

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ
TASAVVUFUN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE
KİLLET-İ KELÂM

AHMET ÖMER YAVUZ

2501210838

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. NECDET YILMAZ

İSTANBUL - 2025

ÖZ

TASAVVUFUN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE KİLLET-İ KELÂM

AHMET ÖMER YAVUZ

Tasavvufun teşekkül döneminde riyâzetin ilkeleri, killet-i taâm (az yemek), killet-i menâm (az uyumak) ve killet-i kelâm (az konuşmak) şeklinde üç temel prensip etrafında şekillenmiştir. Çalışmada bu esaslardan biri olan killet-i kelâm; zâhidler, sûfiler ve sûfî müellifler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Öncelikle zâhid ve sûfilerin yalan, gıybet ve riyâ gibi dilin âfetlerinden korunmak amacıyla dış konuşmalarını terk ederken iç dünyalarında vehim, zan, vesvese, hâtır ve vâridler gibi düşünceleri terbiye ederek iç seslerin yerine zikri ikâme etmeleri tetkik edilmiştir. Bununla birlikte zâhid ve sûfilerin seyr u sülûkun son merhalesinde irşad etmek amacıyla nasıl konuşmaları gerektiği ele alınmıştır. Bu doğrultuda Gazzâlî'ye kadar yazılmış olan tasavvuf eserleri çerçevesinde zâhid ve sûfilerin söz ve fiillerindeki az konuşma örnekleri ve killet-i kelâmın nefis tezkiyesi üzerindeki etkileri incelenmiştir. Böylece az konuşmanın, tasavvufun teşekkül döneminde hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler ve hicrî 4. ve 5. asırlarda yaşamış sûfî müellifler nezdindeki yeri ve önemi ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühed, Nefs Tezkiyesi, Killet-i Kelâm.

ABSTRACT

SPEAKING LITTLE IN THE FORMATIVE PERIOD OF SUFISM

AHMET ÖMER YAVUZ

In the formative period of Sufism, the principles of ascetic discipline were shaped around three fundamental concepts: eating little, sleeping little and speaking little. This study examines one of these principles, speaking little, within the framework of ascetics, sufis and sufi authors. Primarily, it investigates how ascetics and sufis refrained from external speech to avoid the afflictions of the tongue, such as lying, backbiting and hypocrisy, while replacing internal conversations such as delusions, assumptions, whispers, thoughts and spiritual inspirations with the remembrance of God. Furthermore, the study addresses how ascetics and sufis, in the final stage of spiritual journey, must engage in proper speech for the purpose of guidance. Accordingly, examples of speaking little found in the words and actions of ascetics and Sufis are analyzed within the scope of Sufi works written up to the time of Ghazali. The study also explores the impact of killet-i kelâm on self-discipline. Consequently, the significance and position of speaking little during the formative period of Sufism, as perceived by ascetics of the 2nd century in the year of the Hijra, Sufis of the 3rd century in the year of the Hijra, and Sufi authors of the 4th and 5th centuries in the year of the Hijra, are revealed.

Keywords: Sufism, Zuhd, Self-Discipline, Speaking Little.

ÖNSÖZ

Hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler ve hicrî 4. ve 5. asırlarda yaşamış sûfî müellifler nezdinde nefisle mücâhedenin ana unsurlarından biri olarak kabul edilen killet-i kelâm, yalnızca susmayı değil; yerinde susmayı ve yerinde konuşmayı ifade etmektedir. Kelime anlamı itibarıyla “az konuşmak” anlamına gelen killet-i kelâm, sûfiler için konuşmanın niteliğini ve amacını belirleyen bir disiplindir. Bu sebeple “Zâhid ve sûfilerin görüş ve uygulamalarında killet-i kelâm neyi ifade etmektedir?” sorusu, konunun anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Tezimizde, bu soruya cevap aramak amacıyla ilk dönem tasavvuf klasiklerinden hareketle killet-i kelâmın mahiyeti ve işlevi ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmamızın birinci bölümü “Zühd ve Az Konuşma” başlığını taşımaktadır. Bu bölümün birinci kısmında seyr u sülûkun ilk merhalesi olan “seyr illallah” derecesindeki zâhidin, fenâ halinde nefsinin tezkiye etmek amacıyla konuşmayı terk etmesi ele alınmıştır. Zâhidin konuşmayı terk edebilmek için şehri (yerleşim birimini), ilim tahsilini, zenginliği ve iktidarı terk etmesi anlatılmaktadır. İkinci kısımda ise dilin âfetleri olarak kabul edilen yalan, gıybet ve riyadan kaçınmak için zâhidin, sıdk (doğruluk) bağlamında konuşmaması üzerinde durulmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümü “Nefs Tezkiyesi ve İç Ses” başlığıyla kaleme alınmıştır. Bu bölümün ilk kısmında dış konuşmasını susturan sûfinin vehim, zan, vesvese, hâtır ve vâridler şeklindeki iç sesleriyle olan mücadelesi ele alınmıştır. Bu noktada sûfî, nefisle olan mücadelesinde düşünce terbiyesinin bir uzantısı olarak az konuşmaya çalışmaktadır. “Bir Hafıza Terbiyesi Yöntemi Olarak Zikir” alt başlıklı ikinci kısımda ise düşünce terbiyesini önemseyen sâlikin, iç seslerinin yerine seyr fillah derecesinde zikrullahı ikâme ederek dilini nasıl doğru kullanacağı anlatılmaya çalışılmış; sûfinin bu iç seslerin yerine zikri ikâme etme çabasının incelenmesiyle bölüm tamamlanmıştır.

Araştırmamızın “Konuşma ve İrşad” başlıklı üçüncü ve son bölümünün ilk kısmında irşad ve telifin terk edilmesi konu edilmiştir. Sûfilerin şöhret korkusuyla konuşmayı sınırlandırmaları, yapmacık konuşmalardan kaçınmaları, eser telifinden kaçınmaları ve bilgiyi ehil olmayanlardan gizlemek amacıyla remz ve işaretler kullanmaları ele alınmıştır.

“Seyr u Sülûkun Son Merhalesi Olarak İrşad” başlıklı ikinci kısımda ise seyr u sülûkun son merhalesi olan seyr anillah mertebesinde irşad makamına yükselen mürşidin, insanları irşad etmek için konuşması incelenmiştir. Bu doğrultuda emir üzerine konuşmak, muhatabın durumuna göre konuşmak, konuşmaya soruyla başlamak, konuşmada samimi olmak ve doğru sözlü olmak gibi prensipler çerçevesinde şekillenen konuşma âdâbı, ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiştir.

Başta kıymetli danışmