki, üç veya dört defa yemek yiyenlerin Şamlılar arasında ve Arap yarımadasında çok sayıda bulunduğunu söylemektedir.²⁰¹

Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin her on beş günde bir yemek yediğini, ramazan ayı boyunca da hiçbir şey yemediği sadece her gece su ile iftar ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır.²⁰² Hücvirî Sehl'in bu şekilde her gece 400 rekât namaz kıldığını da eklemiş ve “Bu, beşer takatının imkânı haricindedir. İlâhî bir meşrep (ve destek) olmadan bu işi yapmak mümkün değildir. Bu bir te'yiddir ki, bunun kendisi gıdanın aynısıdır (*te'yid-i gıda*). Birinin gıdası dünyanın taamı, diğerinin gıdası Mevlâ'nın te'yididir.” demiştir. Sehl'in bu hâle erişmesi riyazetten midir yoksa eriştiği hâl üzere böyle riyazet uygulayabilecek takata sahip midir bu net değildir. Her ne kadar tasavvufta bu şekilde bir riyazet marifet irtibatı nedenselliğe bağlanmışsa da genel olarak bu şekilde uzun süreli açlık şeklindeki kerametler ilahi lütuf ile ilişkilendirilmiştir. Bir yandan kesbe vurgu yapan bu tavır diğer yandan Allah'ın takdirinin gerekliliği gerçeğini göz ardı etmemiştir. Aynı hidayet meselesindeki gibi insanlar kesb ederek Allah'a yaklaşmaya davet edilirken diğer taraftan bunun sadece Allah'ın istemesi ile mümkün olabileceği de kabul edilmiştir. Dolayısıyla sufiler aşırılıkları ilahi yardım yani keramet ile ilişkilendirerek onu da tasavvufta özel bir hâl konumuna getirmişlerdir. Örneğin Visal orucunu Hücvirî “keramet” üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ona göre Allah'ın emirlerini aksatmadan visal orucu tutmak bir keramettir ve keramet de husus mahallidir, umum mahalli değil.²⁰³ Yani bu şekilde uzun süre oruç tutmak, herkesin yapabileceği bir şey olmayıp sadece seçkinlere has bir uygulama olmaktadır.

Hücvirî'nin aktardığı Peygamber'in sahabeye visal orucu tutmamalarını emrettiği hadiste Peygamber “Ben sizin gibi değilim. Ben gecemi Rabbımın yanında

²⁰⁰ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 97.

²⁰¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 99.

²⁰² Hücvirî, **a.g.e.**, s. 385; Serrâc, **a.g.e.**, s. 184; Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 315.

²⁰³ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 386.

geçiriyorum. O bana yedirmekte ve içirmektedir.” demiştir.²⁰⁴ Peygamber’in uzun süreli açlığı yasaklaması da yine bunun beşeriyete ağır gelecek olmasıdır. Peygamber kendisinin bunu uygulayabilmesini de yine kendi bedensel gücüyle değil ilahi yardım ile ilişkilendirmiştir. Sufiler de buradan yola çıkarak bu şekilde bir yardım olmaksızın uzun süreli aç kalınamayacağını dolayısıyla kişi bunu yapabiliyorsa bunun ilahi lütuf olduğunu iddia etmişlerdir. Bu da sufilerin açlıktaki aşırılıklarına meşruiyet sağlamıştır.

Açlığa bu şekilde bir keramet veya ilahi yardım olarak bakıldığında sufilerin verdiği aşırılık örnekleri belirli bir zemine oturmaktadır. Bu zemini tasavvufun batını yönü olarak düşündüğümüzde tasavvuftaki hâller ve makamlarla ilgili birçok kavramı yine aynı zemin üzerinden değerlendirmemiz mümkündür. Yani açlıktaki aşırılık ile fena-beka, cem-fark, havf-reca vb. kavramlar bu ortak zeminde mütalaa edilmesi gereken meseleler olmaktadır. Tasavvufun kendine has bir şekilde kavramsallaştırdığı bu hâller ve makamlar gibi açlık da tasavvufta özel bir anlam kazanmaktadır. Bu sebeple çoğu zaman oruç ile birlikte zikredilse ve oruç şeklinde uygulansa dahi oruçtan farklı bir konuma sahiptir. Bunun da en önemli sebebi orucun tamamıyla umuma ait olmasıyken açlığın sadece birtakım seçkin kimselerin veyahut bu yola girmiş saliklerin uygulaması olmasıdır. Oruç bahsinde bu konu detaylı bir şekilde incelenecektir.

2.2.Oruca Riayet Hususunda Sufilerin Tavrıları

Uzun süreli açlık uygulamaları tasavvufta “ilme göre” uygulandığında takdirle anlatılmıştır. Sühreverdî, Cüneyd-i Bağdâdî’nin devamlı oruç tuttuğunu ancak yanına kardeşleri gelince onlarla yiyip, içtiğini ve “İhvana yardımın fazileti, nâfile orucun faziletinden daha az değildir” dediğini aktardıktan sonra şöyle demektedir: “Şu kadar var ki bu yeme, bir ilme göre olmalıdır. Bazan, oruçlu kimseyi, benzeri durumlarda yemek yemeye sevkeden; kardeşlerine uymak değil, nefsin aşırı iştahıdır. Nefiste yeme hırsı ve işahı varken, sırf kardeşlere uyum sağlamaya niyetlenmek cidden zordur.”²⁰⁵ Burada Sühreverdî’nin ilimden kastı sufilerin her konuda ölçüt olarak gördüğü Kur’an ve sünnetten delillerdir.

²⁰⁴ Hücvirî, a.g.e., s. 384.

²⁰⁵ Sühreverdî, a.g.e., s. 421.

Sühreverdî'nin aktardığı bir hadiste Ebû Said el-Hudrî, Peygamber'in ve ashabı için hazırladığı yemekte birisi "Ben oruçluyum" dediğinde Peygamber "Kardeşiniz sizi davet edip bir sürü meşakkate giriyor, sonra sen kalkmış, 'Ben oruçluyum!' diyorsun. Orucunu boz ve sonra bir gün kaza et!" demiştir.²⁰⁶ Mekkî'nin aktardığı bir diğer hadiste de Hz. Aişe Peygamber oruçluyken "Birisi bize tereyağlı un tatlısı hediye etti." dediğinde Peygamber "Ben bu gün oruç tutmaya niyet etmişim, ama getir ondan yiyeyim."²⁰⁷ demiştir. Yani ihvan söz konusu olduğunda nafile orucu bozmak sünnettir. Ancak Sühreverdî'nin uyarısına göre orucu bozmanın nefsten mi yoksa kardeşlerine uymaktan mı kaynaklandığı belirlemek güçtür; bu sebeple de kişi nefsinden emin olmadığında ilme göre davranmalı ve orucunu bozmamalıdır. Hücvirî'nin anlattığı bir anısı bu duruma örnek gösterilebilir:

"Bir kere Şeyh Ahmed Buharî'nin yanına girmiştim. Önüne bir tabak helva koymuş, yiyordu (Buyur manasına gelmek üzere) bana işaret etti. Küçüklüğümünden beri edinmiş olduğum alışkanlığın gereği olarak: "Ben orucum." dedim. "Halkın halka, insanın insana (bu konuda) muvafakat etmesi doğru değildir." dedi. Orucu açmaya karar vermiş ve yemeğe yaklaşmışım. O zaman dediler ki: "Ey delikanlı! Önce tabi olduğun o zata muvafakat etmekten teberri et ve uzaklaş, sonra bana da muvafakat etme, çünkü ben de halktan biriyim. Bunun ikisi birdir".²⁰⁸

Şeyh Ahmed Buharî, Hücvirî'ye sadece sünnete tâbi olmasını salık vermektedir çünkü ilme uygun olanı budur. Yine de nafile orucu bozmak da sünnet olduğu için bu konuda sufiler herhangi bir yasaklama getirmemişlerdir. Sadece her zaman üzerinde durdukları nefse uyma tehlikesine karşı sufileri uyarışlardır. Peygamber de "Sizin hakkınızda riya ve gizli şehvetten korkuyorum!" demiş, sahabe de "Gizli şehvet nedir ey Allah'ın Resûlü!" diye sorunca Peygamber şöyle cevap vermiştir: "Biriniz sabahleyin oruçlu olarak sabahlar, sonra kendisine canının çektiği bir yemek ikram edilince, o lezzetli yemekten dolayı orucunu bozar." Peygamberin nafile orucunu bozduğuna dair rivayetlerin bulunduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Peygamberin de bu hareketi ilme göre yaptığı anlaşılmaktadır. Yani o da nefsanî arzulara karşı uyarılmış; amacı nefsi terbiye olan bir fiili nefsin hevası için terk etmenin yanlışlığını ortaya koymuştur. Peygamberin bu söz ve davranışlarından kardeşlere uymak, yapılan hazırlıklara hürmet, hediye kabul

²⁰⁶ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 429.

²⁰⁷ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 143.

²⁰⁸ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 383.

etmek gibi ihvana hizmet eden durumlar hariç orucun ilme göre başlanıp tamamlanması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Mekkî bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Müridin ikram edilen yemeği yeme konusunda iki farklı tutumdan bahseden Mekkî, kişinin hâline göre iki şekilde nasıl davranması gerektiğini örneklerle açıklamıştır. Öncelikle Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin "İnsanların arasında sana lezzetli bir yemek ikram edildiği zaman, bu yemeği yemeyen biri olsan dahi bundan birazcık yeyiver; ancak ondan nefsinin tam olarak doymasına izin verme." sözünü aktardıktan sonra Mekkî "Böylelikle mürid hem nefsini övülmekten kurtarmış hem de yeme hevesini kursağında bırakmış olur; çünkü yeme zevkini tam olarak doyuncaya kadar tadamamıştır. Mürid böyle yaparsa, kendisi için daha güzel olur." diyerek bu durumun faziletini açıklamıştır.²⁰⁹ Böylece mürid, nefsine ne oruca devamın verdiği hazzı ne de yemeğin hazzını tattırmayarak iki yönden nefsine zulmetmiş olacaktır. Ancak Mekkî, yine de böyle yapan bir kimse için "Daha önce ihlası sebebiyle terk ettiği bir arzuyu yerine getirdiği için nefsine karşı geniş davranmış olur" demiştir.²¹⁰ Ona göre; "halkın kendisini görmesinden etkilenmeyen ve kalbi mutmain olan bir kimse, bu durumda ikram edilen yemeği yemeyebilir; çünkü bu duruma erişmiş bir kişi, insanların görmesinden doğabilecek sakıncalardan arınmıştır."²¹¹ Yani yemeği yemeyerek nefsine istediğini vermeyip aynı zamanda orucun kendisine perde olma tehlikesinden arınmış kişi, orucun yaratacağı ucbtan dolayı orucu bırakıp yemeyi tercih edenden daha üstün tutulmuştur. Ancak ucb ile nefs terbiyesi arasındaki böyle bir çelişkili durumda ne yapılmasıyla ilgili Mekkî müridin yemeğe el sürmemesi ve birtakım bahaneler ileri sürerek durumu kurtarmaya çalışması gerektiğini belirttikten sonra böyle bir kişinin şu iki işi birden yapmış olacağını söyler: 1-Yemeği terk etme konusunda verdiği söze uymak. 2- İnce bir çözüm yoluyla durumunu halkın bilmesinden kurtulmak.²¹²

Bu şekilde bakıldığında nefs ve ibadet ilişkisi çetrefil bir hal almaktadır. Bir yandan nefs terbiye edilmeye çalışılırken diğer taraftan nefs terbiye yöntemleri kişiye haz veren veyahut onun saygınlık kazanıp meşhur olmasına neden olan birer araca

²⁰⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 138.

²¹⁰ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 139.

²¹¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 139.

²¹² Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 138-139.

dönüşür ki bu da riyazetin gerçek amacından sapması demektir. Sufilerin eleştirdiği açlık örneklerinin çoğu zaman bu döngü etrafında ele alındığı görülebilir. Bu sebeple Sühreverdî'nin ifade ettiği yemenin “ilme göre” olması bir ölçüt olarak karşımızda durmaktadır. Sufilerin açlık konusunda gördüğü tehlikeler ve bunlara karşı verdiği tavsiyeler hem bu “ilme” göre şekillenmiştir. Bu tehlikeleri; ucb tehlikesi, riya tehlikesi, şöhret tehlikesi ve sünnete aykırılık tehlikesi olarak bazı alt başlıklarda toplamamız mümkündür. İlk dönem tasavvuf müellifleri eserlerinde bu tehlikelere örnek durumlar zikredip salıkların nerede yanlış yaptıklarını açıklayarak “gerçek açlığın” çerçevesini çizmeye çalışmışlardır. Bu konuda dikkate değer en önemli husus ise sufilerin bu şekildeki çetrefil bir duruma ince bir yaklaşım geliştirmiş olmalarıdır. Müridin süluku boyunca karşılaşacağı her türlü tehlikeye karşı önemli dersler çıkaran sufilerin nefse karşı bu kadar tedbirli olmalarının, nefis hakkındaki bilgilerinden ve nefsin zaafı üzerine çokça durmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

2.3.Riyazet ve Yol Açtığı Sorunlar

Öncelikle ucb tehlikesine bakacak olursak sufiler bu meseleyi nefis hakkındaki görüşleriyle irtibatlı olarak ele almıştır. Serrâc, “Nefs bir şeyle ülfet edip ısındı mı, onun bu ibâdeti yerine getirmesi kendi hazzından dolayıdır, Allah hakkı olduğu için değil. Bu konudaki edeb ise, ibâdet ve tâat bile olsa, nefis ile nefsin alışageldiği şeyleri bir araya toplamamaktır. Çünkü nefis, hazlarına gönüllü ve meyilli, vazîfelerine karşı âciz, tâatları işlemeye karşı da fitreten isteksizdir.”²¹³ diyerek bu durumu özetlemiştir. Dolayısıyla kişi uzun süre riyazet uygulayıp buna alıştığında artık bu nefse zor gelmeyeceği için kişide kendini ve ibadetini beğenme hali ortaya çıkabilir. Açlık söz konusu olduğunda ise uzun süre oruç tutmak veya aç kalmak kişiye ülfet olmaktan çıktığında perde olma tehlikesi bulunmaktadır çünkü nefis bu uzun süreli açlığın keramet olmasından ötürü ibadetinden dolayı haz duyabilir ancak bu, riyazete başlama gayesiyle tamamen çelişen bir durumdur. Riyazetin maksadı nefis terbiyesi olduğu için nefsin ibadetten haz almaya başlaması kişinin bunu bırakarak nefsinin başka şekillerde terbiye etmesini gerektirir. Mekki;

²¹³ Serrâc, a.g.e., s. 185.

“Zühdün nihai noktası ise, zühdün zıddını ortaya koymak ve zühdü gereği terk ettiği şeylere düşkünlük göstermektir” diyerek bu duruma işaret etmiştir. Selef içindeki sadık zatlar diye bahsettiği bir grup sufinin canları çektiği şeyleri bizzat kendilerinin gidip aldığını ve bunları insanların göreceği şekilde yaptıklarını böylece diğer insanların gözünde değerlerini düşürmeye çalıştıklarını aktaran Mekkî, bu kimselerin aldıkları şeylere el sürmediklerini de eklemiştir. Bu şekilde bu kimseler nefislerini hem canının çektiği şeyleri ona vermeyerek hem de halk gözünde itibarını düşürerek terbiye etmişlerdir. Mekkî, bu şekilde nefse iki yük yüklendiğini bunlardan birincisinin “nefsinin payına düşeni alamamasının yükü” diğerinin ise “halkın gözünde değerinin düşmesi yükü” olduğunu belirtmiştir.²¹⁴

Mekkî, Bîşr-i Hafî'nin yakın dostlarından birinden şu olayı aktarmıştır: “Bir gün Bîşr-i Hafî'nin yanına girdim, yemek yiyordu; bana: “Gel, sen de ye!” dedi. Ben, oruçlu olduğumu söyledim. Bir parça alıp bana uzattı ve tekrar yememi söyledi. Ben de verdiği yemeği yedim. Bunun üzerine bana: “Şimdi orucun afetinden kurtuldun ve beni de memnun etmiş oldun!” dedi.”²¹⁵ Burada Bîşr-i Hafî'nin “orucun afeti” derken kastettiği şey ibadetin verdiği hazdır. İbadet kişiye perde olduğunda onun tersini yapmak nefse daha ağır geleceğinden sufiler bu ikinci yolu müstehap görmüşlerdir. Bunun sufilerin nefis terbiye yönteminin bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Halkın gözünden düşmek, kınanmak, saygı görmemek vs gibi şekillerde de nefislerini terbiye etme anlayışı o dönemden itibaren melamilik adı verilen akıma yol açmıştır.

Sufilerin açlık konusundaki eleştirdikleri bir diğer mesele de riya'dır. Hücvirî oruç konusunda sufilerin farklı yaklaşımlarını ve bunları dayandırdıkları sebepleri şöyle açıklamıştır: “Şahsen, devamlı surette oruç tutan şeyhleri de, Ramazanın haricinde oruç tutmayan şeyhleri de görmüşümdür. Birinciler, ecr ve sevaba nail olmak için, ikinciler ihtiyarı ve riya'yı terketmek için o şekilde hareket etmişlerdir.”²¹⁶ Hücvirî'nin bu ifadesinden de anlaşıldığı üzere devamlı oruç, kişiyi riya'ya götürme tehlikesini barındırır. Sufilere göre kişinin ibadetinden dolayı itibar kazandığında nefsi bundan haz alacağı için veyahut böyle yapmaması durumunda

²¹⁴ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 134.

²¹⁵ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 144.

²¹⁶ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 382.

kınanacağından korktuğu için ibadete devam etmesi, nefsi terbiyeden ziyade onun daha da güçlenmesine neden olacaktır. Sufilerin bu tehlike karşısında aldıkları tavır ise nefsi başkalarının gözünden düşürmeye çalışarak terbiye etmektir. Mekkî'nin “zühdün nihai noktası, zühdün zıddını ortaya koymaktır” derken kastettiği şey budur. İbadetin gizliliği esassen sufiler buna “ibadeti yapmıyormuş gibi davranma”yı da ekleyerek nefsin kınanmasını bir çözüm olarak sunmuşlardır. Mekkî bağış alma meselesiyle ilgili verdiği bir örnekte zahitlerin bağışı açıktan alıp başkasına verdiklerini; bunun da bağışa rağbet gösterildiği için itibarı zedeleyen bir davranış olduğunu söylemiştir. Mekkî bu davranışın sonucunu şu şekilde açıklamıştır: “Bu durumda, ne alırken nefsin payına bir şey düşmekte, ne de verirken. Bu ise, nefse en ağır gelen davranıştır.”²¹⁷ Zahitlerin bu ince davranışını öven Mekkî sonrasında riya konusuna şu şekilde bir eleştiri getirmiştir: “Zamanımızda ilim ehlinin yapmacık tavırlar ve insanlara şirin görünmek maksadıyla tuta geldikleri yollar ise, anlattığımız bu yollardan dağlar kadar uzaktır.”²¹⁸ Bu eleştirinin muhatabı olarak Mekkî'nin verdiği şu örneği gösterebiliriz: Alimlerden birine, zahidlerden birinin durumunu sorarlar, alim, zahid hakkında bir şey söylemez. “Onun hakkında kötü bir şey mi biliyorsun?” diye sorduklarında “Sadece bir kusuru var: İnsanların gözlerinden uzak iken yediklerini insanların önünde yemez! Bundan dolayı kendisini ayıplıyorlar.” der.²¹⁹ Mekkî'ye göre böyle bir tavır nefste bir eksiklik olduğunun göstergesidir ve kaçınılması gerekir. Mekkî, eğer nefsani arzulara yenik düşülüp yeme içme konusunda zayıflık gösteriliyorsa en azından bunun açığa vurularak yapılması gerektiğini söylüyor. Ona göre kişi yiyeceklerini başkalarına aldırmamalı kendi almalı, hâlini gizlemeye çalışmamalıdır.²²⁰ Ayrıca bu şekilde nefsani arzulara düşkünlüğün bir imtihan olduğunu belirten Mekkî bu konuda tutulan iki yol bulunduğunu; bunlardan ilkinin mücadele yani arzuları terk etmek olduğunu belirtir. Bu yolu tutanlar kendilerini ya gizlerler ya da iradeleri daha güçlüyse bunu açığa vurarak insanlara örnek olmaya çalışırlar. İkinci yol ise yeme içme konusunda geniş davranmaktır. Ancak böyle bir durumda dahi bu kimseler tuttıkları bu yolu halktan

²¹⁷ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 136.

²¹⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 136.

²¹⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 137.

²²⁰ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 132.

gizlemezler. “Böyle yaparak nefislerini utandırmaya çalışırlar.”²²¹ Buradan sufilerin riyaya karşı geliştirdikleri yöntemin, nefis terbiye yöntemlerinin bir parçasını oluşturduğu sonucuna varabiliriz. Nefsin zaaflarını gören sufiler bir yandan riyazeti tavsiye ederken, riyazet sırasında karşılaşılabilecek durumları öngörerek veyahut yanlış uygulamalardan yola çıkarak riyazetin manasına zarar verebilecek her türlü tehlikeye karşı tedbirli davranmışlardır. Mekkî “İnsanların kendisine gıpta ve övgüyle bakması nefse, arzulayıp da insanların rızası için terk ettiği o yiyecekte çok daha fazla haz verir.”²²² derken riyazetin sadece zahirde olmayıp batında da olması gerektiğini; yani bedeni yeme içmeden uzak tutarken aynı zamanda nefse hoş gelen diğer şeylerden de uzak tutması gerektiğini hatta bâtındaki riyazetin zahirdekinden daha üstün olduğunu söylemektedir. Hücvirî, devamlı oruç tutan ve riya korkusuyla Ramazan dışında oruç tutmayanların yanında bir üçüncü tavır olarak kimseye sezdirmeden oruç tutanları zikretmiştir. Hücvirî bu kimseler için şöyle demiştir: “Bunların önlerine yemek getirildiği zaman yerler (ve hiç tereddüt etmeden oruçlarını bozarlar)dı. Bu hal sünnete daha uygundur.”²²³ Hücvirî’nin verdiği bu örnek Mekkî’nin anlatmak istediği yola örnek olarak gösterilebilir. Bu kimseler hem nefislerine karşı mücadele yolunu seçmişlerdir hem de halk ne der kaygısından kurtulmuşlardır. Hücvirî’nin sünnet vurgusu da bu meselede içinde riya bulunmayan mücadele için ölçüt olarak karşımızda durmaktadır.

Riya ile yakından bağlantılı bir diğer tehlike de şöhret meselesidir. Sufiler giyim kuşamları, ilimleri, mütevazî yaşamları ve bazen de gösterdikleri kerametlerle yaşadıkları zamanda halk içerisinde bileneleşmişlerdir. Bu bilinirlik elbette bir gaye değil sonuçtur. Halkın gözünde bazen saygı bazen de yergi şeklinde ortaya çıkan bu şöhret sufiler için her zaman bir tehlike olmuştur. Yaptığı ibadetlerle veya aşırı riyazet yöntemleriyle tanınırlık kazanması sufi için “benlik” iddiası tehlikesini de doğurabileceğinden tasavvufta hâli gizlemek esas kabul edilmiştir. Bu şekilde halkın nazarında kazanılan itibara karşı sufiler nefislerinde duyacakları hazdan korunmuş olmakla birlikte halk ile meşguliyetten de kurtulmuş olmaktadır. Açlık meselesinde de sufilerin keramet sayılacak derecede uzun süre aç kalmaları kendileri

²²¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 133-134.

²²² Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 136.

²²³ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 382.

için bir şöhet meselesi olmuştur. Serrâc, savm-ı dehr (yıl orucu) tutan Ebu'l-Hasan Mekki'nin cuma günleri hariç ekmek yemediğini ve aylık gelirinin dört danik'ten (bir dirhem altıda biri) ibaret olduğunu belirttikten sonra ona küs olan İbn Sâlim'in onun hakkındaki şu sözünü zikretmiştir: “Orucunu bozup ekmek yemedikçe ona selâm vermeyeceğim. Çünkü o, artık iyice yemeyi terketmekle meşhûr oldu.”²²⁴ İbn Sâlim'in bu eleştirisini bir yandan sufilerin oruç gibi ibadetleriyle bilinmesine yönelik bir eleştiri şeklinde düşünmemiz mümkünken diğer taraftan da uzun süreli oruca yönelik bir eleştiri olarak okuyabiliriz. Oruç bahsinde detaylı bir şekilde ele alacağımız “savm-ı dehr” hakkında burada kısaca şunu belirtmek yeterli olacaktır: Uzun süreli oruç/açlık öncelikle sufilerin nefis ve nefis terbiye anlayışlarıyla çelişen bir durum olmasından dolayı diğer din bilimlerinin yanı sıra sufilerce de eleştirilmiştir. Sufilerin anlayışına göre böyle bir oruç, vücudun buna alışması sonucunda nefse ağır gelmeyeceği için nefis terbiyesine hizmet etmemekle beraber halkın gözünde bu şekilde bir sıfatla tanınırlık kazanmak da ayrıca nefse haz vereceği için tehlikeli olabilecektir. Yukarıda yer verdiğimiz Hücvirî'nin örneğindeki gibi “sünnete uygun” olduğu söylenen yol kimseye sezdirmeden tutulan oruçtur.

Sufilerin tehlike olarak gördükleri bir diğer mesele de sünnete aykırılık meselesidir. Açıktaki aşırılıklarına Kur'an ve sünnetten deliller getirerek bu uygulamalarına meşruiyet arama çabasından daha önce bahsetmiştik. Dolayısıyla bunlara muhalif görünecek her uygulama batıl sayılıp reddedilmiştir. Sühreverdî'nin yeme içmenin de “ilme göre” olması derken kastettiği ölçüt budur. Serrâc'ın verdiği bir örnek bu duruma örnek teşkil etmektedir:

“Vâsıt halkından biri, uzun yıllar oruç tutmuş. Ramazan hâriç her gün güneş batmazdan az önce orucunu bozarmış. Bâzıları, tuttuğu oruç nâfile bile olsa, onun ilme muhâlif bu hâline karşı çıkmışlar. Bâzıları ise bunu hoş karşılamışlar. Çünkü bunu yapan kişi, bu davranışıyla nefsinin açlıkla eğitmek istemiş, orucunu ve oruca Allah'ın vaad buyurduğu sevâbı görerek ondan yaralanmak amacı gütmemiş, bununla tatmîn aramamıştır, diyorlardı. Bana göre, bu zâtın tavrına karşı çıkanlar haklıdır. Mâdem ki oruç tuttuğunu sanıp niyet etmiştir, öyleyse ona vefâkarlık göstermesi ve onu tamamlaması gerekir. Eğer bu hareketini ibâdet ve oruç zannetmese, onun bu davranışı aza kanâat edenlerin yolu gibi olur, kendisine de “oruçlu” denmezdi.”²²⁵

²²⁴ Serrâc, a.g.e., s. 187.

²²⁵ Serrâc, a.g.e., s. 187.

Serrâc bu kişinin hareketini “ilme muhalif” olarak değerlendirerek yine nas ve hadisleri ölçüt olarak almaktadır. Bu kişinin oruç şeklinde ibadete başlaması ve sonra buna riayet etmeyişi Serrâc’ın iddiasını desteklemektedir. Zira bu hareket sadece aç kalma şeklinde uygulansaydı böyle bir uygulamanın İslami bir karşılığı olmamasından ve sadece kişinin kendi nefis terbiyesi olması bakımından kendini ilgilendireceğinden Serrâc bu duruma muhalefet etmeyebilirdi. Ancak orucun adabları arasında “niyet ve maksadı sağlamlaştırma”yı²²⁶ orucun bir adabı olarak zikreden Serrâc’ın bu tür bir uygulamaya karşı çıkması tabii görünmektedir. Ancak bu uygulamanın oruç olarak zikredilmesi tasavvufu orucun mahiyetini değiştirmeye itham edilmesine neden olabilecek bir durum teşkil etmektedir. Bu da Sunni Tasavvufa bir sorumluluk yüklemekle beraber diğer din bilimlerine karşı da bir açıklama yapma ihtiyacı doğurmuştur. Oruç ibadetinin herhangi bir şekilde tahrif edilmesi ve bu durumun meşrulaştırılması diğer din bilimleriyle zaten varolan çatışmayı arttıracığından böyle bir uygulama tasavvufun dışında bırakılmaya çalışılmıştır. Niyetin sahihliği vakıayı kurtarmaya yetmemiş ölçüt yine “ilme göre” olmuştur. Dolayısıyla bir sonraki bölümde ele alacağımız sufilerin oruç anlayışı meselesinde oruç bu “ilme göre” olmanın bir çözümü olarak karşımızda durmaktadır.

3. NEFS TERBİYE YÖNTEMİ OLARAK AÇLIK-ORUÇ İLİŞKİSİ

İlk dönem müelliflerinden açlık meselesini en detaylı şekilde ele alan Mekkî açlık ile oruç arasındaki farkı şöyle anlatmaktadır:

“Oruç konusuna gelecek olursak, sâfîler bunu yukarıda açıklanmış olan, nefsi sükunete erdiren ve tabiatını yumuşatan açlıkla bir tutmamışlardır. Zira oruca alışmak mümkündür. Ayrıca oruçlu kişi iftar ettiğinde eski kuvvetine geri kavuşmaktadır. Diğer taraftan oruç tutup da nefsin arzu ettiği çeşitli lezzetlerdeki yiyeceklerden mideyi dolduraya kadar yiyenlerin orucu, bedenlerini daha da güçlendirmekten ve nefsini azdırmaktan öteye geçmez. Bu durum, dünyevî nimetlere karşı meylini kamçılar, ibadetlere karşı isteksiz davranmasına yol açar; onu tembel ve üşengeç bir hâle getirir. Belki de insanın beşerî ve hayvanî yönleri genel manada güç kazanır ve nefis o kişi üzerinde umumi bir hakimiyet kurar.”²²⁷

²²⁶ Serrâc, a.g.e., s. 184.

²²⁷ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 95.

Mekkî'nin bu açıklamasını iki açıdan değerlendirmek gerekmektedir: Bunlardan ilki sufilerin “alışkanlıkları yıkmak” ile nefis terbiyesi arasında kurdukları irtibat diğeri de tasavvuf metinlerinde genellikle “oruç adabı” şeklinde karşılaştığımız ve orucun faziletini arttırmaya yönelik tavsiyelerdir.

3.1.Açlık ve Alışkanlık İlişkisi: Açlıkla Nefsin Alışkanlıklarının Yıkılması

Öncelikle alışkanlık meselesine baktığımızda sufilerin çeşitli gerekçelerle insanın alışkanlıklarından sıyrılması gerektiğini savunduklarını görmekteyiz. Serrâc bu alışkanlık meselesine dair şöyle demektedir: “Nefis bir şeyle ülfet edip ısındı mı, onun bu ibâdeti yerine getirmesi kendi hazzından dolayıdır, Allah hakkı olduğu için değil.”²²⁸ Serrâc'ın bu ifadesi sufilerin nefis terbiyesi hakkındaki genel görüşlerini özetlemektedir. Yani nefis terbiyesinde maksat nefse her daim zor olanı yüklemektir. Bu durumu açlık bağlamında değerlendirecek olursak açlığın nefis terbiye yöntemi olabilmesi için nefsin sürekli açlığı hissetmesi esas olmaktadır. Diğer bir ifadeyle sufilere göre açlık ancak zor geldiğinde nefis terbiyesi olacaktır. Diğer türlü alışılan açlığın bedeni ve nefsi zorlamayacağı için nefis terbiyesi olarak bir hükmü kalmaz. Serrâc bu konudaki edebî ise “ibâdet ve tâat bile olsa, nefis ile nefsin alışageldiği şeyleri bir araya toplamamak” olduğunu belirtir.²²⁹ Bundan dolayıdır ki Serrâc açlık adabı bölümünde, Sehl'in şu sözünü aktarmıştır: “Tokluk ibtilâsına uğradığınız zaman açlık isteyiniz! Açlık ibtilâsına uğrayınca da tokluk isteyiniz! Değilse devamlı bir hâl üzere olunca azgınlığa düşersiniz.”²³⁰ Tokluğun ibtila olarak değerlendirilmesi tasavvuf açısından oldukça makul görülebilecek bir yargıdır ancak açlığın bir ibtila olarak görülmesi özellikle de bu kadar övülen ve tavsiye edilen bir haslet olması göz önünde bulundurulduğunda bir çelişki olarak görülebilir. Ancak tasavvufta orucun dışında ayrıca bir açlık uygulamasının bulunması bu durumun delilidir. Yani sahur ile iftar arasındaki düzenli açlığın karşısına sufiler ölçsüz bir açlık getirmişlerdir. Mekkî'nin de ifade ettiği üzere “oruca alışmak mümkündür”. Bu sebeple orucun karşısına nefse daha zor gelecek bir açlığı yerleştiren sufilerin buna

²²⁸ Serrâc, a.g.e., s. 185.

²²⁹ Serrâc, a.g.e., s. 185.

²³⁰ Serrâc, a.g.e., s. 232.

alışılması durumunda yine bu alışkanlığı yıkacak bir görüş ileri sürmeleri abeslikten ziyade tutarlılık göstergesidir. Mekkî bu alışkanlıkları yıkma meselesine dair şu gerekçeyi sunmaktadır:

“Bağımlılık yani bir şeye müptela olmak da Allahu Teala’nın kullarına imtihan sebebi yaptığı bir güçtür. Bu durumdaki kimselerin istikamet bulmaları mümkün olmaz. Eğer alışkanlıklar olmasaydı bütün insanlar tövbe eder; bağımlılıklar olmasa bütün tövbe edenler istikamet üzere kalırlardı.”²³¹

Mekkî, alışkanlık meselesini insani bir durum olarak ele almaktadır. Ona göre insan tabiatının alışkanlığa meyilli olması onu tövbe etmekten uzaklaştıracak bağımlılıklara götüreceğinden kişinin iradi olarak sürekli bundan kaçınması gerekmektedir. Bir açıdan alışkanlık iradeyi sınırlandıran bir durumdur çünkü kişi aklıyla veya iradesiyle değil alışkanlıklarının oluşturduğu güdüyle hareket eder. Söz konusu yemek gibi dünyevi bir şey olduğunda ise alışkanlık hem toklukta hem de açlıkta kaçınılması gereken bir durum olmaktadır çünkü iki türlü de kişi nefesine göre hareket etmiş olur. Mekkî’nin arzulara uyularak yemek hakkında söylediği şu sözün yemeği terk etmeye alışmak hakkında da geçerli olduğunu söylemek mümkündür: “Alışkanlık ve adetler, insan aklını mağlup eden birer askerdir.”²³² Açlığa alışıldığında bu hareketin devam ettirilmesi Serrâc’ın dediği gibi artık Allah hakkı olduğu için değil kişinin nefsi buna alıştığı için olmaktadır. Bu sebeple nefis, her türlü dünyevi alışkanlığa karşı zapturapt altına alınmalıdır.

Sühreverdî de bu alışkanlık meselesine dair şöyle demektedir: “Müridin dört günden fazla peş peşe (ardarda hiç oruç tutmadan) yemesi uygun değildir. Çünkü bu durumda nefis, âdetlere meyleder ve şehvetlerine uymaya imkân bulur.”²³³ Yani nefisini terbiye etmek isteyen bir sufi onun herhangi bir duruma alışmasına izin vermeyecek bir yöntem takip etmelidir. Bu nefis terbiye yönteminin sünnette de bir karşılığı bulunduğunu görmekteyiz. Mekkî, Peygamber ile ilgili Hz. Aişe’nin şu sözünü aktarmıştır: “Resûlullah (s.a.v.) öylesine uzun süre oruç tutardı ki, biz: “Herhalde Resûlullah (s.a.v.) artık hiç iftar etmeyecek!” derdik. Yine öylesine uzun süre orucu terk ederdi ki, biz yine: “Herhalde Resûlullah (s.a.v.) artık hiç oruç

²³¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 127.

²³² Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 127.

²³³ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 418.

tutmayacak!” derdik.”²³⁴ Peygamberin Savm-ı Davud’dan “En efdal oruç” olarak bahsetmesi de yine bu kapsamda değerlendirilmelidir. Serrâc bu orucun *savm-ı dehr*’den (yıl orucu) daha zor olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Nefis, devamlı olarak oruçla ülfet edip bağımlılık kazanınca, ona oruçsuzluk zor gelmeye başlar. Oruçsuzluğa alışınca da oruç zor gelir. Bu oruç, bir gün tutulup, bir gün tutulmadığından nefsin ne oruçsuzluğa, ne de oruca alışması söz konusudur. Bu yüzden bu oruç için “en zor oruç” tâbiri kullanılmıştır.”²³⁵

Alışkanlık ile ilgili bir diğer konu da öğün meselesidir. Öğünün de bir düzen ve alışkanlık içermesinden dolayı bazı sufilerin bundan kaçındıklarını görmekteyiz. Mekkî, Tâbiûn hakkında “Onların güzel huylarından bazısı şunlardır: Öğün alışkanlıkları yoktu ve yemekler arasında seçim yapmazlardı. Belli bir çeşit ekmek ve yemek üzerinde ısrar etmezler; açlıklarını giderecek, kendilerini ayakta tutacak olan buldukları yiyeceği yerlerdi.”²³⁶ demiştir. Sahabe’den sonra gelen neslin bu davranışını bazı sufiler kendilerine örnek almışlardır. Mekkî öğün meselesine dair iki farklı yol bulunduğunu belirterek Bağdatlı sufilerin yeme konusunda belirli vakitlerde yemek yeme alışkanlığını terk ettiklerini; Basralı sufilerin ise belirli vakitlerde yemek yemeye devam ettiğini söylemiştir. Bu iki yoldan ilkinin daha üstün olduğunu savunan Mekkî bunu “güçlü ve tevekkül sahibi kimselerin yolu” olarak tanımlamıştır. Ancak ikinci yolun da kendine has faziletleri bulunduğunu belirterek şöyle demiştir: “Belli öğün ve vakitlere bağlı kalan Basralıların tuttıkları yol ise, nefsi birtakım afetlerden korumak, akıl ve fikrin sağda solda olması ve gereksiz şeyler peşinde koşmasını önlemek bakımından daha sağlıklı görünmektedir. Bu yol da müridlerin ve amel ehlinin yoludur.”²³⁷

Görüldüğü üzere sufiler nefis terbiyesi için dinamik bir yöntem geliştirmişlerdir. Dolayısıyla tasavvufun insan tabiatını dikkate alarak, genel geçer bir kaide oluşturmaktan ziyade herkesin kendi nefsinı tanıyarak ona göre çözüm üretebilmesi için esnek bir yapı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Yöntemin alışkanlıkları yıkmak üzerine kurulu olması bir yandan bu riyazetin çerçevesini

²³⁴ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 141.

²³⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 185.

²³⁶ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 109.

²³⁷ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 100-101.

belirlerken diğ er taraftan da bireysel seçimlere izin vermektedir. Burada kilit nokta kişinin nefsinin, arzularının ve alışkanlıklarının farkına vararak buna karşı mücadele verebilecek olabilmesidir ki bu da a ılığın iradi bir eylem olduğ unu destekleyen bir durumdur. Verilen  rnekler yöntemin  e itliliğ ine ve bunlara sünnetten getirilen deliller de yöntemin sahihliğ ine işaret etmektedir. Ancak  unu da belirtmek gerekir ki sufiler nefsin zaaflarını da bilmektedir ve bunlara karşı zayıflık gösterilmesi halinde ne yapılması gerektiğ ine dair de tavsiyelerde bulunmuşlardır.  rneğ in Mekkî “Alışkanlık edindiğ i arzuları terk edemeyen kimse; bu tür alışkanlıkları arttırmamalı, hiç olmazsa azaltma yoluna gitmelidir. Böyle yapmak, iman sahibi kimselerin ahlakına daha uygundur.”²³⁸ diyerek bu duruma dikkat çekmiştir. Bu noktada Mekkî’nin a ılığın oruçtan farkına dikkat  ektiğ i açıklamasına dönecek olursak Mekkî “oruç tutup da nefsin arzu ettiğ i çeşitli lezzetlerdeki yiyeceklerden mideyi doldurasiya kadar yiyenlerin orucu, bedenlerini daha da güçlendirmekten ve nefsini azdırmaktan öteye geçmez.” şeklinde bir ele tirmede bulunmaktadır. Yani oruç, ba lı başına nefis terbiyesinde yeterli görülmemiştir. Hücvirî de benzer bir noktaya değ inerek şöyle demiştir: “Yemekten ve içmekten uzak kalmak suretiyle tutulan oruç, çocukların ve kocakarların i idir.” Ona göre “lehv ve haramdan imsak lazımdır, yani boş ve günah olan şeylerden uzak durmak icap eder, helal olanı yemekten değ l.”²³⁹H cvir  “*Biz onları, yemek yemez birer ceset kılmadık*” (M ’minun, 23/115) ayetini de referans göstererek insanın gıda almaya muhtaç olduğ unu bu sebeple tamamen yemeyi içmeyi terk etmenin mümkün olmadığ ını da söylemiştir. Yani oruçtan kasıt kesinlikle yemek ve içmekten uzak durmak değ ildir; oruç kendi vasıtasıyla insanların birtakım ahlaki değ erleri  ğ renmesi gereken bir ibadettir. Dolayısıyla yeme-içmeden uzaklaşarak tutulan orucun yanına birtakım hasletler daha eklenmelidir ki oruç bu şekilde kişinin nefsini terbiye etmesine vesile olsun. Bu noktada sufiler birçok tavsiyede bulunup orucu ahlaki bir ilke haline getirmeye çalışmışlardır.

Öncelikli olarak Hücvirî’nin aktardığ i ayet üzerinden gidecek olursak yemek ve içmekten tamamıyla uzakla manın dinde de bir yeri olmadığ ını görmekteyiz.

²³⁸ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 131.

²³⁹ Hücvirî, a.g.e., s. 384.

İnsan, hayatına devam edebilmek için yeme içme, uyuma gibi birtakım şeylere ihtiyaç duyar. Sufiler ise nefis terbiye yöntemlerini bu tür ihtiyaçların minimum seviyede karşılanması ile ahlaklanma arasında kurdukları irtibat üzerine inşa etmişlerdir. Bu nefis terbiye yöntemini, sadece bedeni bu tür ihtiyaçlardan alıkoymak şeklinde yorumlamak hatalı olacaktır ki sufiler yaptıkları eleştirileriyle buna açıklık getirmeye çalışmış ve verdikleri tavsiyelerle de yöntemlerini detaylandırmışlardır.

3.2.Sufilerin Oruç Adabı: Alışkanlık Haline Gelmeyen Açlık

Sufiler orucu bütüncül bir ibadet görmüşlerdir. Yani oruç göz, kulak, dil, el, ayak ve kalp gibi organların da zapturapt altına alındığı bir ibadet olmalıdır. Hücvirî “Orucun hakikati imsaktır”²⁴⁰ diyerek bu duruma işaret etmiştir. İmsak sözlükte “bir şeyi tutmak, alıkoymak; bir şeyden el çekmek, kendini tutmak” manasına gelmektedir.²⁴¹ Serahsi (1009-1090) fıkıh terimi olarak orucu şöyle tanımlamıştır: “oruç, özel bir “tutma”dan ibarettir. Burada ‘belirli tutma’; kişinin mide ve cinsel organlarının isteğine karşı kendini tutması; ‘belirli kişi’ ifadesi; Müslüman erkek ile hayız ve nifastan temizlenmiş Müslüman kadını, ‘belirli vakitte’ ifadesi; ikinci fecrin doğmasından güneşin batışına kadar olan süreyi, ‘belirli bir nitelikte’ ifadesi ise; tutmanın Allah’a yaklaşmak maksadıyla olmasını anlatır.”²⁴² Sufiler orucun bu terim anlamına riayet ederek bu kelimeyi daha çok geniş anlamıyla yorumlamışlardır. Oruç onlar için bedeni, her türlü arzusundan alıkoymak, bu arzulara karşı kendini tutmaktır. Bu şekilde ele alındığında orucun kapsamı genişlemekte; oruca zahir şartların dışında batın şartlar da eklenmektedir. Sufilerin orucu bu şekilde ele almış olmalarının dayanağı ise yine sünnettir. Serrâc’ın aktardığı bir hadiste Peygamber: “Oruçlu olduğun zaman kulağına, gözüne ve eline de oruç tuttur.”²⁴³ demiştir; yani oruç tüm bedenin imsakıdır.

Hücvirî’ye göre imsakın şartları; karnı ve mideyi yemekten ve içmekten koruduğu gibi, gözü harama ve şehvete bakmaktan, kulağı gıybetten ve abes şeyleri dinlemekten, dili boş laflardan ve afetten, bedeni ise dünyaya tabi kılmak ve şeriata

²⁴⁰ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 383.

²⁴¹ Mehmet Şener, “İmsak”, **DiA**, Ankara, TDV Yay., 2000, C. 22, s. 238-239.

²⁴² Serahsî, **Mebsût**, Haz. Mustafa Cevat Akşit, C III, İstanbul, Gümüşev Yayıncılık, 2008, s.77.

²⁴³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 184.

muhalafet etmekten muhafaza etmektir.²⁴⁴ Hücvirî rüyasında Peygamber'den nasihat istediğini Peygamber'in de ona "Duyu organlarını hapset! Yani beş duyu organını hapset, koru, tam ve mükemmel mücadele budur." dediğini aktarmıştır.²⁴⁵ Hücvirî bunların görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma hisleri olduğunu ve bütün bilgilerin bu beş kapıdan husule geldiğini belirtmiştir. Ona göre "Bu beş his ilmin ve aklın başkomutanlarıdır."²⁴⁶ Burada Hücvirî'nin riyazet ile ilim arasında bir irtibat kurduğunu görmekteyiz. Akıl, ilim ve ruhun bu beş duyuya hakim olabileceği gibi nefis ve hevanın da bunlara hakim olma tehlikesinden bahseden Hücvirî, "oruçlunun (gerçekten) oruçlu olabilmesi için, bütün duyu organlarını, muvafakat ile (Hakk'a ve Hakk'ın emirlerine) muhalafetten hapsetmesi ve alıkoyması lazımdır." diyerek doğru ilme, duyu organlarının nefis ve hevadan uzak tutulmasıyla ulaşılabileceğini ima etmiştir. Örneğin ona göre işitme ve görme hislerinde nefsin hakimiyeti yalan ve şehvete nazarken Hakk'ın hakimiyeti rü'yet ve istima'dır (Hakk'ı görmek ve O'nun kelimelerini işitmek).²⁴⁷ Yani oruç gerçek manada "oruç" olduğunda marifetullahı götüren bir araç haline dönüşür. Bu sebeptendir ki Hücvirî orucun hakikati imsaktır dedikten sonra "Yolun tümü bunda gizlidir."²⁴⁸ demiştir. Hücvirî'nin riyazet ve marifet arasında kurduğu ilişki tasavvufun yöntemi ve maksadını yansıtmaya bakımından önem arz etmektedir ki bu meseleye ileride ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

Mekkî de benzer şekilde gerçek orucun şu şekilde olması gerektiğini belirtir: gözü serbestçe sağa sola bakmaktan alıkoymak, kulağı bir haramı dinlemekten yahut yalan konuşan ve boş işlere dalanların sohbetinden uzak tutmak, dili kendisini ilgilendirmeyen şeylere dalmaktan muhafaza etmek ve kendisine bir fayda vermeyecek konuşmalardan uzak tutmak, kalbi tamamen Allah'a bağlamak, yapmaktan çekindiği işleri düşünmekten de uzak durmak ve kendisine fayda vermeyen şeyleri temenni etmeyi terk etmek, eli haram bir işe yahut kötü bir fiile uzanmaktan uzak tutmak ve ayağı, hayır işleri dışında emir ve teşvik edilmeyen

²⁴⁴ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 383.

²⁴⁵ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 383.

²⁴⁶ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 383.

²⁴⁷ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 384.

²⁴⁸ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 384.

işlere gitmekten alıkoymak.²⁴⁹ Sufilerin oruç konusundaki bu bütüncül yaklaşımına göre oruç, “yeme-içmeden uzak durma”nın ötesinde düşünceye bile ket vurma eylemine dönüşür. Her ne kadar buna eylem desek de aslında sufiler orucu bir eylemsizlik olarak görmüşlerdir. Bu eylemsizliği, gereksiz her türlü konuşma, dinleme, hareket hatta düşüncede oruç olarak değerlendirmek mümkündür. Burada gereksizden kasıt ise Allah için, Allah ile, Allah hakkında, Allah’a doğru vb. şeklinde birtakım edatlarla tanımlayabileceğimiz eylemler dışındaki her şeydir; yani merkezinde Allah olmayan her şey. Oruç meselesinde hayatın her alanını ilgilendiren bir yaklaşıma sahip sufiler bunun sonucunda hayatın her alanında oruçlu olmaya dair birçok fikir üretmişlerdir. Orucun faziletini arttırmaya yönelik bu fikirler genel olarak sufilerin nefis terbiyesi anlayışlarını da yansıtmaktadır.

3.3.Orucun Faziletini Arttırmak

Orucun faziletini arttırmak için sufilerin verdikleri tavsiyelere bakacak olursak bunlardan ilki oruç ile birlikte yemeğin azaltılmasıdır. Orucun -eğer sonrasında çeşitli yemeklerle iftar yapılırsa- nefsi azdıracağına dair Mekkî'nin uyarısına değinmiştik. Mekkî'nin iddasına göre oruçlu kişi iftar ettiğinde eski kuvvetini geri kazanır dolayısıyla nefis bundan haz duyar. Halbuki sufiler nefislerini güçsüzleştirmek onun arzularını köreltmek için riyazet uygulamışlardır. Dolayısıyla oruç ile beraber yemek miktarının azaltılması sufilerin bu riyazet yöntemine daha uygun bir davranıştır. Mekkî bu konu ile ilgili şöyle demiştir: “Oruç ile birlikte yiyecekleri de azaltmak, öğünlerde kifayet miktarı azık ile yetinmek, kalbin selamette kalmasını sağladığı gibi; kişinin ibadetlere daha fazla devam etmesine de yardımcı olur.”²⁵⁰ Yemek yemek rehavete ve tembelliğe neden olup insanı ibadetten alıkoyacağı için sufiler orucun ve oruçlu iken yapılan diğer ibadetlerin faziletini arttırmak için yemek miktarının azaltılması gerektiğini söylemişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak Sülemî, Muhammed ibn Alî et-Tirmizî'nin şu sözünü aktarmıştır: “Uykudan ve yemeden uzak kal, zira yersen tembelleşirsin, uyursan gaflete düşersin.”²⁵¹ Tirmizî'nin bu sözünde vurguladığı ikinci nokta da sufiler için oldukça

²⁴⁹ Mekkî, a.g.e., C. III, s. 480.

²⁵⁰ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 96.

²⁵¹ Sülemî, a.g.e., s. 41.

önem arz etmektedir. Killet-i menam olarak literatüre geçen az uyuma meselesi, orucun bir edebi olarak görülmüştür. Bu sebeptendir ki Mekkî, oruçlu olan kimseye gündüz fazla uyumamasını tavsiye eder.²⁵² Orucun nasıl olması gerektiğini anlattığı bölümde Serahsî'nin de bu iki meseleye dikkat çekmesi tasavvufun fıkıh ile bu konuda ittifak ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Serahsî şöyle der:

“Oruç tutarak Allah’a yaklaşmak, nefisle savaşılarak olur. Bu anlamda savaşma iki şekilde gerçekleşir; birincisi, arzu edilen zamanda nefsi yemek yemekten alıkoymak, ikincisi, uykuyu sevdiği bir zamanda kalkıp ibadet etmekle olur.”²⁵³

Din bilimlerinin farklı yönlerden ele aldığı oruç meselesinde, orucun gayesi hususunda herhangi bir ihtilaf olmadığını görmekteyiz. İleride orucun özelleşmesimeselesinde sufilerin orucun sınırlarını nasıl zorladıklarını göreceğiz ancak burada kısaca şu noktaya değinmek yeterli olacaktır: Fıkıhın genel itibarıyla hakkında zahiri hükümler verdiği oruç, gayesi bakımından tasavvufta ele alınan oruçtan farklı değildir. O halde oruç hakkında verilebilecek genel hüküm onun bir nefis terbiye yöntemi olmasıdır ve nefisle mücadele söz konusu olduğunda buna fazla yemek, fazla uyumak, fazla konuşmak gibi öğeler de dahil edilebilir ki bu genel olarak bir ahlaklanma meselesi olması bakımından doğrudan tasavvufun meselesi haline gelir. Örnek olarak Sühreverdî'nin şu ifadesine bakmakta fayda var: “Sûfînin orucunun fazilet ve edeplerinden biri de, oruç tutmadığı günlere nisbeten yiyeceğini, biraz daha azaltmasıdır. Yoksa, daha önce yemekte olduğu şeyleri iftarda bir araya getirerek aynı miktarda yiyecek olursa; gündüz yiyemediğini akşam yemiş olur ki orucun hikmeti ortadan kalkar.”²⁵⁴ Sühreverdî'nin burada “orucun hikmeti” diye bahsettiği şey fıkıh ile tasavvufun ortak paydada buluşabildiği bir noktadır çünkü oruç söz konusu olduğunda öncelikli mesele “insan neden oruç tutmalı?” sorusuna cevap vermektir ki bu, bütün din bilimlerinin ortak meselesidir. Tasavvufu diğer din bilimlerinden ayırtıran nokta ise bu soruya verdiği yanıtın devamında getirdiği birtakım gerekliliklerdir ki bu noktada “ahlak” bizim için anahtar bir kavram olmaktadır. Fıkıh kitaplarında oruç meselesine baktığımızda bu sorunun cevabının “Allah emrettiği için” olduğunu orucun hikmetinin ise “nefsle savaşmak” olduğunu görmekteyiz. Geri kalan hükümler ise çoğunlukla orucun iç ve dış sebeplerden nasıl

²⁵²Mekkî, **a.g.e.**, C. III, s. 481.

²⁵³Serahsî, **a.g.e.**, s. 79.

²⁵⁴Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 425.

etkilendiğinde daırdır.²⁵⁵ Tasavvufta ise Allah'ın emirlerinin doğrudan kabul edilip bunlar üzerinden “nasıl ahlaklanabiliriz” sorusu doğrultusunda bir yöntemin geliştirildiğine şahit oluyoruz. Orucu bozan zahir hükümler, kaza, kefarete gibi fıkhın ele aldığı meselelerin tasavvufta yer almamasının sebebini de tasavvufun bu konularda fıkhı tâbi olmasıyla açıklayabiliriz. Ancak söz konusu orucun hikmeti olduğunda tasavvufun bunu korumak adına birçok tavsiyede bulunduğunu, orucu zayıf edebilecek davranışları ayrıntılı bir şekilde ele aldığını, orucun batınını korumak için yöntemler geliştirdiğini görmekteyiz ki bu da orucun tasavvufun elinde nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu tür bir literatürün gelişmiş olmasını dahi tasavvufun bir ihtiyaçtan doğmuş olmasıyla ilişkili okumamız mümkündür.

Sufilerin yemeği azaltma tavsiyesine geri dönecek olursak onların sadece oruçlu iken değil genel olarak çok yemeyi hoş karşılamadıklarını söylemek mümkündür. Mekkî bu durum ile ilgili şöyle demiştir: “Âdetlere uyarak, değişik lezzetlerden tadarak ve doyuncaya kadar yemek yemenin mekruh olduğunu bazı alimler ifade etmişlerdir. Alimler, yemek yeme hususunda bu tarz alışkanlık sahibi olanları hayvanlar ile bir tutarlar. Karnı iyice doluncaya kadar ve tıka basa yemek yemeyi ise alimler büyük günah olarak değerlendirirler.”²⁵⁶ Çok yemenin iradeye sahip olmayan hayvanlarla ilişkilendirilmesi tasavvufun insana verdiği kıymeti ortaya koyması bakımından önemlidir. Yani insan düşünen ve iradesi olan bir varlıktır ve bu durum onun değişip olgunlaşabileceğinin bir göstergesidir. Bunu tasavvufun genel insan görüşü olduğunu söylemek mümkündür çünkü zaten tasavvufun temeli, insanın değişebileceği ve dolayısıyla ahlaklanabileceği fikrine dayanır. Oruç bu noktada insana bir kontrol sağlasa da orucun yenilecek şeyin miktarı konusunda bir sınır getirmemiş olması maksadından uzaklaştıracak davranışlara götürme tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple orucun “nefsle savaşıma” olduğu hem fıkhı hem de tasavvuf metinlerinde vurgulanmıştır ki bu da sufilerin “az yeme” konusu üzerinde bu kadar çok durmalarını açıklamaktadır. Az yemek meselesi de başka bir bağlamda yeterli görülmemiştir ki Mekkî buna ek

²⁵⁵ Serahsî, a.g.e., s.77-79.

²⁵⁶ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 95.

olarak “değişik lezzetlerden tadarak” yemeyi de bu nefisle savaşa dahil etmiştir. Bu konuyla ilişkili olarak Hasan-ı Basri “Yemekte iki (çeşit) katığı bir arada yemeyin. O, münafıkların yemeğidir.”²⁵⁷ demiştir. Yani oruç; yemek yemekten uzak durmak, yemeği miktarını ve çeşidini azaltmak şeklinde yorumlanarak tasavvufta farklı boyutlar kazanmıştır. Bunlara bir de “arzu edilen şeyi” yememek eklenmiştir. Örneğin Mekkî, selef-i salihinin sahuru iki üç hurma ve birkaç zeytin ile azıcık su içerek geçirdiğini hatta bazılarının hayvanın arpasından bir miktar yiyerek sahurun bereketine ulaşmaya çalıştığını söylemiştir.²⁵⁸ Daha önce de belirttiğimiz gibi nefsi terbiye için sufiler nefslerinin arzu ettiği şeyleri yememeye de dikkat etmişlerdir. Bu sebeple sufiler kimsenin talep etmeyeceği, değersiz şeyler yemeyi tercih etmişlerdir ki sufi kelimesinin değersiz ot manasına gelen *sufane*’den türetildiğine dair görüşler bu durumun göstergesidir.

Mekkî, “salihlerden bir zat”tan rivayet ederek şöyle demiştir: “Arzu ettiklerinizi yemeyiniz! Eğer yerseniz onları talep etmeyiniz. Eğer talep ediyorsanız muhabbet beslemeyiniz.”²⁵⁹ Mekkî’nin bu ifadesi yemek konusunda bir başka edebe daha işaret etmektedir; bu da yemeye karşı muhabbet beslememek. Sufiler hem zahiren hem de batinen dünyaya rağbet etmemeye çalışmışlardır. Buna göre yemek yemeyi terk etmek gibi yemek yeme düşüncesini de terk etmek gerekmektedir çünkü kalp Allah dışında başka hiçbir şey ile meşgul olmamalıdır. Bu sebeple Hücvirî yemek yeme konusunda şart olanın “mübalağa etmemek, ileri gitmemek ve gece-gündüz kendini, bir lokmanın düşüncesiyle meşgul etmemek” olduğunu söyler.²⁶⁰ Hücvirî, “yemeye talip olan (manen ve zihnen) yemekle olur.”²⁶¹ sözünü de bu kapsamda değerlendirmemiz mümkündür. Yani bedenlen aç olup zihni yeme düşüncesiyle meşgul olan kimse aslında aç kalmış sayılmaz. Mekkî oruç tutan kimsenin vakit gelmeden önce yemek derdine düşmemesi gerektiğini; böyle yapmanın bir hata olduğunu söyler.²⁶² Dolayısıyla oruçta kişinin bedenlen ve zihnen; diğer bir ifadeyle zahiren ve batinen aç olması esastır. Bu duruma örnek olarak Sehl

²⁵⁷ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 418.

²⁵⁸ Mekkî, **a.g.e.**, C. III, s. 481.

²⁵⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 131.

²⁶⁰ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 409.

²⁶¹ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 387.

²⁶² Mekkî, **a.g.e.**, C. III, s. 481.

b. Abdullah gösterilebilir. Serrâc onun hakkında “Sehl yemeyi terketmemiştir. Aksine yemek onu terketmişti. Çünkü kalbine doğan vâridât, kendisini yemek yeme düşüncesinden alıkoyuyordu.” demiştir.²⁶³ Daha önce de belirttiğimiz gibi sufilerin açlıktaki gayeleri nefislerini dünyevi arzulardan arındırmaktır; dolayısıyla nefis bu tür arzulardan kurtulduğunda yemek ve yememek onlar için bir olmaktadır. Kalbe girmediği, nefsi azdırmadığı ve düşünceyi meşgul etmediği sürece sufiler yemek yemekte bir sakınca görmemişlerdir. Aksine bu hale gelebilmek için riyazet uygulamışlardır.

Oruçla ilgili sufilerin üzerinde sıkça durdukları bir diğer edep de haram ve şüpheli şeylerden uzak kalmaktır. Sufiler orucun faziletini azaltacak veya orucu zayi edecek her türlü şeye karşı tedbirli davranmışlardır. Burada haram ve şüpheli şeyden uzak durmaktan kasıt sadece yenilen ve içilen şeylerde değil bütün fiillerde bunlardan kaçınmaktır. Sühreverdî “Bir müridin, mubah olan yiyeceklerden kendisini alıkoyup da haram olan işlerle orucunu bozması edepten değildir” demiştir.²⁶⁴ Mekkî de bu konuyu şu örnekte açıklamaya çalışmıştır: “Yemekten kendini alıkoyup Allahu Teala’nın emirlerini çiğneyerek orucunu zayi eden kimsenin orucu, bütün azalarını mesh ederek abdest alıp namaz kılan kimsenin durumuna benzer. Onun kendisine neyin lazım olduğunu bilmemesi sebebiyle, böyle bir abdestle kıldığı namazı kabul edilmez.”²⁶⁵ Genel olarak oruçluyken haramdan kaçınmak gerektiğini vurgulayan sufiler özel olarak da bir takım meselelerin üzerinde durmuşlardır ki bunlar; doğrudan hadislerde vurgulanan meseleler olmalarıyla dikkat çekmektedir.

Peygamberin “Nice oruç tutanlar vardır ki, tuttukları oruçtan elinde kalan açlık ve susuzluktur.” hadisini aktaran ilk dönem müelliflerinden Mekkî, hadiste bahsi geçen kimseler hakkında birkaç görüş sunmuştur. Bu kimseler; oruç tutup haram ile iftar edenler, helal yiyeceklere karşı oruç tutup gıybet edenler ve gözüyle dilini haramdan sakındırmayanlardır.²⁶⁶ Aynı hadisi aktaran Sühreverdî de hadisi Mekkî’yle benzer şekilde yorumlamış, haram yeme ve gıybet meselesine atıfta

²⁶³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 232.

²⁶⁴ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 425.

²⁶⁵ Mekkî, **a.g.e.**, C. III, s. 480.

²⁶⁶ Mekkî, **a.g.e.**, C. III, s. 482.

bulunmuştur.²⁶⁷ Hücvirî de aynı hadis ile birlikte şu hadisi de aktararak aynı duruma dikkat çekmiştir: “Oruç tutuğun zaman, kulağın, gözün, dilin, elin ve sendeki her organın da oruç tutsun.”²⁶⁸ Dolayısıyla kötü söz, harama bakma, gıybet, yalan gibi davranışlardan kaçınmak da orucun kapsamı içerisine girmektedir. Bu sebeple sufilerin peygamberin özel olarak kaçınılması gerektiğini söylediği hususları orucun birer şartı olarak ele alıp açık kurallar koyduklarını görmekteyiz. Örneğin Mekkî, Peygamber’in “Oruç, yalan ve gıybetle parçalanmadıkça, sahibini (azaptan) koruyan bir kalkandır.” sözünü aktarıp, “Selefi salih, gıybetin orucu bozduğunu bile söylemişlerdir.” demiştir.²⁶⁹ Sühreverdî de bu konuda Süfyân-ı Sevrî’nin “Gıybet edenin orucu bozulur.” dediğini aktarmıştır. Zahirde orucu bozmayan bu tür davranışlar orucun faziletine zarar verdiği için sufiler bu tür davranışları orucun dışında bırakmak için bu şekilde sert ifadeler kullanmışlardır. Gıybet meselesi *el-İhtiyar*’da “orucu bozmayan hâller” başlığı altında zikredilirken,²⁷⁰ bazı sufiler hadislerden yola çıkarak bunun doğrudan orucu bozduğunu iddia etmişlerdir. Aynı şekilde Sühreverdî, eşlerin birbirlerine yakınlaşmadan sakınması gerektiğini söylerken, Serahsî, *Mebsût*’ta hadisten yola çıkarak buna müsaade edildiğini ifade etmiştir.²⁷¹ Sufilerin orucun şartlarına bu kadar hassasiyet göstermelerinin sebebi onların orucu bir bütün olarak görmeleridir. Yani oruç Peygamberin dediği gibi kulak, göz, dil, el ve diğer bütün organlarla tutulması gereken bir ibadettir. Fıkıh insanlara ancak zahiri hükümler verebilirken batını korumak kişinin kendi elindedir, dolayısıyla tasavvufun ana gayesi bu batını tasfiye ederek Allah’a yaklaşmak olduğundan sufiler orucun manasını/bâtınını korumayı zahirini korumak kadar önemsemiş ve zahirde orucu bozan hükümler ile batında zarar veren hükümleri bir tutmuşlardır çünkü onlar için orucun kendi içerisinde bir bütünlüğü bulunmaktadır ve bunun hakikati imsaktır. İmsakın sadece zahire indirgenmesi, oruçla ulaşılmak istenen gayeye engel olacağından bu bütünlüğün yeniden inşası gerekmiştir ki sufilerin oruç konusundaki hassasiyetleri bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Mekkî, Peygamberin “Kim yalan sözü ve onunla amel etmeyi terk etmezse, Allahu

²⁶⁷ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 427.

²⁶⁸ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 383.

²⁶⁹ Mekkî, **a.g.e.**, C. III, s. 482.

²⁷⁰ el-Mavsılî, *el-İhtiyar*, Çev. Celal Yeniçeri, 4. bs., İstanbul, Şamil Yayınevi, 2013, s. 117.

²⁷¹ Serahsî, **a.g.e.**, s.87.

Teala'nın onun yiyecek ve içecekten uzak durmasına ihtiyaç yoktur.” hadisini aktarmış ve bu hususta “Oruç ibadetiyle beklenen, kulun aç ve susuz kalması değil, günahlardan sakınmasıdır.” demiştir.²⁷² Yani Peygamber'in kendisi orucun “yeme-içmeden uzak kalma”ya indirgenmesine karşı çıkmış önemli olanın güzel ahlak ve amel olduğunu vurgulamıştır. Bu sebeptendir ki Peygamber oruçluyken sövmeyi yasaklamıştır²⁷³ çünkü oruç bir ahlaklanmadır ve her türlü kötü vasıf ve davranıştan imsaaktır. Mekkî, “Oruç tutun sıhhat bulun.” hadisini “Kalbin manevi hastalıklardan uzak ve sağlıklı olması; vücudun hastalıklardan uzak ve sağlıklı olmasından daha önemli ve öncelikli bir durumdur.”²⁷⁴ şeklinde yorumlamıştır. Yani oruç, kalbi (manevi) hastalıklardan koruyan bir ibadettir ve oruçta aslolan bu maksattır. Sufilere göre oruç baştan sona bu maksat etrafında şekillenmelidir ki maksat gerçekleştirilmiş olsun. Niyet ile başlayan ve iftar ile sonuçlanan oruç ibadetinde de bu iki vakit arası kişinin her an Allah'ın emirlerine riayet etmesi şarttır. Serrâc orucun adabını şu şekilde özetler:

“Niyet ve maksadı sağlamlaştırmak, nefsin isteklerine karşı çıkmak, organları haram ve şüphelilerden korumak, yediği şeyin sâfiyetine dikkat etmek, kalbi kollamak, Hakk'ın zikrine devam, Hakk'ın teminatı altında olan rızkına fazla önem vermemek, kendi orucunu küçümsemek, eksikliklerinden dolayı ürpermek, ibâdetini hakkıyla yerine getirebilmek için Hakk'tan yardım dilemek.”²⁷⁵

Serrâc'ın bu ifadesinde geçen edepler bu noktaya kadar aktardığımız birçok edebi içerisinde barındırır. Dolayısıyla sufilerin oruç anlayışını kendi içerisinde bir bütünlüğü olan çok yönlü bir ibadet olarak gördüklerini söyleyebiliriz. O halde Hücvirî'nin, “Bir kimse, kendini gûnahtan muhafaza ederse, onun, bütün hal ve hareketleri oruçlu olur.”²⁷⁶ sözünü şu şekilde de tekrar kurmamız mümkündür: “Bir kimse oruçlu olursa bütün hal ve hareketlerini gûnahtan muhafaza eder.” Çünkü sufilere göre “orucun hakikati imsaaktır” ve hakiki imsak da bütüncül bir şekilde bedeni ve kalbi muhafaza ile olur. Bu görüş Peygamberin “Her şeyin bir kapısı vardır; ibadetin kapısı da oruçtur.” şeklindeki hadisiyle uyum göstermektedir.²⁷⁷ Bu görüşe göre ideal olan oruç, kendisiyle insanın günah olandan uzaklaşp

²⁷² Mekkî, a.g.e., C. III, s. 483.

²⁷³ Serrâc, a.g.e., s. 184.

²⁷⁴ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 119.

²⁷⁵ Serrâc, a.g.e., s. 184.

²⁷⁶ Hücvirî, a.g.e., s. 384.

²⁷⁷ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 118.

ahlaklanacağı, arzu ettiklerinden yüz çevirip nefsini terbiye edeceği ve diğer ibadetleri de ihlas ile yerine getirebileceği oruçtur. Bu şekildeki oruç, ibadetin kapısı olacaktır. Orucun bir nefis terbiye ve ahlaklanma yöntemi olması diğer ibadetlerin sıhhatini de doğrudan etkileyeceğinden sufiler oruç üzerinde bu kadar çok durmuşlardır. Üstelik sufilerin orucu “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak” meselesi üzerinden ele alarak istiğna ve ihlas eksenli bir oruç fikri geliştirmeye çalışmışlardır.

3.4.İstiğna ve İhlas Arasında Oruç

Bir kudsi hadiste şöyle geçmektedir: “Allah buyurdu ki: Oruç benim içindir, onun ecrini ve sevabını da ben vereceğim.”²⁷⁸ Sufiler bu hadisten yola çıkarak orucun önemine vurgu yapmışlar ve orucun bazı özelliklerinden dolayı Allah’ın bu şekilde bir vaadde bulunduğunu söylemişlerdir. Bu özellikleri üç başlıkta incelememiz mümkündür; bunlar, gizlilik/ihsan, sabır ve Samediyettir.

Hücvirî bu hadisi aktardıktan sonra şöyle der: “Böyle denilmesinin sebebi, orucun, hiçbir şekilde zâhirle alâkası olmayan gizli bir ibadet oluşu, ağyarın onda kat’î surette nasibi olmaması ve mükâfatının sonsuz olmasıdır.”²⁷⁹ Yani oruç ibadeti dışarıdan bakıldığında anlaşılmayan, dolayısıyla kişiyi ucba veya riyaya götürmeyecek bir eylem olmasından dolayı özel bir konuma sahiptir. Orucun bu özelliğini “ihlas” kavramı ile birlikte değerlendirmek gerekir. Kuşeyrî ihlası “kulun yaptığı taat ve ibadette kastının sadece Allah Teâlâ olması” şeklinde tanımlar.²⁸⁰ Yani ihlas, Allah dışındaki bütün sebepleri silmektir. Gösteriş yapma, itibar görme, kendi ibadetini görerek nefsinin tatmin gibi sebeplerin tümünden uzaklaşarak niyeti temizlemektir. Bu gizlilik meselesine dair Serrâc şöyle demiştir: “Evet orucun diğer ibâdetler arasında özel bir konumu vardır. Çünkü oruç hâriç, bütün farz ibadetler, halkın dışardan bakınca görebileceği, organların birtakım hareketlerinden ibâettir. Oruç ise dış organların bir hareketi olmaksızın yapılan bir ibâdet.”²⁸¹ Hücvirî’nin “Hiçbir kimseye bildirmeden ve sezdirmeden oruç tutanlar” diye bahsettiği kimseler bu duruma örnektir. Hücvirî bu kimselerin önlerine yemek getirildiği zaman

²⁷⁸ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 382.

²⁷⁹ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 382.

²⁸⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 415.

²⁸¹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 183.

oruçlarını bozduğunu ve bu durumun sünnete daha uygun olduğunu söylemiştir.²⁸² Hücvirî her ne kadar bazı kimselerin böyle yaptığını söylese de sufiler genel olarak olması gerekenin bu olduğu hakkında görüş birliğindedirler. Sühreverdî de oruç ile ilgili şöyle demiştir: “oruç, terkedilen şeyler yönüyle, Allah’tan başkasının bilmeyeceği gizli amellerdendir.”²⁸³ Dolayısıyla orucu özel kılan bu gizlilik meselesidir; gizliliği özel kılan da ihlastır. Oruçlu bir kimse bir yandan aç kalarak diğer yandan da bundan herhangi bir zahiri çıkar elde edemeyerek iki şekilde nefesine zulmetmiş olur.

Orucu özel kılan bir diğer husus da sabırdır. Sühreverdî bununla ilgili olarak şu hadisleri aktarmış: “Sabır imanın yarısıdır.” “Oruç da sabrın yarısıdır.” ve şöyle demiştir: “Denilmiştir ki: Kıyamet günü insanoğlunun bütün amelleri, zulmettiği kimseye karşılık olarak verilir; ancak oruç bundan hariçtir. Çünkü ona kısas dahil olmaz. Allah Teâlâ, kıyamet günü, oruç için, *“Bu bana aittir; hiç kimse ondan bir şey noksanlaştıramaz.”* buyurur.”²⁸⁴ Yani orucun diğer ibadetler karşısında bir üstünlüğü bulunmaktadır ki Allah onu kısas etmeyeceğini ve mükafatını kendisinin vereceğini söylemiştir. Serrâc bu mükafat meselesini farklı bir ayeti referans göstererek açıklar: “Oruç tutanlar, sabır ehli/sâbirûndur. Allah: *‘Ancak sabredenlere mükafatlarını hesapsız verecektir.’* (ez-Zümer, 39/10) Bu âyetle oruç, hasenât ve sevâbı sayılı ibâdetler arasından çıkmış olmaktadır.”²⁸⁵ Sühreverdî de aynı ayete atıfta bulunarak sabrın, orucun isimlerinden biri olduğunu söyler.²⁸⁶

Kudsi hadiste geçen “Oruç benim içindir” ifadesini hem Sühreverdî hem de Serrâc, Allah’ın “Samed” ismi ile ilişkilendirmiştir. Serrâc: “‘Samed’ karnı olmayan, bu yüzden de yeme-içmeye ihtiyâcı bulunmayan, demektir. Allah Teâlâ sanki: ‘Kim benim ahlâkımla ahlâklanırsa Ben onu hiçbir beşerin gönlünün hayâl edemeyeceği bir biçimde mükafâtlandırırım’ buyurmaktadır.”²⁸⁷ demiştir. Yani tasavvufun gayesi olan Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmak, Samed ismi ile oruçta ortaya çıkmaktadır. Allah yemeden içmeden müstağni olduğu için insan ihtiyaç duyduğu şeylerden uzak

²⁸² Hücvirî, **a.g.e.**, s. 383.

²⁸³ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 415.

²⁸⁴ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 415.

²⁸⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 183.

²⁸⁶ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 416.

²⁸⁷ Serrâc, **a.g.e.**, s. 183.

durup aç kalarak O'na benzemiş olur; Allah'a benzemek ise O'nu bilmeye yaklaşmak demek olduğu için tasavvufta oruç/açlık epistemolojik bir kavrama dönüşmektedir. Bu konu ileriki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır ancak burada konumuzla irtibatı bakımından “benzemek” ve “bilme” arasındaki irtibatı açıklamakta fayda var. Epistemolojik olarak bakıldığında kişi en çok kendisine benzeyeni bilebilir. Tasavvufta bu, Allah'ı bilebilmek için O'na benzemek şeklinde zuhur etmiştir bu da kişinin ahlaklanma sürecine yön vermiştir. Bu durumu basit bir örnekte izah edecek olursak Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu rivayeti bu ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir:

“Utbetu'l-Ğulâm, Abdulvahid b. Zeyd'e demiş ki: “Falan kişi kalbiyle ilgili öyle bir makamdan bahsetti ki, ben bir şey anlamadım!” Abdulvahid de ona: “Falan kişi hurma yemez, sen ise hurma yiyorsun!” dedi. Utbetu'l-Ğulâm: “Eğer hurma yemeyi terk edersem ben de o makamı anlayabilir miyim?” diye sorunca: “Evet, daha fazlasını da!” şeklinde karşılık verdi.”²⁸⁸

Bu örnek tasavvufun bilgi anlayışını göstermektedir: yani hurma yemeyeni hurma yemeyen anlar veya diğer bir ifadeyle açlığı, aç olan anlar. Daha sonraki tasavvuf metinlerinde “insanı insan bilir”, “Allah'ı Allah bilir” gibi çeşitli şekillerde ortaya çıkan bu bilgi anlayışı tasavvuftaki ahlaklanma anlayışıyla da paraleldir. İnsan tekamül eden bir varlık olması sebebiyle sürekli değişme ve ahlaklanabilme yetisine sahiptir. En güzel ahlak ise Allah'a ait olduğu için sufiler O'nun ahlakına yaklaşabilmek için çaba göstermiştir; bu doğrultuda ilahi isimler sufiler için birer yol gösterici olmuştur. Allah'ı bilebilmek için O'na benzemek gerekir bu sebeple oruç Allah'ın Samed ismini anlamada bir basamaktır; bu şekilde kişi istiğnayı öğrenir. Aynı şekilde Allah'ın Kerim ismini anlamak için sufiler cömert olma, Rahman ismini anlamak için merhametli olma vs şeklinde örnekleri daha da arttırılabilecek bir ahlak-bilgi ilişkisi kurmuşlardır ki onlara göre marifetullahı ancak bu şekilde ulaşılacaktır.

Hücvirî “Arzdaki Allah'ın taamı açıktır”²⁸⁹ derken Allah'ın müstağniliğine işaret etmiştir. Bu istiğna, oruç ile birlikte insanda da tezhür etmektedir ki Sühreverdî'nin “oruçta Allah'ın samediyet sıfatının tecellilerinden bir tecelli

²⁸⁸ Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 130.

²⁸⁹ Hücvirî, a.g.e., s. 383.

vardır.”²⁹⁰ ifadesi yine bu anlama gelmektedir. Yani özetle tasavvufî görüşe göre kişi aç kalarak Allah’ın Samed isminin tecelligahı olup O’na benzemeye yaklaşacaktır. Allah’ı en çok bilen de O’na en çok benzeyen olduğu için marifetullahı erişmek Allah’ın ahlakı ile ahlaklanarak mümkün olacaktır.

3.5.Açlıkta Aşırılık ve Orucun Sınırlarının Zorlanması

Sufilerin bir yandan açlığı överken diğer yandan eleştirdiğine şahit olduk. Sufilerin nefis terbiyesi için gerekli gördükleri bu tür katı riyazet yöntemleri yanlış uygulamaları da beraberinde getirdiği için sufiler bu aşırılıklara bir sınır getirmeye çalışmış ve bütün meselelerde olduğu gibi Kur’an ve sünnet yine bu konuda ölçüt olarak alınmıştır. Ancak aşırı açlık örnekleri ve bunu kontrol alma çabası tasavvufun kendi iç meselesi olmak ile kalmamış diğer din bilimleriyle çatışmayı da beraberinde getirmiştir. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi özellikle *visal orucu* meselesinde kendini gösteren fıkha muhalif açıklamalar bir yandan tasavvufun artık bir “iddia makamı” olduğunu gösterirken bir yandan da özgünlüğünü korumaya çalıştığının göstergesidir. Her ne kadar bu durum Sünni Tasavvufun teşekkül sürecini belirleyen önemli isimlerden birisi olan Kelâbazî’nin tasavvuf hakkında yazdığı *Ta’arruf*’ta kelim meselelerine yer vererek sufilerin de Ehl-i Sünnet akaidini benimsediklerine dair iddiasına²⁹¹ muhalif görünse de sufilerin açlıklaki aşırılıklara meşruiyet arayışı, sünnete aykırı durumları dışarda bırakmaya çalışması ve en önemlisi de orucu –sünnetin dışına çıkmamaya özen göstererek- özelleştirmeye çalışması Kelâbazî’nin bu iddiasını doğrulamaktadır. Yani tasavvuf, ehl-i sünnet ile çatışmaya girmeden aşırılıklara meşruiyeti oruç zemininde sağlamaya çalışmış; bunu yaparken de kendi nefis terbiye yönteminin arkasında duran bir tavır içerisinde orucun miktarını ve süresini uzatarak orucu özelleştirmiştir. Bu bağlamda sufilerin Savm-ı Davud, Savm-ı Daim ve Savm-ı Visal’e yaklaşımları aşırılıklara meşruiyet arayışlarının göstergesi olarak karşımızda durmaktadır.

Hücvirî devamlı surette oruç tutan şeyhlerden bahsederken onların ecr ve sevaba nail olmak için bu şekilde davrandıklarını söylemiştir.²⁹² Sufilerin uzun süreli

²⁹⁰ Sühreverdî, a.g.e., s. 415.

²⁹¹ Kelâbâzî, a.g.e., s. 63-126.

²⁹² Hücvirî, a.g.e., s. 382.

açlıklarında da ana saikleri nefsleri terbiye etmektir. Bu iki ana saik sufilerin orucu uzatmalarına veya uzun süreli açlıklarla nefslerini terbiye etme yoluna götürmüştür. Mekkî'nin oruç ile açlık arasındaki fark hakkındaki daha önce zikrettiğimiz düşüncesi bu uzun süreli oruç/açlık uygulamalarına açıklık getirmektedir. Mekkî açlığın “nefsi sükunete erdirdiğini ve tabiatını yumuşattığını”; oruçta ise iftarla kişinin “eski kuvvetine geri kavuştuğunu” söylemiştir. Özellikle iftarda çeşitli yiyeceklerle mideyi doldurmayı eleştiren Mekkî bu tür bir orucun bedeni daha da güçlendirip nefsi azdırmaktan öteye geçmeyeceğini iddia etmiştir.²⁹³ Sufilerin genel olarak riyazete yaklaşımı da bu şekildedir; esas mesele nefsin arzularını kontrol altına almaktır. Bu sebeple sufiler yukarıda da bahsedildiği gibi orucun edepleri olarak sundukları yöntemlerle oruçta gördükleri bu tehlikeyi bertaraf etmeye çalışmışlardır: Oruç ile birlikte yemek miktarını azaltmak, nefsin arzu ettiğini yememek, değersiz şeyler yemek vs. gibi. Bunun dışında sufiler kendi nefis terbiye anlayışlarına göre orucu zorlaştırmak için uzatma yoluna gitmişlerdir. Birkaç gün üst üste iftar yapmadan oruç tutmak olan Savm-ı Visal, bütün yıl oruç tutmak olan Savm-ı Dehr, devamlı olarak oruç olan Savm-ı Daim ve bir gün tutup bir gün tutmamak şeklindeki Savm-ı Davud bu şekilde tasavvufta sıkça uygulanan yöntemler olagelmıştır.

3.5.1. Savm-ı Davud

Serrâc, bu orucun faziletine delil olarak Peygamber'in “En efdal oruç, kardeşim Dâvud'un orucudur. O bir gün oruç tutar, bir gün yerdî.” şeklindeki hadisini aktardıktan sonra bu orucun “en zor oruç” olduğunu söylemiştir.²⁹⁴ Ona göre bu oruç Savm-ı Dehr'den daha zordur çünkü bu oruçta kişi hiçbir zaman bir alışkanlık üzere kalmaz. Serrâc bu durumu şöyle açıklar: “nefis, devamlı olarak oruçla ülfet edip bağımlılık kazanınca, ona oruçsuzluk zor gelmeye başlar. Oruçsuzluğa alışınca da oruç zor gelir. Bu oruç, bir gün tutulup, bir gün tutulmadığından nefsin ne oruçsuzluğa, ne de oruca alışması söz konusudur.”²⁹⁵ Oruca alışmaya örnek olarak Serrâc şu olayı aktarmıştır:

²⁹³ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 95.

²⁹⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 185.

²⁹⁵ Serrâc, **a.g.e.**, s. 185.

“Ebû Abdullah Ahmed b. Câbân elli kûsûr senesini hizada ve seferde hiç bozmadan devamlı oruçlu geçirdi. Bir gün arkadaşları onu orucunu bozmaya zorladılar. O da bozdu. Bundan dolayı günlerce hastalandı, hattâ bu hastalık yüzünden neredeyse farz ibâdetlerini kaçıracaktı.”²⁹⁶

Sufilerin alışkanlık meselesi hakkındaki görüşlerini daha önce aktarmıştık. Alışkanlıkların nefis terbiyesinde birer engel olduğunu düşünen sufiler Savm-ı Davud’u alışkanlıkları yıkan ve bu sebeple nefse ağır gelen bir oruç türü olduğu için tercih etmişlerdir. Hücvirî şöyle demiştir: “Nefs bir şeye alıştı mı, itiyat onun tabiatı haline gelir. Tabiat olunca da hicap ve perde haline gelmiş olur.”²⁹⁷ Hücvirî bu sebeple Peygamber bu orucu en iyi oruç olarak tanımlamıştır der ve ekler: “İşte böylece oruç nefsin âdeti ve alışkanlığı haline gelmemiş ve kendisi ile Hakk arasında bir hicab ve perde olmamıştı.”²⁹⁸ Yani sufiler orucun alışkanlıktan ötürü tutulmaması gerektiğini ve her zaman gerçek amacına uygun şekilde bu ibadetin yerine getirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla alışkanlık, orucun nefse ağır gelmemesine neden olup onun nefsi terbiye etmesine engel olacağından ötürü her zaman kaçınılması gereken bir durum olmaktadır. Bu sebeple Sehl b. Abdullah şöyle demiştir: “Karnınızı doyurunca sizi toklukla sınavandan açlık isteyiniz. Aç olduğunuz zaman da sizi açlıkla imtihan edenden tokluk isteyiniz. Değilse bunlardan birine alışır ve tuğyâna düşersiniz.”²⁹⁹

Sühreverdî, Savm-ı Davud hakkında “Sûfilerin bazısı, bir gün sabra, bir gün de şükre vesile olduğu için bu oruç şeklini güzel bulmuşlardır.”³⁰⁰ derken iki halin de insanı güzel ahlaka sevkedeceğini söylemiştir. Mekkî de bir gün oruç tutup bir gün tutmamayı “dengeli yol” olarak tanımlamıştır.³⁰¹ Yani “en efdal oruç” sufiler tarafından sabır ile şükürü cem eden ve kişinin her zaman ibadetinin farkında olmasını sağlayıp alışkanlığa düşürmeyen dengeli bir ibadet olarak görülmüştür.

²⁹⁶ Serrâc, **a.g.e.**, s. 185.

²⁹⁷ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 113.

²⁹⁸ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 113.

²⁹⁹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 185.

³⁰⁰ Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 421.

³⁰¹ Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 100.

3.5.2. Savm-ı Visal

Savm-ı visal hakkında Peygamber'in yasaklayıcı bir hadisinin bulunması, günlerce aç kalan sufilerin bu davranışlarının meşruiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur. Daha önce ele aldığımız üzere Hücvirî bu durumu "keramet" ekseninde ele almış ve bunun umum mahalli değil husus mahalli olduğunu ileri sürmüştür.³⁰² Bir şey yemeden günlerce oruç tutmak herkesin yapabileceği bir ibadet değildir; sadece bir takım seçkin kimselerin yapabileceği bir şeydir. Serrâc da *el-Luma*'da sufilerin Peygamber'e ittibasını ele aldığı bölümde savm-ı visali Peygamber'e muhalefetin dışında tutmuştur. Serrâc şöyle der:

"Bu havâssın içinde biraz daha özel bir grup vardır ki onlar, dînî esâsları sağlamlaştırdıktan, ilâhi hudûdu koruduktan ve bu konularda hiçbir sünnet bırakmadan hepsini yerine getirdikten sonra, Allah Rasûlü'nün (s.a.) tâat, ibâdet, âdâb ve güzel ahlâk ile ilgili hoş hâllerini araştırarak, nefislerini Allah Rasûlü'nün (s.a.) âdâb, ahlâk, fiil ve davranışlarına sımsıkı bağlanırlar... Onun beğendiğini beğenir, beğenmediğini terk eder. Onun sabrettiğine sabrederler."³⁰³

Serrâc burada visal orucunu belirli bir grupla sınırlandırmış ve bunu uygulamak için birtakım önşartlar ileri sürmüştür. Yani kişinin bu orucu tutabilmesi onun manevi haline bağlıdır. Diğer türlü Kur'an ve sünnete uymada gevşeklik gösteren kimsenin bu orucu tutması abes karşılanmış ve hoş görülmemiştir. Serrâc'ın bu kimseleri de eleştirdiğini görmekteyiz. Yemek adabına uymadıklarını iddia ettiği bir grup için Serrâc şöyle demiştir: "Nihâyet yemeyi büsbütün terkederek günlerce savm-ı visâl tutmuşlar ve bunu mânevî bir hâl sanıp yanılmışlardır."³⁰⁴ Serrâc'ın aç ve susuz kalıp farzları kaçırdığını söylediği kimseler veya yemeyi azaltıp geceleri uyumadan devamlı Allah'ın zikriyle meşgul olup bayılan ve günlerce başkalarının kendilerine hizmet etmek zorunda kaldığını söylediği kimseler, yanlış uygulamalara karşı örnek teşkil etmektedir. Sufiler açlıkta "aklı ve ibadeti koruyacak kadar" bir sınır çizdikleri için Savm-ı Visal'de de aynı sınırın geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Serrâc'ın vurguladığı gibi öncelikli olarak Kur'an ve sünnete uymak gerekir; sonrasında bunlara muhalif bir durum oluşturmaması şartı ile Peygamber'in "sabrettiğine sabretmek" için visal orucu tutmakta bir sakınca bulunmamaktadır.

³⁰² Hücvirî, **a.g.e.**, s. 386.

³⁰³ Serrâc, **a.g.e.**, s. 103.

³⁰⁴ Serrâc, **a.g.e.**, s. 500.

3.5.3. Savm-ı Daim

Sühreverdî sufilerin büyüklerinden bir grubun ölünceye kadar seferde ve ikamet halinde devamlı oruç tuttıklarını söylemiştir. Ona göre “mürîd, kalbinin salahını oruca devam etmede görüyorsa, devamlı oruç tutmalı ve (yasak günler hariç, gündüz) yeme-içmeyi bir kenara bırakmalıdır.”³⁰⁵ Buna delil olarak Ebû Musa el-Eş’arî’nin rivayet ettiği şu hadisi aktarmıştır: “Kim, (haram günler hariç) devamlı oruç tutarsa ona, cehennemde (şu şekilde) yer kalmaz.”³⁰⁶ Bu hadise göre Peygamberin kendisi devamlı orucu övmüştür. Ancak sufilere göre bu oruç şekli için de yine Serrâc’ın Savm-ı Visal hakkında söylediği hüküm geçerlidir: Dinin gerektirdiği diğer bütün hükümleri yerine getirdikten ve sünnete tamamıyla uyulduktan sonra bunda bir sakınca bulunmamaktadır. Hücvirî, “Şaşarım o kimseye ki, ‘Ben tatavvu ve nafilâ orucu tutuyorum’, der de farzları edadan geri durur, el çeker. Günah işlemek farzdır. Savm-ı daim (ve çok oruç tutmak) ise, sünnettir.” diyerek bu duruma dikkat çekmiştir.³⁰⁷ Ona göre Savm-ı Daim sünnettir ancak bunun önkoşulu Kur’an ve sünnete tam bir bağlılıktır. Serrâc’ın dikkati çektiği oruçtan zayıf düşüp farzları bile yerine getiremeyen insanların bu orucu tutması doğru görülmemiştir. Bir yandan ibadetin çok oluşunun övülmesi diğer yandan ise yanlışlıklara karşı eleştirel bir tavır alınması sünnî tasavvufun genel olarak riyazete yaklaşımını yansıtmaları bakımından önemlidir. Sünnî tasavvuf, Kur’an ve sünneti önceleyerek diğer ibadetlere müsaade etmektedir. Diğer türlü, tasavvuf adı altında yapılan ibadet veyahut riyazet yöntemleri sünnî tasavvufun dışarısında bırakılmaya çalışılmıştır.

Sühreverdî’nin devamlı oruca dair diğer bir açıklaması da bazı alimlerin bu orucu mekruh saydığına yöneliktir. Bu kimseler Peygamber’in devamlı oruç tutan bir kimsenin durumu sorulduğunda verdiği yanıtı buna delil olarak sunmuşlardır: “O, (gerçek manada) oruç tutmamıştır, yemek de yememiştir.” Ancak Sühreverdî, Peygamber’in bu sözünün şu şekilde yorumladığını da aktarmıştır: “Bazıları, devamlı orucu, bayram günleri dahil, oruç tutması haram olan günlerde tutulan oruç olarak

³⁰⁵Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 420-421.

³⁰⁶Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 420.

³⁰⁷Hücvirî, **a.g.e.**, s. 384

yorumlamışlar ve bu günlerde yenirse, diğer günlerde devamlı oruç tutulması Resûlullah'ın [sallallahu aleyhi vesellem] mekruh gördüğü oruca girmez demişlerdir.”³⁰⁸ Yani yine doğrudan bir haram kılma söz konusu değildir. O halde sufilere göre şeriatın sınırlarını çizdiği şekliyle kişi devamlı surette oruç tutabilir hatta “kalbinin salahını oruca devam etmede görüyorsa, devamlı oruç tutmalıdır.” Burada tasavvuf anlayışa dair tek ihtilaf daha önce de sözünü ettiğimiz alışkanlık meselesidir. Alışkanlıklar nefis terbiyesinde birer engel olması nedeniyle devamlı oruç tutmak da orucun nefse ağır gelmemesine neden olacaktır ki bu, tasavvufun nefis terbiye yöntemine uymamaktadır. Bu konuda Serrâc'ın şu sözü bu durumu özetlemektedir: “Nefs bir şeyle ülfet edip ısındı mı, onun bu ibâdeti yerine getirmesi kendi hazzından dolayıdır, Allah hakkı olduğu için değil.”³⁰⁹

3.5.4. Savm-ı Dehr

Tasavvufta yıl orucu da devamlı oruç ile aynı kapsamda değerlendirilebilir. Uzun süreli orucu öven tasavvufta Savm-ı Dehr'in eleştirildiğine dair örnekler görmek mümkündür. Ancak bu eleştirilerin sebebi bu orucun sıhhati konusunda değil, daha ziyade bu orucun kişiye perde olması sonucu nefis terbiyesinde kişiye zarar verdiğine dairdir. Örneğin Serrâc, Ebu'l-Hasan Mekkî'yi yıl orucu tutarken gördüğünü, onun cuma geceleri dışında ekmek yemediğini belirttikten sonra İbn Sâlim'in ona küstüğünü ve şöyle dediğini aktarır: “Orucunu bozup ekmek yemedikçe ona selâm vermeyeceğim. Çünkü o, artık iyice yemeyi terketmekle meşhûr oldu.”³¹⁰ Yani Ebu'l-Hasan Mekkî'nin davranışında eleştirilen nokta onun yıl orucu tutması değil ibadetiyle şöhret bulmasıdır ki sufiler kişiyi riyaya götürme tehlikesi bulunduğu için şöhretten kaçınmayı telkin etmişlerdir. Hal ve makamlarında olduğu gibi ibadette de tam bir gizliliği savunan sufilerin bu eleştirisi onların tutarlılıklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Savm-ı Dehr'e dair bir diğer eleştiriye *Kûtu'l-Kulûb*'ta görmekteyiz:

“Bir defasında, Bişr b. el-Hâris (rah): ‘Falanca zengin bütün yılı oruçlu olarak geçiriyor!’ dediklerinde; Hazret şöyle dedi: “Zavallı kişi! Kendi hâlini bırakmış

³⁰⁸ Sühreverdî, a.g.e., s. 420-421.

³⁰⁹ Serrâc, a.g.e., s. 185.

³¹⁰ Serrâc, a.g.e., s. 187.

başkalarının (fakirlerin) hâline girmiş! Halbuki onun hâlinin yani zenginliğinin gereği; açlara yemek yedirmek, çıplakları giydirmek, yardıma muhtaçların yardımına koşmaktır. Böyle yapsaydı, kendisi için yılın bütün günlerini oruçlu geçirmekten daha hayırlı olurdu!”³¹¹

Bişr b. el-Hâris’in burada öne çıkardığı fazilet isârdır; yani başkasını kendisine tercih etmek. “Tasavvufun sosyal yapısı” göz önünde bulundurulduğunda bu şekilde bir teşvikin abes olmadığı ortadadır. Sufiler ihvana yardımı her zaman önplana çıkarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu eleştiriyi, başka bir fazileti önplana çıkarmaya teşvik olarak okumak mümkündür.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız oruç şekillerinin tasavvufun diğer din bilimleriyle uzlaşma çabasının bir yansıması olarak görmek gerekmektedir. Yani tek başına tasavvuf aşırılık sayılabilecek açlık uygulamalarını övmüş ve teşvik etmiştir ancak Sunni Tasavvuf geleneğinde örneklerine sık rastlandığı gibi bu tür uygulamalarının dini literatürde bir karşılığının bulunması gerekmiştir. Oruç, bu anlamda tasavvuftaki açlığa bir meşruiyet sağlamakla birlikte sufilerin nefis terbiyesinde tam anlamıyla yeterli görülmemiştir. Bunun sonucu olarak da sünnette var olan ve sufilerin nefis terbiye yöntemlerine daha çok uyan bu oruç şekilleri tasavvufta sıkça uygulanagelmıştır. Sufilerin eleştirilerdikleri noktalar bulunsa da genel itibarıyla bu oruç türlerini sünnetten delillerle meşru kabul etmişlerdir. Farklı fıkıh ekollerinde ise bu oruç türleri hakkında tam bir uzlaşmanın olmadığı görülmektedir. Örneğin Hanefiler Savm-ı Daim kişiyi zayıflattığı için yıl orucunun tenzihen mekruh olduğunu söylerken Malikiler bunun mendup olduğunu söylemişlerdir. Şafiiler ise kendisine bir zarar gelmesinden korkmayan yahut birinin hakkını ihlâl etmeyen kimsenin Savm-ı Dehr tutmasını müstehap görmüşlerdir. Ayrıca Hanefiler ve Hanbelîler Savm-ı Visali, Peygamber yasakladığı için mekruh kabul etmişlerdir.³¹² Sufiler ise bu oruçlara kendilerine has nefis terbiye yöntemlerinin dindeki karşılığı olarak baktıkları için, Kur’an ve sünnete muhalif bir durum olmaması şartıyla bunları meşru kabul edip tavsiye etmiştir.

³¹¹ Mekki, a.g.e., C. IV, s. 143.

³¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Vehbe Zuhayli, **İslâm Fıkıh Ansiklopedisi**, C. III, İstanbul, Risale Yayinevi, 1990, s. 122-127.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AÇLIK MARİFET İLİŞKİSİ VE AÇLIĞIN SEMBOLİK DİLE
DÖNÜŞÜMÜ

1. AÇLIK MARİFET İLİŞKİSİ

Nefs terbiyesi olarak açlığın kişiyi nasıl marifete götürdüğünü anlamak için açlığı tasavvufi seyir içerisinde incelemek faydalı olacaktır. Başı sonu ahlak olan tasavvufun mevzusu, mesaili ve maksadı bu meyanda nefis terbiyesinin sebebini ve nihai gayesini de açıklaması bakımından üzerinde durulması gereken noktalardır.

Öncelikle tasavvuf ilminin mevzusunun, tahallûk ve tahakkuk yani ahlaklanmak ve yaşamak olduğu ifade edilmiştir.³¹³ Tasavvufun bir hâl ilmi olarak telakki edilmesinin sebebi de budur. Ebu Hüseyin Nurî “Tasavvuf ahlaktır, ulûm ve rûsûm değildir.”³¹⁴ diyerek tasavvufun okuyarak öğrenilen bir ilim olmadığına, bilfiil ahlaklanma olduğuna işaret etmiştir. Tasavvuf tariflerinde bu nokta defaatle tekrarlanmış, tasavvufun bir “ahlaklanma hareketi” olduğu vurgulanmıştır.³¹⁵ O halde tasavvufun maksadının “ahlâkın kemâl mertebesine varmak”³¹⁶ olduğunu söylemek mümkündür.

Daha önce sufilerin açlık hakkındaki görüşlerini ele alırken sufilerin sadece yeme içmeden uzak kalma şeklindeki bir açlıktan değil onları dönüştüren ve ahlaklandıran bir açlıktan söz ettiklerini belirtmiştik. Sufiler aç kalarak sabır, şükür, kanaat, rıza, isar vb. güzel ahlakları edinmeyi hedeflemişlerdir. Sufilere göre bir kimse aç kalarak acziyeti tadacağından Allah’ın yüceliğini görecektir. Aynı şekilde kişi, oruç tutarak Allah’ın Samed isminin, yemeğini ihvanla paylaşarak Gâni isminin, başkalarını kendine tercih ederek Kerim isminin hikmetini öğrenecektir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak sufilerin ahlak anlayışlarının temelinde yatan şu düşünceyi söylemek yeterli olacaktır: Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak, O’nu tanımada bir vesile olacaktır.

Güzel ahlakın mukabili ise Allah’ı tanımada engel olarak görülmüştür. Örneğin *Kitâbu Mâhiyyeti’l-Akl*’ta Muhâsibî şöyle der: “Onlar, kendi görüşlerini

³¹³ Mahir İz, **Tasavvuf: Mahiyeti, Büyüklüğü, Tarikatler**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, 4. bs., İstanbul, Kitabevi, 2012, s. 27.

³¹⁴ Hücverî, **a.g.e.**, s. 104.

³¹⁵ Örneğin Murtâzî “Tasavvuf güzel ahlaktır”, Karmasînî “Tasavvuf, razı olunan bir ahlaktır”, Nisaburî “Tasavvuf, tümü ile edebittir.” diyerek tasavvufun mevzusunun ahlaktan ibaret olduğuna vurgu yapmışlardır. Bkz. Hücverî, **a.g.e.**, s. 103-105.

³¹⁶ Mahir İz, **a.g.e.**, s. 27.

üstün gördükleri, atalarını ve ulularını taklit ettikleri için Allah'ın söylediği şeyleri akletmediler.”³¹⁷ Yani kibir, kişinin akletmesinin önünde bir engeldir. Allah'ın gönderdiği kitabı anlayabilmek için kişinin kibrini yenmesi, tevazu sahibi olması gerekmektedir. O halde tevazu, idrakı arttıran bir haslet olmaktadır. Aynı şekilde açgözlülük de kişiyi azgınlığa götüren ve Allah'tan uzaklaştıran bir özellik olması bakımından hakikati bilmede bir engeldir. Bu meyanda Bayezid-ı Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ile ilgili anlatılan şu hikaye açgözlülüğün nasıl bir perde olduğuna örnek teşkil etmektedir: Bayezid-ı Bistâmî'ye “Niçin açlığı bu kadar çok methedip duruyorsun?” diye sorduklarında şöyle cevap vermiştir: “Çünkü eğer Firavun aç olsaydı, asla: En yüce Rabb'ınız benim (Naziât, 79/24) demezdi. Karun aç kalmış olsaydı, azmazdı (bkz. Kasas, 28/76) Sa'lebe aç olsaydı, bütün lisanlarda övülmüş olurdu. Halbuki karın doyunca münafıklığını açığa vurmuştu.”³¹⁸ Tokluk ve onun sebebi açgözlülük bu şekilde kınanmış; azgınlığın ve Allah'tan uzaklaşmanın bir sebebi olmuştur. Açlık da tevekkül, rıza, kanaat gibi hasletleri kazandırmasından ötürü Allah'a yaklaşımda bir vesile sayılmıştır. Yani; dolu bir karın, özgüven ve duyarsızlık oluşturken; açlık, insana her daim Allah'a muhtaç olduğunu hatırlatmaktadır.³¹⁹

O halde sufilere göre nefsin kötü özelliklerinin defedilmesini, yerine güzel ahlaki sıfatların kazanılmasını ahlaklanmada ve dolayısıyla Allah'ı bilmede şart görülmüştür. Sufiler bu yöntemi nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi şeklinde terimleştirmiş; bunları gerçekleştirmek için çeşitli yöntemler denemişlerdir. Nefsin her zaman kötülüğü emredici oluşuna dair görüşün bir neticesi olarak sufiler, nefsanî arzular kişiden sakıt olana kadar nefse her zaman muhalefet etmek gerektiğini savunmuşlardır. Kişinin nefis terbiyesi sonucu nefsanî arzularından sıyrılması durumunu sufiler, fena ve beka kavramlarıyla ifade etmişlerdir.

Fena ve beka kavramları tasavvuftaki hâller ve makamların en önemli meselelerinden olmakla birlikte tasavvufun diğer meselelerini de etkileyen, şekillendiren ve açıklayan kavramlar olması bakımından büyük önem arz etmektedir.

³¹⁷ Muhâsibî, **Akıl ve Kur'an'ı Anlamak**, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret, 2015, s. 233.

³¹⁸ Hücvirî, **a.g.e.**, s. 409.

³¹⁹ Carl W. Ernst, **Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam**, Boston, Shambala Publications, 2011, s. 99.

Her ne kadar fena ve beka kavramları genel olarak tasavvufun gayesi olan tevhide ulaşma halini ifade etse de ilk dönem tasavvufta bu kavramların “birer ahlaki ilke” olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bu ahlaki ilkeyi ise şu şekilde özetlemek mümkündür: Kişinin nefsinden fâni, Allah ile bâki olması. Seyrû sülukun ulaşmayı hedeflediği, ahlaklanmanın nihai noktası işte burasıdır. Kuşeyrî bu iki kavramı şöyle açıklamaktadır: “Sûfiler, fenâ tabiriyle, insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret ederler. Bekâ tabiriyle de insanda güzel sıfatların kalmasını anlatmak isterler.”³²⁰ Kelâbâzî de fenayı “kulun haz ve arzularından fâni olması”, bekayı da “Hakk’a ait olan şeylerle bâki olması” şeklinde tanımlamıştır.³²¹

Sufilerin “nefsin sıfatlarını öldürmek” ile “Allah ile bâki olmak” arasında nasıl bir irtibat kurduklarını anlamak için Cüneyd’in tevhit hakkındaki şu görüşünü tahlil etmek faydalı olacaktır: Cüneyd’in tasavvufun nihai gayesi hakkında söylediği “Tevhit, olmadan önceki hale dönmektir” sözü, beşeri ruhların bedenlere bitişmeden önce var oldukları ve bu âlemde doğrudan Allah ile muhatap olduklarından dolayı saf ve temiz oldukları şeklinde yorumlanmıştır.³²² “Cüneyd’e göre, tasavvufî eğitimin ve tezkiyenin gayesi, “Elest” âlemindeki hale tekrar ulaşmaya çalışmaktır. Başka bir ifadeyle, ruhun beden ile birleşmeden kazandıkları arızî özellikler ve bunun neticesinde meydana gelen kirlenmeden kurtulmaktır.”³²³ O halde insan, bedene bürünmesinin bir sonucu olarak Allah’tan uzaklaşmıştır ve nefsin arzu ve istekleri de sürekli olarak kişinin Allah’a yaklaşmasına engel olmaktadır. Bu anlayış sonucu sufiler kendileri ile Allah arasında bir perde konumunda olan nefslerinden arınmayı bir kurtuluş olarak görmüşlerdir ki Mekkî bu bağlamda şu ayeti zikreder: “Nefsini arındıran kurtulmuştur.” (Şems, 9/91).³²⁴ O halde fena, kişinin Allah ile arasına giren perdenin ortadan kalkması demektir ki burada perde nefstir. Bir tanıma göre fena, insanın yapıp ettiklerinden veya kazandıklarından uzaklaşmasıdır.³²⁵ Diğer bir ifadeyle fena, benlik iddiasından kurtulmak ve geçici olan her şeyi değersiz görüp terk etmektir. Bu şekilde kişi sadece Allah’a yönelir.

³²⁰ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 200.

³²¹ Kelâbâzî, **a.g.e.**, s. 185.

³²² Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s.177.

³²³ Mehmet Dalkılıç, **a.g.e.**, s.178.

³²⁴ Mekkî, **a.g.e.**, C. II, s. 519.

³²⁵ Ekrem Demirli, **İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar**, İstanbul, Sufi Kitap, 2016, s. 40.

Yine aynı görüşe göre bu şekilde bir terk insanı ihlasa, yani beklentisizliğe ve amaçsızlığa ulaştırır. “Tevhit ise insanın bütün dikkatini -kendi varlığı dahil olmak üzere- her şeyden kopartmakla Allah’a teksif etmesidir.”³²⁶ Dolayısıyla sufilerin “nefsinden fâni Allah ile bâki” diye ifade ettikleri hâl, tevhittir; diğer bir ifadeyle kişinin Allah’tan başka hiçbir şeyin idrakında olmadığı, “olmadan önceki hâldeki” gibi saf ve temiz olduğu bir idrak hâli.

Görüldüğü üzere sufiler, tasavvufun nihai gayesi olan ahlakın kemale ermesinin nefsin terbiye edilmesiyle mümkün olacağını iddia etmişlerdir. Ahlakın kemale ermesi de Allah’ı bilmenin vesilesidir. Bu açıdan nefis terbiyesinin ana unsurlarından olan açlık tasavvufta kişiyi ilahi bilgiye götürmesi açısından epistemolojik bir kavrama dönüşmüştür. Bu meyanda sufilerin açlık ile marifet hakkındaki sözlerini incelemek konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

İlk dönem tasavvuf metinlerinde birçok örneğini görebileceğimiz üzere sufiler açlık ile marifet arasında doğrudan bir irtibat kurmuşlardır. Mekki’nin naklettiği üzere Bayezid Bistâmî’ye eriştiği yüce makama işaret edilerek: “Bu marifete nasıl eriştin?” diye sorulduğunda Bistâmî “Aç bir karın ve çıplak bir beden ile” diye cevap vermiştir.³²⁷ Bistâmî’nin bu sözünü, onun her türlü alakadan kesilerek sadece Allah’a yöneldiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Sufilerin bu şekildeki irtibatlarının delili ise Hârîse hadisidir. Hadiste şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber, Hârîse’ye “Bu gece nasıl sabahladın?” diye sorduğunda Hârîse, “Tam bir mü’min olarak sabahladım” diye cevap verir. Peygamber de “Her sözün bir hakikati vardır. Peki, senin bu söylediğinin hakikati nedir?” diye sorduğunda Hârîse şöyle cevap verir: “Dünyadan vazgeçtim, gecelerimi uykusuz, gündüzlerimi susuz geçiriyorum. Şimdi âdetâ Rabbimin arşını apaçık seyretmekteyim.” Peygamber de onun bu hâlini tasdik ederek şöyle der: “Doğru görmüşsün. Sen Allah’ın, kalbini nurlandırdığı bir kişisin.”³²⁸ Dolayısıyla açlık, marifetin, müşahedenin, yakînin bir vesilesi olarak karşımızda durmaktadır.

³²⁶Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, s. 40.

³²⁷Mekkî, *a.g.e.*, C. IV, s. 105.

³²⁸Hakîm Tirmizî, *Metafizik Mutluluk: Riyâzetü’n-nefs*, s. 66-67.

Açlık, nefsin dizginlenmesi ve kalbin temizlenmesinde bir araç olduğu için sufiler açlık ile idrakın artacağını savunmuşlardır. Buna mukabil tokluğun da akılda noksanlığa neden olacağını iddia etmişlerdir.³²⁹ Sufileri bu şekilde bir irtibat kurmaya götüren de yine onların idrak aracı hakkındaki görüşleridir. Sufiler genellikle aklın Allah'ı bilmede yetersiz kalacağını iddia etmişlerdir. Sufilere göre kişiyi marifete ulaştıran bilgi aracı kalptir.³³⁰ Bu sebeple kalbin dünyevî meşguliyetlerden uzak kalması ile idrakın artacağını savunan sufiler aç kalarak idraklerini arttırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Mekkî “Kalp ferahlığından dolayı düşüncede dikkat ve hedefe yoğunlaşmayı” açlık ile kazanılan hasletler arasında saymıştır.³³¹ Aynı şekilde Tirmizî, “Kalplerinizi az yiyerek temizleyiniz. Böylece kalbiniz saflaşır, inceler, sertleşir ve iffetli olup sakınır.” hadisini aktararak şöyle demiştir: “Böylece kalbin tedavi olur, kötü huylardan arınır, günah arzusundan temizlenir.” Kalbin tasfiyesini tavsiye eden Tirmizî bunun neden gerekli olduğunu ise şöyle açıklar: “Çünkü yakîn temiz bir mekan görmedikçe yerleşmez.”³³² Yani marifete erişmek için öncelikli olan kalbin tasfiyesidir.

Benzer bir şekilde Şakîk-i Belhî(ö. 194/810), *Âdâbü'l İbâdât*'ta zühdün başlangıcının nefsi eğitmek olduğunu söyler ve şöyle der: “Bu ise yeteri kadar yiyecek ve içecek tüketip gece gündüz sürekli tok olmaya son vererek arzuların kesilmesini sağlamakla gerçekleşir. Ta ki açlık kişinin düsturu olsun -güç ve kuvvet yalnızca Allah'ın yardımıyla- ve yeme eylemini hatırdan silsin.”³³³ Şakîk-i Belhî, kırk gün bu şekilde bir riyazet uygulandığında kalpte karanlıktan bir eser kalmayacağını söyler.³³⁴ Dolayısıyla Şakîk, açlıkla kalbin temizleneceğini ifade etmiştir. Aç kalarak kişi, zihnini yemek düşüncesinden arındırmış olacaktır ki sonrasında Allah onun kalbinden karanlığı çıkarıp yerine nur koyar.³³⁵ Mekkî'nin âlimlerden biri dediği bir kimseden aktardığı şu söz de kırk günlük açlık ile

³²⁹Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 109.

³³⁰Hacı Bayram Başer, “Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)”, 2015, s. 139.

³³¹Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 99.

³³²Hakîm Tirmizî, **Kalbini Bul: Edebü'n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013, s. 59-60.

³³³Şakîk-i Belhî v.d., **Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler**, Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2015, s. 16.

³³⁴Şakîk-i Belhî v.d., **Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler**, s. 18.

³³⁵Şakîk-i Belhî v.d., **Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler**, s. 18.

müşahede arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından dikkate değerdir: “Kırk gün aç kalmayı başaran kişiye melekût aleminden bir kudret perdesi açılır/özel bir tasarruf gücüne kavuşur.”³³⁶ Bu iki rivayette verilen gün sayısı, belirli bir zaman dilimine atıf yapmaktan ziyade bir sürekliliği ifade etmektedir.³³⁷ Sufiler her ne kadar çeşitli açlık yöntemleri zikretmiş olsalar da bu konuda herkes için geçerli sabit bir kaideden söz etmemişler ve kesin bir gün sayısı vermemişlerdir. Dolayısıyla burada açlığın sonu, kalbin nur ile dolması veya perdelerin kalkmasıyla gaybı müşahededir; sufilerin tavsiye ettikleri gün sayısınca aç kalmak değil.

Hücvirî de benzer şekilde açlık ile idrak arasında bir irtibat kurarak şöyle demiştir: “Talip, kendini gıdadan menedince, heva zayıflar, akıl güçlenir, nefsin kuvveti damarlardan daha fazla kesilip atılır, sırlar ve burhanlar daha zahir olur.”³³⁸ Hücvirî’nin bu ifadesi nefis terbiye sürecini özetlemesi bakımından dikkate değerdir. Nefsin güçsüzleşmesini esas alan açlık ile nefis zayıflarken, akıl güçlenmekte ve bu şekilde kişi, daha önce bilmediği sırlara ve burhanlara vakıf olmaktadır. Ayrıca Hücvirî şöyle demiştir: “Açlığın semeresi müşahededir. Çünkü müşahedenin saiki ve komutanı mücahededir.”³³⁹ Yani kişi nefis ile giriştiği mücahede sabrederse sonunda müşahede makamına erişebilir. Müşahede bu noktada tasavvufun gayesi olan Allah’ın huzurunda bulunmaya, O’na yaklaştırmaya, O’nu bilmeye işaret etmektedir.

2. AÇLIK KAVRAMI VE SEMBOLİZM

Açlık tasavvufi riyazet yönteminin en önemli ilkesidir. Özellikle açlık ile bedenin zayıflatılması ve bunun zühde ve fenaya kadar giden süreci üzerinde durmuştuk. Sufiler, bedenin ve nefsin güçlerinin zayıflamasıyla insanın kemale ulaşması arasındaki irtibatı göstermişlerdir. Burada üzerinde duracağımız nokta açlıkla tasavvufi bilginin ifadesi arasında kurulan benzerliktir. Bunu bir anlamda

³³⁶Mekkî, a.g.e., C. IV, s. 98.

³³⁷M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakî-i Belhî’nin *Adâbü’l İbâdât*’ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 45, Eylül 2013, s. 178-179.

³³⁸ Hücvirî, a.g.e., s. 388.

³³⁹ Hücvirî, a.g.e., s. 388.

açlık sembolizmi şeklinde düşünebiliriz. Sufiler açlık üzerinden geniş bir sembolik anlatım geliştirmiş, tasavvufun başlama noktasından itibaren yolculuğun farklı aşamalarını özellikle de nihayetini anlatmak için açlık ve onunla ilgili terimlerden yararlanmışlardır. Her şeyden önce bu hususta en önemli kaynaklarının bazı ayet ve hadisler olduğunu söylemek gerekir. Kuran-ı Kerim’de “takva azığı” tabiri zikredilmektedir. Bu ayet-i kerime hacla ilgilidir ve orada Allah “*Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takvadır.*” (Bakara, 2/197) buyurur. Benzer bir ayet-i kerimde “*Takva elbisesi*” tabiri geçmektedir (Araf, 7/26). Bu bakış açısıyla sufiler açlık-besin ile tasavvufi marifet arasında güçlü bir benzerlik kurmuş, tasavvufun farklı merhalelerini bu terimlerle anlatmışlardır.

Bu konuda meseleyi iki başlık altında ele alabiliriz: Birincisi herhangi bir sembolik anlatım olmadan açlık ve onunla ilgili kavramlarla tasavvuf, züht ve marifet arasında kurulan irtibattır. İkincisi ise açlık üzerinden ortaya çıkan sembolik dildir. Sufiler açlık ile insanın hakikat açlığı arasında bir irtibat kurarak açlıktan geniş bir sembolik dil geliştirmişlerdir.

2.1. Tasavvufi Bir Kavram Olarak Açlık

Daha önce ifade ettiğimiz gibi açlık, ilk dönem müelliflerinin eserlerinde münferit bir başlık açtığı tasavvufun önemli meselelerinden birisidir. Bu meyanda açlığın kelimenin sözcük anlamıyla bir tasavvuf kavramı olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin sufilerin bir kısmını anlatmak üzere açlar manasına *gelencûiyye* tabiri kullanılmıştır. Yaygın görüşe göre yün giyen manasına gelen sufiyye isminin aç kalan manasına gelen cuiyye ile aynı zümreyi tanımlamak için kullanılması tasavvuf-zühd irtibatını göstermesi bakımından dikkate değerdir. Tasavvufun bir zühd hareketi olarak ortaya çıktığı genel kabulü üzerinden gidecek olursak zahidliğin unsurlarının tasavvuftaki karşılıklarını görmek bu görüşü teyid etmektedir. Buna bağlı olarak daha önce açıkladığımız üzere tasavvufta fakir, garip, seyyah gibi tabirler de açlıkla ilgili terimler olarak kabul edilmiştir. Bu noktada üzerinde ilk duracağımız, herhangi bir sembolik anlatıma sapsmadan doğrudan tasavvufi bir terim olarak açlık ve açlıkla irtibatlı kavramlardır.

2.1.1. Açlık-Zühd İlişkisi

İlk dönem sufilerinden olan Abdullah Harrâz(ö. 310/922) “Açlık dünyadan gönlünü çekmiş zâhidlerin, zikir de âriflerin yiyeceğidir.”³⁴⁰ diyerek açlığın bir yiyecek olduğunu ima etmiştir. Burada yiyecekten kasıt, kişinin ahireti için biriktirdiği azıktır. Bu ifadeye göre açlık, dünyadan gönlünü çekmenin yani zühdün temel prensiplerinden bir olmaktadır. Yahya b. Muâz’ın şu sözü de dünyadan gönlünü çekip ahirete yönelen zahidler için açlığın ne derece önemli olduğunu göstermektedir: “Eğer açlık çarşıda satılan bir şey olsaydı, âhirete yönelmiş kimselerin çarşıya gittiklerinde ondan başkasını almaları uygun olmazdı.”³⁴¹

Sufiler bu dünyanın geçici nimetlerinden yüz çevirmiş ve açlık ile bunu tek bir noktaya toplamaya çalışmışlardır. Açlığın bütünleştirici bir ibadet olduğundan söz etmiştik. Tekrar vurgulamak gerekir ki açlığın bütün bedeni zayıflatması nefsin diğer arzularının da zapturapt altına alınması demek olduğu için sufiler riyazetin merkezine açlığı yerleştirmişlerdir. Mekkî bu meyanda Kasım el-Cû’î’nin şu sözünü aktarmıştır: “Şunu iyi bilmelisin ki, mide kulun dünyasıdır. Kul midesine sahip olduğu miktarda zühde de sahip olur. Midesi kula hakim olduğu ölçüde de dünya kula hakim olur!”³⁴² Mekkî’nin mide hakkında aktardığı diğer bir söz de şöyledir: “Midenin payını tam olarak vermediğin takdirde, diğer organlar da kendi paylarını tam olarak istemeyecekler ve böylece kalp de istikamet üzere olacaktır.”³⁴³ Yani sufiler nefislerini terbiye etmek için öncelikli olarak çareyi nefislerini besleyen yolu kapatmakta bulmuşlardır. Sühreverdî oruç hakkında şöyle demektedir: “Onların, yemeği zaruret miktarı almaları, nefsi diğer hususlarda da zaruret ölçüsünde tutabilmek içindir.”³⁴⁴ Yani “mideye zühd” uygulamak, uykuya, konuşmaya, dünyevi işlere karşı zühdü de beraberinde getirecektir. Takva ile yapılan açlıkta kişinin uykusu, konuşması, yürümesi, çalışması da takva üzere olacağından sufiler açlığın doğru bir şekilde yapılması gerektiğini vurgulamış ve açlığın mahiyeti, açlığa alışma yöntemleri, açlıkla birlikte yapılması gereken ibadetler vb. konularda detaylı

³⁴⁰Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 139.

³⁴¹Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 315.

³⁴²Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 122.

³⁴³Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 123.

³⁴⁴Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 426.

tavsiyelerde bulunmuşlardır. Sufiler bu duruma Peygamber'in bu minvaldeki şu sözünü delil göstermişlerdir: “Âlimin uykusu ibadet, nefesi tesbihtir.”³⁴⁵

Açlık, riyazetin temelini oluşturan bir yöntem olmakla birlikte zahidliğin unsurlarından biri sayılmıştır. Açlığın diğer zahidlik unsurlarını etkileyen yönünün dışında genel olarak bu unsurları tamamlayıcı bir özelliği olduğunu da görmekteyiz. Diğer bir ifade ile açlığın merkezî olmasının dışında zühdü tamamlayan bir yönü de bulunmaktadır. Bu sebeptir ki sufiler zühdün çerçevesini çizerken açlığı diğer yöntemlerle birlikte zikrederek onun bütünü bir parçası olarak tasavvur etmişlerdir. Daha önce ele aldığımız gibi killet-i taâm, killet-i kelâm, killet-i menâm ve halvet şeklinde terimleşen bu zahidliğin unsurları şüphesiz bunlarla sınırlı kalmamıştır. Sufiler beden bütünü kapsayan bir zühd anlayışı geliştirerek zahidliğin sınırlarını genişletmiştir. Nefse karşı her zaman tetikte olma gerektiğine dair görüşleri sufilerin nefste ortaya çıkabilecek her türlü arzuya karşı bir tedbir almaya itmiştir. Yeme-içme, konuşma ve uyuma konusunda zühd bu şekilde ilim öğrenmede/öğretmede, alışveriş/ticaret yapmada, giyim-kuşamda, aile kurmada da kendini göstermiştir. Bunun en güzel örneğini zühd konusunda bile zühde yönelmelerinde görmekteyiz. Daha açık ifade ile zühde yönelen kimseler bu zahidane hallerinin de nefslarına hoş geleceği korkusuyla nefsin iyi hal ve davranışlarını da görmemeye çalışarak zühd örneği göstermişlerdir. Mekkî bu meyanda şu sözü aktarmış: “Sufî büyüklerine göre zühd; aslında hiçbir değeri olmayan dünyanın kıymetinin kalpten atılmasıdır. Kul, hiçbir şey olanı nefsinden atmadıkça gerçek zahid olamaz.” ve şöyle eklemiştir: “İşte zühd içinde zühd de budur.”³⁴⁶ Ancak buradan Mekkî başka önemli bir meseleye daha ulaşmıştır. Zahid, değersiz olan dünyadan gönlünü çekmiş olsa bile bunun karşılığını beklemektedir. Bu karşılık da şüphesiz ahirettir. Mekkî bunun da bir rağbet olduğunu dile getirerek “zühdüne karşılık bir bedel bekleyen nefsinin arzularından gönlünü çekince, gerçek zühde ulaşmış olur.” demiştir.³⁴⁷ Burada açlığın daha geniş bir perspektiften yansımaları görmekteyiz. Açlığın maksadını ifade etmek için kullanılan tabirlerden biri de talepsizliktir. Başlangıç itibarıyla yeme ve içmeden talepsizlik, kişinin

³⁴⁵Sühreverdî, a.g.e., s. 431.

³⁴⁶Mekkî, a.g.e., C. II, s. 512.

³⁴⁷Mekkî, a.g.e., C. II, s. 512.

tasavvufi yolculuğunda Allah dışındaki her şeye karşı talepsizliğe dönüşmektedir. Manevi açıdan ise bu yolculuğun sonu fena halidir; yani kişinin bütün arzu ve isteklerinden fâni olması. Fena halinde ise kul Allah ile bâki olacağından ne dünyaya ne de ahirete rağbet etmeyecek bir hale gelir.

Kişinin tekamülünü yansıtan bu süreci zühdün mertebelerinde de takip etmek mümkündür. Zühdün mertebelerini detaylı bir şekilde ele alan Mekkî, dünyanın haram olan nimetlerinden gönlü ve eli çekmeyi bütün Müslümanlara ait bir züht olarak tanımlarken, şüpheli şeylerden gönlü ve eli çekmeyi vera' ehlinin zühdü olarak tanımlamıştır. İhtiyaç dışındaki helal nimetlerden gönül çekmeyi ise "zahidlerin zühdü" olarak tanımlayan Mekkî bir bakıma "helallerde zühdü" hakiki zühd olarak görmüştür. Bu tavrın ilk dönem sufilerinde yaygın olduğunu görmekteyiz. Zira ilk dönem tasavvufun en önemli isimlerinden olan Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs* isimli eserinde "helallerde zühd"ün neden gerekli olduğunu detaylı bir şekilde açıklamıştır.³⁴⁸ Tirmizî, helal olan nimetlerden yüz çevrilmediğinde kişinin ister istemez tembelleşip bozulacağını iddia etmiştir.³⁴⁹ Buradan açlık ile ilgili zühd dışında iki kavrama daha ulaşmış bulunmaktayız ki bunlar; vera ve helallerde zühdtür.

2.1.2. Açlık-Takva/Verâ İlişkisi

Takva ve verâ sözlükte sakınmak anlamlarına gelmektedir. Tasavvufi bir terim olarak verâyı Kâşânî şöyle tanımlamıştır: "İnsanın mânevî veya bedenî yapısını ayakta tutan şeylerde şeriata göre bir sapmanın veya zarar ve kuşkunun bulunduğu her şeyden sakınmak."³⁵⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, verâ ve takvanın birinci âmilinin İslami öğretinin bizzat kendisi olduğunu söyleyerek Kur'an'ın, dünya ve ziynetlerini terki, bu hayatı küçümsemeyi ve ahireti önemsemeyi tavsiye ettiğini söylemektedir.³⁵¹ Afîfî bu iddiasını Kur'an'dan ayetlerle desteklerken, ilk dönem tasavvuf metinlerinde de verâ hakkında hadis ve sahabenin sözlerine yer verildiğini görmekteyiz. Peygamber'in "Bir kimsenin kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terketmesi onun güzel

³⁴⁸Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 41.

³⁴⁹Hakîm Tirmizî, **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, s. 41.

³⁵⁰ Abdürrezzak Kâşânî, **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, 4. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s. 583.

³⁵¹Ebu'l Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, s.63.

Müslümanlığının alâmetidir.” sözünü aktaran Kuşeyrî şu yorumda bulunmuştur: “Seni ilgilendirmeyen şeyi terketmen, helâl olup sana lâzım olmayan fazla şeyleri terketmendir” demiştir.³⁵² Sufilerin yemek konusundaki tavrını belirleyen husus da budur: Helal de olsa fazlasını terk etmek. Çünkü Peygamber “Vera’ sahibi olup şüpheli şeylerden uzak dur ki, insanların en güzel ibadet edeni olasın.” hadisine dayanarak sufiler ibadetlerini güzelleştirmenin, ahlaklanmanın, nefsi terbiye etmenin yolunu verâda aramışlardır. Tasavvufta haller ve makamlar olarak zikredilen birçok kavram sufilerin hayatlarının bütün alanlarında bu şekilde bir amelî karşılık bulmuştur.

2.1.3. Açlık-Tevekkül İlişkisi

Zühdün bir gereği olarak sufiler dünyevi herhangi bir şey biriktirmeyi reddetmişler ve yemek hususunda da genellikle günlük yiyeceğini temin dışında bir yemek arayışı içerisinde olmamışlardır. Bu anlayış sufilerin çalışmayı reddedip rızkı Allah’tan beklemelerine kadar götürmüş olmak ile birlikte aynı zamanda hakiki iman ile de ilişkilendirilmiştir. Batılı tasavvuf araştırmacılarından Annemarie Schimmel, tevekkül tariflerine göre gerçek tevhidin tevekkülü getireceğini şöyle açıklar: “Mutlak olan Allah tek faildir; dolayısıyla insan tamamıyla O’na güvenmelidir.”³⁵³ Tevekkülü “yarın endişesinden kurtulmak”³⁵⁴ olarak gören sufiler rızık konusunda da yarın endişesinden kurtulmak gerektiğine inanmışlardır ki Şakîk-i Belhî’nin fütüvveti tarif etmek için söylediği “Bize nimet verilirse şükrederiz; verilmezse sabrederiz.”³⁵⁵ sözü bu açıdan değerlendirebiliriz. Bu bakımdan tasavvufî bir terim olarak “Allah’ın katında olana güvenip halkın elinde ve avucunda olan şeye göz dikmemek”³⁵⁶ olarak tanımlanan tevekkül, yemek söz konusu olduğunda rızık için çalışmayı ve dilenmeyi reddetmek anlamına gelmektedir. Veysel Karanî’nin ortalıkta bulduğu çöp ve benzeri şeyler yediğine dair rivayet³⁵⁷ bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Daha önce sufilerin yeme alışkanlıklarından söz ederken değersiz şeyler yediklerine

³⁵²Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 269.

³⁵³ Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, 3. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012, s. 134.

³⁵⁴Serrâc, **a.g.e.**, s. 51.

³⁵⁵Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 447.

³⁵⁶Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 357.

³⁵⁷Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu’s-Salât**, s. 61.

değiniştik. Bu noktada sufilerin tevekkül ve rıza saiklerinden dolayı böyle bir yolu tuttukları sonucuna varmamız mümkündür. Bu noktada açlık ile ilişkili bir diğer tasavvufi kavrama gelmiş bulunmaktayız ki o da rızadır.

2.1.4. Açlık-Rıza İlişkisi

Rıza, tasavvufta yüksek bir makam olarak kabul edilmiştir. Kâşani, rıza makamını kalpte bir hoşnutsuzluk bulunmaması³⁵⁸ olarak tanımlarken Cüneyd rızayı “iradeyi kaldırmak” şeklinde tarif etmiştir. Allah’tan gelen her şeye razı olma makamı diyebileceğimiz bu makam sufilerin tevekkülünün bir neticesi de sayılabilir. Kuşeyrî’nin aktardığı şu hadise bu duruma örnek teşkil etmektedir: Şakîk Belhî’nin “Bize nimet verilirse şükrederiz; verilmezse sabrederiz.” sözüne karşılık Ca’fer-i Sâdık fütüvveti şöyle tarif etmiştir: “Eğer bize bir nimet verilirse onu başkasına veririz; bir şey verilmezse şükrederiz.”³⁵⁹ Yani rıza herhangi bir koşula bağlı olmaksızın sufînin bulunduğu haldir ki bu makamda açlık da tokluk da birdir. Rıza bu noktada tasavvuftaki sabır ve şükür makamlarıyla da doğrudan ilişkili olarak karşımızda durmaktadır.

2.1.5. Açlık-Sabır-Şükür İlişkisi

Tasavvufa göre sabrın da şükürün de esas boyunu eğmektir. Kuşeyrî şükürü, nimet sahibine boyun eğerek ona ait nimetleri itiraf etmektir diye tanımlarken³⁶⁰ Cüneyd sabrını “Zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye kadar, rızık sıkıntısına Allah için tahammül göstermektir.” şeklinde tanımlamıştır. Sufiler açlığı ve tokluğu, sabrını ve şükürü tatmanın bir yolu olarak görmüşlerdir. Bazı sufiler nefse muhalefet etmek, onun arzu ve isteklerine karşı sabretmek için aç kalmayı tercih etmişken bazı sufiler de şükre vesile olduğu için iyi ve güzel olanı yemeyi tercih etmişlerdir. Mekkî, “*Ey iman edenler! Sizlere rızık olarak verdiklerimizin temiz (helal) olanlarından yeyin ve şükredin.*” (Bakara, 2/172) ayetine yer vererek şöyle demiştir: “Allahu Teala, bu ayet-i kerimede, yeme işini şükürden önce zikretmiştir.”³⁶¹ Yani yemek yemek şükre vesile olmaktadır. Mekkî ayrıca halifelerden birinin söylediği şu sözü aktararak aynı

³⁵⁸ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 531.

³⁵⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 447.

³⁶⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 363.

³⁶¹ Mekkî, *a.g.e.*, C. IV, s. 149.

noktaya dikkat çekmeye çalışmıştır: “Soğuk su içmek, daha ihlaslı şekilde şükretmeyi sağlar.”³⁶² Diğer taraftan Sühreverdî’nin oruç ile ilgili olarak Peygamber’in “Sabır imanın yarısıdır. Oruç da sabrın yarısıdır.” hadislerini aktardığını³⁶³, Serrâc’ın oruç tutanların sabır ehli olduğunu söylediğini³⁶⁴ görmekteyiz. Hatta Sühreverdî, bazı sufilerin bir gün sabra, bir gün de şükre vesile olduğu için Davud orucunu tercih ettiğini söylemiştir.³⁶⁵

2.1.6. Açlık-Kanaat İlişkisi

Sufilerin açlık ile elde etmeye çalıştıkları bir diğer ahlaki öğreti de kanaattir. Tasavvufi metinlerde sufilerin adab veya ahlakları arasında zikredilen kanaati Peygamber “Kanaat, tükenmeyen bir hazinedir.” diyerek övmüştür.³⁶⁶ Kuşeyrî, Zebûr’da şöyle yazdığını söyler: “Kanaat eden kimse, aç da olsa zengindir.”³⁶⁷ Bu bakımdan kanaat, kulun Allah’ın verdiği kadarına rıza göstermesi anlamına gelmektedir. Kanaat aynı zamanda, nimeti vereni görme, az ile yetinme, çok olana göz dikmeme, israfa kaçmama şeklinde güzel ahlakları da beraberinde getirir. Ebû Hamza’nın şöyle dediği nakledilmiştir: “Kime şu üç şey verilirse, o kimse âfetlerden kurtulur: Kanaat eden bir kalple birlikte aç karın. Elde edilmiş bir zühdle birlikte sürekli fakirlik. Devamlı zikir haliyle birlikte mükemmel sabır.”³⁶⁸ Yani açlık, kanaat olduğunda değer kazanmaktadır. Fakirliğin zaruriyetten değil zühden kaynaklandığında bir ahlak ilkesi olması gibi, açlık da kanaat, rıza, sabır, şükür, tevekkül gibi hasletlerle uygulandığında kişinin tekamülünü sağlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi sufiler yemek ve içmekten uzak durma şeklindeki açlığın kıymetsizliğine vurgu yapmışlar; açlığın insanı dönüştürme gücüyle yani ahlaklanmasına vesile olması ölçüsünde bir değeri olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla kanaat de diğer birçok haslet gibi açlığı, “hakiki açlık” yapan ilkelerden birisi olmaktadır.

³⁶²Mekkî, **a.g.e.**, C. IV, s. 146.

³⁶³Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 415.

³⁶⁴Serrâc, **a.g.e.**, s. 183.

³⁶⁵Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 421.

³⁶⁶Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 341.

³⁶⁷Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 343.

³⁶⁸Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 140.

Daha önce de belirttiğimiz üzere tasavvuftaki bu kavramlar ağındaki her bir kavram münferit bir anlam ifade etse dahi bir diğerinden ayrı düşünülemez. Tasavvufun mesailini oluşturan haller ve makamlar, birbirleriyle ilişkili oldukları gibi tasavvufun mevzusu olan marifet ve yöntemi olan riyazet ile doğrudan ilişkili olup aynı zamanda bunları tamamlayan, şekillendiren ve açıklayan kavramlardır. Bu bakımdan tasavvuftaki hiçbir mesele, haller ve makamlardan ayrı bir şekilde açıklanamaz. Bu sebeple bir “kavram olarak” açıklık meselesini ele alırken sufilerin doğrudan irtibat kurdukları bazı kavramları burada ele aldık. Şüphesiz açıklık, sufilerin haller ve makamlar olarak eserlerinde özellikle başlık açtıkları diğer kavramlarla da ilişkilidir ve onların anlaşılması tasavvuftaki açıklığın daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Detayına girmek konumuzdan uzaklaşmamıza neden olacağı için açıklığı şimdilik yukarıda zikrettiğimiz kavramlarla ilişkisi açısından ele aldık. Ancak sonraki çalışmalarda tasavvuftaki meselelerinin bu ekseninde araştırılıp incelenmesi tasavvufu anlamada yol gösterecektir.

2.2.Açlığın Sembolik Dile Dönüşümü

Tasavvuf hakkında konuştuğumuzda dikkati çeken ilk hususlardan birisi tasavvuf dilinin zenginliği olacaktır. Kuşeyrî her ilmin kendine has ıstılahları bulunduğu dikkat çekerek sufilerin de kendi ilimlerini açıklamak için ıstılah geliştirdiğini söylemiştir. Buna mukabil sufilerin ıstılahlarının “gizlemek” amacı taşıdığını da belirtmiştir. Yani Kuşeyrî tasavvufun içindeki kimselere manaların açıklanması, tasavvufa yabancı kimselerden de hallerin gizlenmesi için böyle bir yol tutulduğunu söyler.³⁶⁹ Dolayısıyla tasavvufun yaygınlaşmaya başladığı ilk dönemden itibaren sufilerin kapalı bir üslup benimsediğini ve bunu sistematikleştirmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Tasavvufu bir yapı-bozumu olarak tarif eden bir görüşte, tasavvufun sembolik dilinin de bu yapı-bozumundan kaynaklandığını, bu sebeple tasavvufun sabit ve statik olanın yerine daha dinamik ve değişken bir şeyi ikame ettiği ileri sürülür.³⁷⁰ Yani sufiler şehir hayatı yerine yersiz-yurtsuz yaşamayı, dokuma elbiseler yerine yün aba giymeyi, lezzetli yiyecekler yerine değersiz şeyler

³⁶⁹ Kuşeyrî, a.g.e., s. 201.

³⁷⁰ Ekrem Demirli, *ŞairSûfiler*, İstanbul, Sufi Kitap, 2015, s. 7-10.

yemeyi tercih ettikleri gibi dilde de formel olandan uzaklaşmışlardır. Sufilerin bu tavrının sonraki dönemlerde edebiyatta nasıl büyük etkiler yarattığı ortadadır. Ancak sufilerin sembolik dilinin sistematikleşip bazı kavramların özelleştiği sonraki dönemlere gitmeden, ilk dönem sufilerinde de bu sembolik dili az çok bulmak mümkündür ki geriye dönük bakıldığında bu, tasavvufun sürekliliğini kanıtlayan bir delil olarak görülebilir. Daha sonraki tasavvuf edebiyatını derinden etkileyen sembollerin daha ilk dönemki sufilerce türetildiğini görmek tutarlılık açısından çok önemlidir. Açlık da ilk dönemlerden itibaren bu sembolik dilin bir unsuru olmuştur. Tasavvufta özel bir ıstılah olagelmiş açlık, aynı zamanda sufilerin hakikat/hikmet açlığını, arayışını ve en nihayetinde buluşunu anlatmak için kullanılan sembolik ifadelerin kaynağı olmuştur. Acıkmak-tatmak-doymak ve susamak-içmek-kanmak şeklinde özetleyebileceğimiz bu sembolik dilin, sufilerin seyr-ü sülûk'taki mertebelerini ifade eden mübtedi, mutavassıt ve müntehi kavramlarıyla doğrudan irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim “sûfîleri çeşitli taifeler halinde ele alan bütün sınıflandırmaların bu temel ayrıma dayandığı görülür. Böylece sûfîler, herhangi bir mutasavvıfın sahip olduğu bilgileri ya da dile getirdiği görüşleri, bu tasnifte nerede yer aldığına bakarak izah etmişlerdir.”³⁷¹ Biz de açlığın sembolik dile dönüşümünü bu tasnife göre ele alabileceğimizi düşünüyoruz: Birincisi tasavvufî hayatın başlama sürecini anlatan kavramlarla açlık-gıda arasında kurulan sembolik ilişkidir. İkincisi yolda olan-mutavassıt insanların bilgideki arayışlarını anlatan kavramlardır. Üçüncüsü ise nihayeti anlatmak üzere kullanılan sembolik anlatımlardır.

2.2.1. Açlık ve Susuzluk: Tasavvufa İntisabın Sâikleri

Tasavvuf, hiç şüphesiz bir arayışın neticesidir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ve genel anlamıyla *ruhbanlık* ve onun kaynağı üzerindeki görüşlerinden birisi şöyle ifade edilmiştir: “insanların toplumsal ve mânevî ihtiyaçları için bizzat kendilerinin ortaya koyduğu hikemî kanunlar.”³⁷² Bu ihtiyacı, “hakikat açlığı” şeklinde tanımlamamız mümkündür çünkü sufilerin bu açlığı gidermek için kullandıkları tabirler açlık-gıda ile ilişkilidir. Hatta bir bakıma riyazet olan açlığın saiki bu hakikat

³⁷¹ Hacı Bayram Başer, “Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)”, 2015, s. 139.

³⁷² Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 32-33.

açlığıdır ki sufiler riyazete girişirken tam olarak ne olduğunu bilmedikleri bir şeyi bulmayı umut etmişler, süreç içerisinde farklı haller ile hakikati tatmışlar ve en nihayetinde doymuşlardır.

Kuşeyrî'nin şevki açıkladığı bölümde aktardığı Peygamber'in duasında şöyle geçmektedir: “*Senden hiç tükenmeyen nimetler isterim.*”³⁷³ Fakirliği ile övünen Peygamber hiç şüphesiz burada dünya nimetlerini talep etmemiştir. Sonrasında Kuşeyrî'nin şevk tanımı bu nimetlerin ne olabileceğine dair bize bir fikir vermektedir: “sevgiliye kavuşma”. Burada bir iştihak söz konusudur; diğer bir ifade ile bilgiyi özlemek/bilgiye susamak. Tasavvuftaki bilginin ancak tahakkuk ile kıymetli olacağı düşünüldüğünde bu durumu şu şekillerde izah edebiliriz: Allah’a kavuşmaya iştihak, marifetullaha erişme arzusu, hakikat arayışı, tevhid, fena vs. Tasavvufta Allah’a kavuşma ile Allah’ı bilme, fena ile hakikate erişme müteradif kavramlar olarak kullanılmış, bu sebeple de tasavvufi bilgi diğer ilimlerden farklı, özel bir anlam kazanmıştır. Sufiler bu hakikat açlığını, gerçek açlık ile elde edeceklerini düşünmüşlerdir. Örneğin Zünnûn-i Mısırî, “Yemek ile dolu bir mideye hikmet yerleşmez.”³⁷⁴ sözü bu meyanda değerlendirmek mümkündür. Aynı şekilde şu rivayet de açlık-hikmet ilişkisini açıklamak bakımından dikkate değerdir: Bâyezid-i Bistâmî’ye (ö. 234/848 ya da 261/874) “Bu marifeti ne ile elde ettin?” diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Aç bir karın ve çıplak bir vücutla.”³⁷⁵ O halde tasavvufa göre hikmet açlığını gidermenin yolu bedeni aç bırakmaktır. Yusuf b. Hüseyin, Cüneyd-i Bağdâdî’ye yazdığı bir mektupta şöyle demiştir: “Allah sana nefsinin hoşlanacağı şeylerin tadını tattırmasın; eğer sen onun tadını tadarsan bir daha hayrın tadını tadamazsın.”³⁷⁶ Burada bedensel tatlar ile ilahi tat arasında bir irtibat kurulduğu açıktır. “Hayrı tatmak” ifadesini ilahi lezzetleri tatmak şeklinde yorumlayabiliriz çünkü sufiler hâl yaşamayı birer zevk, yani tatmak olarak görmüşlerdir. Zevk kavramına dair bir açıklamada bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: “Sûfî İlâhî gerçekleri bizzat tadarak ve yaşayarak öğrendiği için, ehl-i

³⁷³Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 604.

³⁷⁴Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 68.

³⁷⁵ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 581.

³⁷⁶ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 128.

zevktir. O eşyayı ve onun hakikatlarını zevkle kavrar.”³⁷⁷ Bu görüşleri topladığımızda ise şu sonuca varmak mümkündür: İlahi lezzetleri tadabilmek için maddi lezzetlerden soyutlanmak gerekir.

Sufilerin riyazet yöntemi olan açlığı, hikmet açlığıyla irtibatlandırdıkları gibi aynı şeyi ifade etmek için başka bir kavram daha geliştirdiklerini görmekteyiz; o da susuzluk anlamındaki *ataş*tır. *Menâzilü's-Sâirîn*'de ataş tasavvufi hâller arasında zikreden el-Herevî (ö. 481/1089), ataşın üç derecesi olduğunu belirterek bunları şu şekilde açıklar:

“‘Ataş, umulan bir şeye karşı aşırı düşkünlüğün ağır basmasından kinâyedir.’ Ataşın üç derecesi vardır: Birincisi, mürîdin, susuzluğunu giderecek bir şâhide, yahut kalbine şifâ verecek bir işarete, ya da onu kuşatacak bir rahmete susamasıdır. İkincisi, sâlikin kat edeceği bir vakte, sadece kendisini ilgilendiren şeyleri göreceğiz bir güne ve rahata kavuşacağı bir menzile iştîyak duymasıdır. Üçüncüsü, muhibbin, illet bulunlularının örtmediği, tefrika perdelerinin kapatmadığı ve ondan başka hiçbir şeyi gözetlemediği bir celvet hâline susamasıdır.”³⁷⁸

Elf Makâm'da *ataş* hakkında detaylı bir tanım yapan Abdürrezzak Kâşânî'nin (ö. 730/1329) de *ataş* derecelendirdiğini görmekteyiz. Kâşânî, ahvâldeki, bidâyetteki, muâmelâtteki, ahlâktaki, usûldeki, velâyetteki, hakâikteki ve nihâyetteki olmak üzere *ataş* sekiz derecede ele almıştır. Bunların hepsindeki ortak nokta ise iştîyaktır. Kişi manevi derecesine göre farklı şeylere iştîyak duyar. Örneğin *ataş*ın ahvâldeki aslı, sâlikin onu matlûbuna ulaştıracak ve mahbûbunun şuhûduyla rahatlamak şeye susuzluk duymasıyken; nihâyetteki *ataş*, perdelenmenin olmadığı celvete ve tefrikanın engellemediği cem'e ulaşmaktır.³⁷⁹ Yani susuzluk derece derece farklı şeylere karşı duyulmaktadır. Bunlardan biri tatmin edildiğinde bir başkası zuhur edecektir ki bu, tasavvufi yolculukta sürekli bir hâlden diğerine geçme durumu ile örtüşmektedir.

³⁷⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, 1997, s. 781

³⁷⁸ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-Sâirîn*, Çev. Abdürrezzak Tek, İstanbul, Emin Yayınları, 2008, s. 123.

³⁷⁹ el-Herevî, *a.g.e.*, s. 291.

2.2.2. Zevk ve Şûrb: Tasavvufî Eğitimde Sufilerin Hâl Tecrübeleri

Sufilerin hakikate karşı duydukları bu açlık ve susuzluk onları tasavvufa intisab yoluna itmiştir. Tasavvufun bir hâl ilmi olması ve ancak tadanların bilebileceği bir ilim olmasıyla da irtibatlı olarak bu yola girenler birtakım lezzetler tadarak/içerek bu açlık ve susuzluk hallerini bastırmışlardır ki sembolik anlatım yine burada kendisini göstermektedir. Bu meyanda sufilerin özellikle iki kavram üzerinde durduklarını görmekteyiz; bunlar, zevk ve şûrbtür.

İlk dönem tasavvuf eserlerinde sufi müellifler bu iki kavramı tasavvufî ıstılahlar başlığında açıklamaya çalışmışlardır. Öncelikle sözlük anlamına bakacak olursak; *zevk* Arapçada lezzet ve tad alma, *şûrb* ise içmek manasına gelmektedir.³⁸⁰ Tasavvufî bir ıstılah olarak ise manevi haz ve lezzet duyma manasına gelir.³⁸¹ Bu iki hâl de yoldaki sâlikler için kullanılan tabirlerdir. Kuşeyrî bu iki kavramı şöyle açıklar: “Sûfiler bu tabirler ile, ilâhî tecellilerden, mânevî keşiflerin neticelerinden ve kalbe gelen vâridatlardan elde ettikleri halleri anlatmak isterler.”³⁸² Sufî, bu aşamada artık seyr-ü sülukunda ilerlemiş ve birtakım hâllere erişmektedir. Kuşeyrî şöyle der: “Bil ki, Hakk’a yakınlıkla tadılan ilâhî muhabbet kaseleri gayb âleminde gelir; onlar ancak şehvî arzularından arınmış sırlara ve eşyanın köleliğinden kurtulmuş ruhlara ikram edilir.”³⁸³ Dolayısıyla nefsini tezkiye edip kalbini tasfiye eden sâlikler, artık gaybi lezzetler tadacak bir hâle erişirler. Kuşeyrî’nin bu ahlaklanmayı ilahi muhabbet ile irtibatlandırıldığını görmekteyiz:

“Sûfilerin muamelelerindeki safiyet onlara, bu halâveti tatmayı sağlar. Sahip oldukları hal ve ahlâkların hakkını tam olarak yerine getirmeleri onlara şûrbü (yani ilâhî muhabbet ve feyizden içmelerini) temin eder. Devamlı Hak ile birlikte olmaları kendilerine ilâhî muhabbetten kana kana içmelerini kazandırır.”³⁸⁴

³⁸⁰Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, 1997, s. 781.

³⁸¹Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 781.

³⁸²Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 208.

³⁸³Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 210.

³⁸⁴Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 209.

Cüneyd'in kabz ve bast halini açıklarken söylediği şu söz de “Hak ile birlikte olma” durumunu yansıtmaktadır: “Ben O’nun huzurunda bulunduğum zaman, O’nu bulmanın zevkini tadarım.”³⁸⁵

Bu iki kavramı eserlerinde açıklayan müelliflerin bunları aynı zamanda derecelendirdiğini de görmekteyiz. Serrâc ve Kuşeyrî’ye göre zevk, şürb’ün başlangıcıdır ve ondan önce gelir.³⁸⁶ Hücvirî ise zevkin şürb gibi olduğunu ancak şürbün sadece rahat olan hususlar için kullanıldığını, zevkin ise meşakkatte de rahatta da kullanıldığını söyler.³⁸⁷ Bunu örneklendirirken de Hücvirî, Kur’an’dan ayetler aktarır:

“Hakk Taâla: “Afiyetle yeyiniz ve içiniz” (Mürselat, 77/43) buyurmuştur. Zevki zikrettiği zaman da: Tat, süphe yok ki, sen izzet ve kerem sahibisin” (Duhan, 44/49) buyurmuştur. Başka bir ayette ise şöyle buyrulmuştur: “Cehennem dokunan azabını tadın” (Kamer, 54/48).”³⁸⁸

Kuşeyrî, zevk sahibinin yarı sarhoş, şürb sahibinin ise kendinden geçmiş olduğunu söyler.³⁸⁹ Bu bakımdan şürb, tasavvufi hâller olan sekr ve sahv ile doğrudan ilişkilidir. Sufiler ilahi tecelliler karşısında kendilerinden geçme halini anlatmak için sekr yani sarhoşluk kavramını³⁹⁰ kullanmışlardır ki bu ilahi tecellilere şürb demişlerdir. Serrâc bu durumu “susuz insanın su içmesi” olarak açıklar.³⁹¹ Yani burada susuzluk, bilgisizlik, hikmetsizlik, Allah’tan uzaklık manalarına gelmektedir. Şu hikaye örnek teşkil etmesi bakımından dikkate değerdir:

“Yahya b. Muaz, Bâyezid-i Bistâmî’ye bir mektup yazarak, kendi halinden şöyle bahsetti: “Burada öyle bir adam var ki muhabbet kasesinden bir kere içti, ondan sonra hiç susamadı.” Bâyezid de ona şu cevabı yazıp gönderdi: “Senin halinin zayıflığına şaşırdım. Burada öyle biri var ki, dünyadaki bütün denizleri içtiği halde, ağzını açmış daha yok mu diyor.”³⁹²

Bâyezid’in ifadesinden çıkarılabilecek yorum, Allah’ın ilminin sınırsız olması ve içtikçe sonunun gelmemesidir. O halde şürbün bir nihayetinin olmaması gerekir ancak sufiler içtikten sonra kanmak, yedikten sonra doymak gibi bu tecellilerin de bir

³⁸⁵Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 189.

³⁸⁶Serrâc, **a.g.e.**, s. 436; Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 209.

³⁸⁷Hücvirî, **a.g.e.**, s. 447.

³⁸⁸Hücvirî, **a.g.e.**, s. 447.

³⁸⁹Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 209.

³⁹⁰Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 295.

³⁹¹Serrâc, **a.g.e.**, s. 436.

³⁹²Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 209.

nihayeti olduğunu söylemişlerdir. Bunları ise itminan ve reyy kavramlarıyla açıklamışlardır.

2.2.3. İtminan ve Reyy: Tasavvufi Eğitimin Nihayeti ve Fena

Aramak ile girilen tasavvuf yolunda, yoldaki sufiler dünyevi zevklerden uzaklaşarak birtakım ilahi zevkler tatmışlar; bunu da *zevk* ve *şûrb* kavramlarıyla ifade etmeye çalışmışlardır. Ancak yiyenin doyması, içenin kanması gibi bu ilahi lezzetlerin de bir doyum noktası olmalıdır. Yukarıda Bâyezid'in ifadesinden bir doymanın veya kanmanın söz konusu olmadığını söylemek mümkündür ve bu görüşün delili de yine Allah'ın nimetlerinin sınızsızlığı olabilir. Ancak sufiler, "tecellinin tadılan meyvelerinin ve keşfin yaşanan neticelerinin son haddi"³⁹³ manasında *reyy* kavramını kullandığını görmek mümkündür. Şûrbten önce zevkin geldiğini söyleyen Kuşeyrî, şûrbten sonra da *reyy*'in geldiğini söyler.³⁹⁴ O halde "ilk hal tatmak, orta hal içmek, en yüksek hal ise kanmaktır."³⁹⁵ Sufiler, kalplerine gelen varidat ile kendilerinden geçip his ve şuuru kaybetmeyi³⁹⁶ sarhoşluk yani *sekr* hâli ile ifade etmişlerdir. Bu *reyy* halini de, *sekr* ile özdeşleştirdikleri için ilahi feyzin sembolik dildeki karşılığı da şarap olmuştur. Bu sebeple sufilerin "şarap içip kendinden geçme" şeklinde ifade ettikleri hâli, "ilahi lezzetleri tadarak dünyayı görmeme" şeklinde yorumlamak gerekir. Bu, "nefsinden fâni, Allah ile bâki olma" şeklinde ifade edilen fena haliyle de özdeştir. Aslında bu hâli sufiler vecd, mahy, hayret, vahşet, huzur gibi birçok farklı kavramla açıklamaya çalışmışlardır. *Sekr* ve *reyy* ise bu hâllerin daha sembolik ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Doymak ve kanmak, yola çıkan sufînin vardığı, Allah'ın huzurunda bulunduğu, bütün masivadan geçerek sadece Allah ile olduğu anlamına gelmektedir. Yolda olan sâlik, hala nefsiyle mücadele halindedir. Bu sebeple nefsin her türlü arzusundan uzak kalmaya çalışır ki riyazetin manası budur. Ancak Hücvirî şöyle demiştir: "Hiçbir kimse şûrb (haz) olmaksızın bir iş yapamaz. Bedenin şûrbü sudan olduğu gibi, kalbin şûrbü de rahatlıklardan ve taatın halâvetindendir."³⁹⁷ Yani sâlik,

³⁹³Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 295.

³⁹⁴Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 209.

³⁹⁵Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 295.

³⁹⁶Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 206.

³⁹⁷Hücvirî, *a.g.e.*, s. 447.

her ne kadar dünyada kendi kendisine açlık, susuzluk, yalnızlık vs ile zulmetse de buna devam etmesini sağlayan saik onun aldığı manevi hazlardır. Yolda iken duyulan bu lezzetler kişinin daha çok arzu duymasına ve daha fazlasını istemesine neden olacaktır ki Bâyezid'in yukarıda zikrettiğimiz sözü bu duruma örnek olabilir. Kuşeyrî de "Mânevi hallerden içmesi onun için gıda olursa, artık ondan ayrı kalmaya sabredemez; o olmadan kendisine gelemes." ³⁹⁸ diyerek bu duruma işaret etmiştir. Aşırı açlık örneklerini aktarmıştı. İnsan vücudunun katlanamayacağı tarzdaki riyazetler çoğu zaman bu örneklerin inandırıcılığını zedeleyecek şekildedir ki bu durum Batılı araştırmacılar için şaşırtıcı gelmektedir. ³⁹⁹ Her ne kadar doğruluğunu ispatlamak mümkün olmasa da -ki bizim amacımız bu değil- esas mesele tasavvufun kendi içerisindeki tutarlılığıdır. Örneğin Kasım b. Osman el-Cûî'nin şu sözü çekilen eziyetin neden çekildiğini, karşılığında hissedilen manevi doyumu anlatması bakımından çok önemlidir:

"Allah dostları açlığı sevgi ile doyararak bastırdılar. Böylece yemeğin lezzetini, dünyanın lezzetini ve arzu uyandıran herşeyi unuttular, kaybettiler. Çünkü onlar, üzerinde daha güzel bir lezzetin olmadığı şeyi hissettiler. Yaşadıkları bu hal, onları her türlü hevesten kopardı." ⁴⁰⁰

Nihayette, yaşanan hazzın kişiyi doyurması ve ona yemek yemeyi unutturmasının arkasında bidayette yemek yemeyi terkin dışında yeme düşüncesinin de terk edilmesi çabası yatmaktadır ki sufilerin açlıktaki temel iddiaları hep bu olmuştur. Bu meyanda Serrâc'ın, uzun süre aç kalması ile tanınan Sehl hakkında aktardığı şu sözü tekrar zikretmek yerinde olacaktır: "Sehl yemeyi terketmemişti. Aksine yemek onu terketmişti. Çünkü kalbine doğan vâridât, kendisini yemek yeme düşüncesinden alıkoyuyordu." ⁴⁰¹ Yani Hücvirî'nin haz olmaksızın hiçbir şeyin yapılamayacağına dair önermesi, örneklerde görüldüğü üzere pratik olarak doğrudur. Sufiler hazlardan uzaklaşmak için aç kalmışlardır ancak açlık ile boşalan yeri farklı şekillerde doldurmuşlardır ki belki de sembolik dilin açlık-susuzluk ekseninde gelişmesinin arkasında bu sebep yatmaktadır.

³⁹⁸ Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 209.

³⁹⁹ Annemarie Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, s. 132.

⁴⁰⁰ Ebu Nuaym el-İsfahanî, İbn Kayyım El-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 391.

⁴⁰¹ Serrâc, **a.g.e.**, s. 232.

Kanmak meselesine değinen bir diğeri sufi müellif Sühreverdî'dir. Zevk, şürb ve reyy kavramlarına tasavvufî hâller başlığı altında kısaca yer veren Sühreverdî bu kavramlar hakkında şöyle der: "Zevk iman, şürb ilim, ray haldir. Zevk, bevâdih (âni zuhurat) sahipleri için, ray da hal sahipleri içindir."⁴⁰² Sühreverdî'nin bu tasnifini acıkmak-tatmak-doymak veya susamak-içmek-kanmak şeklinde düşündüğümüzde şöyle bir çıkarımda bulunmak yanlış olmayacaktır: İman, kalpteki bir ateş şeklinde tasavvur edilebilir⁴⁰³ ve ilim öğrenmenin ilk saiki imandır. Tasavvuf yoluna girmenin de ilk öncülü imandır ancak bu iman ateşi, ilim ve amel ile desteklenmedikçe sönüp gidebilir. İlim öğrenmek ise ilme susamışlar için bir şürbdür. Buraya kadar Sühreverdî'nin bu sözü genel olarak tasavvuf yolunu açıklamaktadır. Reyy'in bir hâl olması ise onun gelip geçiciliğine işaret etmektedir ki Sühreverdî bu ifadesinden sonra hâl-makam ayırımına girerek hallerin, kalıcı olduğunda makam sayıldığını söyler. O halde burada Sühreverdî'nin reyy ile kastettiği ara sıra tecelli eden bir hâl olmasıdır. Bu meyanda kanmak ve doymanın bir hududu olmadığını söylemek mümkün müdür? Sufilere göre bu bir bakıma doğrudur çünkü ilmin de bir hududu yoktur ancak fena halinin arkasından gelen beka, sekirden sonra gelen sahv, gaybetten sonra gelen huzur gibi sufilerin hâl tecrübelerine baktığımızda öncelik-sonralık ilişkisi kurmadan sufilerin hâllerinin, sürekli bir seyir halinde olduğunu söyleyebiliriz. O halde açlık, susuzluk, iştîyak gibi bir şeye duyulan arzusun tatmin olduğu hâllerden söz etmek mümkündür. Ancak Sühreverdî'nin ifadesinden anlaşıldığı üzere sonrasında sufînin tekrar o kanma hâline duyacağı arzu, susuzluk meydana getirip aynı iştîyaki ortaya çıkaracaktır.

Sonuç olarak ilk dönem tasavvuf eserlerinde açlık, özel bir ıstılah olarak kullanılmış, aynı zamanda sembolik dilin bir unsuru olagelmiştir. Sufilerin yeme-içmeden uzak kalmalarıyla yaşadıkları hâlleri ifade etmek için kullandıkları kelimeler arasında açık bir bağlantı bulunmaktadır. Özellikle de hikmet ekseninde düşünüldüğünde hikmetin bir vesilesi olarak açlık, hikmet açlığı şeklinde bir anlayışa dönüşmüş olabilir. Ataş, zevk, şürb, reyy gibi kavramlar da hikmet açlığının

⁴⁰²Sühreverdî, **a.g.e.**, s. 663.

⁴⁰³Ayrıca Ebû Ali Dekkâk'ın irade hakkında söylediği şu söz bu duruma örnek teşkil etmektedir: "İrade (Hakk'a ulaşma arzusu), gönüldeki bir yanış, kalpteki bir ateş, içte bulunan bir sızı, iç âlemi saran bir heyecan ve yüreklerde ilâhi bir ateştir." Bkz. Kuşeyrî, **a.g.e.**, s. 201.

derecesini yani yolda olan sâlikin bulunduğu mertebeyi/hâli anlatmak için kullanılmıştır. Sekr yani sarhoşluk kavramıyla da doğrudan irtibatlı olan bu kavramlar ilk dönemde daha çok ilim ve muhabbet ekseninde, sufilerin yaşadığı hâlleri ifade etmek için kullanılırken sonraki dönem tasavvufta ilahi aşk ekseninde daha remizli ifadelerle dönüşerek edebiyat üzerinde büyük etki oluşturmuştur. Bu kavramların ilk dönem tasavvuf eserlerinde bulunması dikkat çekicidir. Özellikle de yazılış gayeleri göz önünde bulundurulduğunda; sâliklere yol göstermek, yanlış inanış ve uygulamaları dışarıda bırakmak, ilimlerine Kur'an ve hadislerden deliller getirmek gibi gayeler üstlenmiş bu eserlerin aynı zamanda sembolik bir üslup geliştirerek edebiyata büyük bir kapı aralaması, tasavvufun zühd dönemi diye adlandırılan ilk döneminden tarikatların ortaya çıktığı ve edebiyatta önemli eserlerin yazıldığı döneme kadar kesintisiz bir süreci olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu bakımdan tasavvufun mesaili olan hâller ve makamların tasavvuf ilminin tutarlılığını göstermesi bakımından önemi, onları tasavvufta merkeze taşımaktadır.

SONUÇ

İlk dönem sufilerinin bir nefis terbiyesi yöntemi olarak uyguladıkları açlığı ele aldığımız bu çalışmamızdaki temel hedefimiz, ilk dönem tasavvuf eserlerinde geçen sufilerin açlık hakkındaki söz ve uygulamalarını mukayese ederek, sufileri aç kalmaya teşvik eden sebepleri ve onların açlık ile ulaşmaya çalıştıkları gayeleri tespit etmektir. Bu sebeple ilk sufilere dair elimizde bulunan ilk dönem tasavvuf kaynaklarını birincil kaynak olarak kullanarak sünni tasavvufun teşekkül sürecinde eser veren sufi müelliflerin ilk sufilerin açlık uygulamalarını nasıl ele aldıklarını, aşırılıkları nasıl konumlandıklarını, oruçla açlığı nasıl ayrı değerlendirdiklerini inceledik.

Sufileri nefis terbiyesine iten ana saiki görebilmek için öncelikli olarak sufilerin nefis hakkındaki görüşlerini inceleyerek, nefis terbiyesinin unsurlarını şekillendiren nefis anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Nefsin her zaman kötülüğü emredici olduğu konusunda ittifak eden sufiler buradan yola çıkarak nefse muhalefeti şart görmüşlerdir. Nefse muhalefeti de onun arzu ve hevasına uymamak şeklinde gören sufiler bu şekilde hayatlarının her alanında zahitliği benimsemişlerdir. “Rağbet etmemek” manasına gelen zühd bu noktada, yeme-içme başta olmak üzere giyimde, barınmada, çalışıp para kazanmada, konuşmada, bakmada vs. tezahür etmiştir. Bu noktada killet-i taâmın (az yeme) yanında sufilerin benimsedi diğer nefis terbiyesi unsurlarını yani killet-i menâm (az uyuma), killet-i kelâm (az konuşma) ve halvet (insanlardan uzak yaşama) meselelerini ele alarak bunların açlık ile ilişkisini ortaya koymaya çalıştık.

İlk bölümde ayrıca açlığın, tasavvufun adıyla ve sufilere verilen diğer lakaplarla ilişkisini ele alarak açlığın tasavvufun önemli unsurlarından biri olduğunu göstermeye çalıştık. Bu meyanda öncelikli olarak sufi kelimesinin kökeni için ileri sürülen görüşlerde açlığın izlerini sürdük. Çöl bitkisi olan *sufâne* kelimesi burada sufilerin yemek yemeye değer vermediğini göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Sufi kelimesinin Ashab-ı Suffa’dan geldiğine dair görüş, rivayetlerde geçtiği üzere Suffa ehlinin çalışmak yerine ilim ile uğraşmak, yün giymek, aç kalmak vb. özelliklerinin sufilerin de birer özelliği olması bakımından dikkate değerdir. Sufi

kelimesinin yün manasına gelen *sûftan* türetildiğine dair bir diğer görüş bile sufilerin maddi şeylere rağbet etmediğini, değersiz kıyafetler giyip değersiz yiyecekler yediğini göstermesi bakımından doğrudan açıklıkla ilişkilidir. Kıyafet olarak yünün tercih edilmesi şeklinde ortaya çıkan zühd, yemek yemede açlık ve değersiz şeyler yeme şeklinde tezahür etmiştir. Sufilere verilen diğer lakaplar da açlığa işaret etmesi bakımından önemlidir. Bu meyanda bir grup sufiye, açlar manasına gelen *cûiyye* adının verilmesi, sufilerin aç kalmalarıyla tanındığını göstermesi açısından önem arz eder. Ayrıca sufileri tanımlamak için kullanılan fakir, garib, seyyah gibi isimler de dolaylı olarak sufilerin aç kaldığına ve değersiz yiyecekler tercih ettiğine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Bu şekilde bir kavram analizi yaparak açlığın, tasavvuf kelimesinde mündemiç olduğu sonucuna vardık. Burada tasavvuf araştırmaları açısından dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da tasavvufun birçok ıstılahının bu şekilde bir kavram analiziyle tasavvufun kökenine ışık tutacak bilgiler ortaya koyacağıdır.

İkinci bölümde müdellel oruç ile sufilerin uyguladığı açlık arasındaki farkları değerlendirerek sufilerin tasavvuftaki aşırı açlık uygulamalarını naslardan delillerle meşrulaştırma çabasını ele aldık. Burada açlık üzerinden tasavvufa dair iki önemli sorunu görmüş olduk: Bunlardan birincisi sufilerin ilimlerinin sonradan çıktığına dair eleştiriler karşısında tasavvufu Kur'an-ı Kerim ve sünnetle delillendirmeye çalışarak aşırılıklara bir ölçü getirme gayretinde olmalarıdır. Sufiler, dışarıdan gelen "sonradan uydurulmuşluk" iddiasını naslardan delillerle çözmeye çalışırken, kendi içerisinde de yanlış gördüğü uygulamaları eleştirerek bunları tasavvuf ilminin dışarısında bırakmaya çalışmışlardır. Diğer sorun ise; bir ibadet olan orucun, alışkanlığa neden olması bakımından sufilerin nefis terbiyesindeki beklentilerini karşılamamış olmasıdır. Sufiler açlıkla nefislerini güçsüzleştirmeyi hedeflemişlerdir ancak oruçtan sonra yapılan iftarın bedeni tekrar eski kuvvetine kavuşturması ve alışıldığında orucun zor gelmemesi sufilerin orucu uzatmalarına ve farklı oruç türleri denemelerine neden olmuştur. Savm-ı Visal, Savm-ı Davud, Savm-ı Dehr ve Savm-ı Dehr gibi daha uzun süreli ve zor oruç türlerini uygulayan sufiler bu şekilde açlığı, müdellel oruç şeklinde Sünni Tasavvuf'un içerisine yerleştirmeye çalışmışlardır.

Üçüncü ve son bölümde ise nefis terbiye yöntemi olarak benimsenen açlığın tasavvufta nasıl epistemolojik bir kavrama dönüştüğünü ele almaya çalıştık. Bu açıdan dikkati çeken ilk husus sufilerin açlık ile ahlaklanma ve ahlaklanma ile marifet arasında kurduğu irtibattır. Sufiler aç kalarak nefsin kötü özelliklerinden kurtulup, tevekkül, kanaat, isar, sabır, şükür vb. birtakım güzel ahlaklara sahip olmayı amaçlamışlardır. Bu açıdan bir eylemsizlik olan açlığın ahlak ilkesine dönüşmesi ilginçtir. Sufiler yemeyerek, uyumayarak, konuşmayarak, boş işlerle uğraşmayarak aslında bir bakıma pasifliği aktifliğe, ölümü hayata tercih etmişlerdir. Nefsin her zaman kötülüğü emredici olduğuna dair inanç, nefsin hiçbir fiilde payını almayacak şekilde terbiye edilmesine neden olmuştur. Bu şekildeki bir pasiflikten ise sufiler bir ahlak ilkesi çıkarmış ve bir ahlaklanma hareketi olan tasavvufun nihai hedefine bu şekilde ulaşılacağını savunmuşlardır. Tasavvufun maksadı olan Allah'a yakınlaşmanın ve O'nu tanımanın da ancak ahlaklanarak yani Allah'ın ahlakına bürünerek mümkün olduğunu düşünen sufiler, açlığı ahlaklanmaya götüren bir yöntem olarak benimsemişlerdir. Bu şekilde açlık, tasavvufi bilgiye erişmenin de bir yöntemi olarak tasavvufta epistemolojik bir kavram haline gelmiştir.

Açlık ilk dönemden itibaren sufilerin nefsi güçsüzleştirmek için uyguladığı bir yöntemin adı iken, aynı zamanda tasavvufta hem ahlaklanmanın hem de bilmenin bir vesilesi olagelmıştır. İlk sufilerin hayatlarına düşülen şerh niteliğindeki ilk dönem tasavvvuf metinleri üzerine yoğunlaşarak yaptığımız bu çalışma genel itibarıyla açlığı tasavvufa has bir kavram şeklinde ele alıp, tasavvufun genel olarak mevzusu, mesaili, maksadı ve yöntemiyle ilişkisi açısından inceledik ve gördük ki tasavvuftaki her ıstılah, tasavvufu bir ilim yapan bu dört unsurla doğrudan irtibatlı olup onların açıklanması ve anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu meyanda ileride yapılacak çalışmalarda tasavvufi ıstılahların bu şekilde tahlilinin önemli olacağı görüşündeyiz.

KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l Alâ: **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, Çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, 5. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.
- Başer, Hacı Bayram: “Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicrî III. ve IV. Yüzyıllar)”, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, 2015.
- Belhî, Şakîk: **Kalplerin Makamları: Büyük Sufilerden Seçme Metinler**, Haz. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2015.
- Cebecioğlu, Ethem: **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, Rehber Yayınları, 1997.
- İbnü'l-Cevzî: **Şeytanın Ayartması Telbis-i İblis**, ed. Sait Aykut., İstanbul, Elif Yayınları, y.y..
- Ceyhan, Semih: “Zühed”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2013, C. 44.
- Çift, Salih: **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.
- Dalkılıç, Mehmet: **İslam Mezheplerinde Ruh**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.
- Demirli, Ekrem: **İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar**, İstanbul, Sufi Kitap, 2016.
- Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.
- ŞairSûfiler**, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.
- Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri**, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.

- “Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 15, 2007, s. 219-244.
- Ernst, Carl W.: **Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam**, Boston, Shambala Publications, 2011.
- Harrâz, Ebû Saîd: **Doğruluk Kitabı: Edebü’n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- Herevî, Abdullah Ensârî: **Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü’s-Sâirîn**, Çev. Abdurrezzak Tek, İstanbul, Emin Yayınları, 2008.
- Hücvirî, Ali b. Osman: **Keşfu’l Mahcûb: Hakikat Bilgisi**, Haz. Süleyman Uludağ, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.
- İz, Mahir: **Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri, Tarikatler**, Haz. M. Ertuğrul Düздаğ, 4. bs., İstanbul, Kitabevi, 2012.
- Kâşânî, Abdurrezzak: **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev. Ekrem Demirli, 4. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir: **Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf**, Haz. Süleyman Uludağ, 3 bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2013.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm: **Kuşeyrî Risalesi: Sûfîlerin İnanç ve Ahlâkı**, Çev. Dilaver Selvi, 10. bs., İstanbul, Semerkand, 2013.
- El-Mavsılî: **el-İhtiyar**, Çev. Celal Yeniçeri, 4. bs., İstanbul, Şamil Yayınevi, 2013.
- Mekkî, Ebû Tâlib: **Kûtü’l-Kulûb: Kalplerin Azığı**, Çev. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi, C. I-IV, 5. bs., İstanbul, Semerkand Yayıncılık, 2014.
- Muhâsibî, Hâris: **Aklı ve Kur’an’ı Anlamak**, Çev. Veysel Akdoğan, İstanbul, İşaret, 2015
- er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri**, Çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük, 5. bs., İstanbul, İnsan Yayınları,

2014.

Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması: Mekâsib ve Fehmu's-Salât, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf Yayınları, 2012.

Schimmel, Annemarie: **İslamın Mistik Boyutları**, Çev. Ergun Kocabıyık, 3. bs., İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012.

Selvi, Dilaver: **Kur'an ve Tasavvuf: Tefsirlerin Tasavvufa Bakışı**, İstanbul, Şule Yayınları, 1997.

Serahsî: **Mebûsât**, Haz. Mustafa Cevat Akşit, C III, İstanbul, Gümüşev Yayıncılık, 2008.

Serrâc, Ebu Nasr: **el-Lüma: İslam Tasavvufu**, Çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.

Sühreverdî, Ebû Hafs: **Gerçek Tasavvuf: Avârifü'l-Maârif**, Çev. Dilaver Selvi, 10. Bs., İstanbul, Semerkand Yayınevi, 2014.

Sülemî: **Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri**, Çev. Süleyman Ateş, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Şener, Mehmet: "İmsak", **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2000, C. 22.

Tan, M. Nedim: "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin *Adâbü'l-İbâdât*'ı", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 45, Eylül 2013, s. 178-179.

Tirmizî, Hakîm: **Metafizik Mutluluk: Riyâzetü'n-nefs**, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.

Kalbin anlamı: Beyânü'l-fark, Çev. Ekrem Demirli, 3. bs, İstanbul, Hayykitap, 2013.

Kalbini Bul: Edebü'n-nefs, Çev. Hacı Bayram Başer, İstanbul, Hayykitap, 2013.

- Türker, Ömer: “Nefis”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2001, C. 32.
- Uludağ, Süleyman: **Hayata Sûfi Gözüyle Bakmak**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2015.
- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 1. bs., İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- “Fakr”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 1995, C. 12.
- “İşari Tefsir”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2001, C. 23.
- “Takva”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2010, C. 39.
- “Uzlet”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2012, C. 42.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kesb”, **DİA**, Ankara, TDV Yay., 2002, C. 25.
- Yılmaz, Hasan Kamil: **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, 14. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011.
- Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek**, İstanbul, Erkam Yayınları, 1994.
- Tasavvuf Mes’eleleri**, İstanbul, Erkam Yayınları, 1997.
- Zuhayli, Vehbe: **İslâm Fıkıh Ansiklopedisi**, C. III, İstanbul, Risale Yayınevi, 1990.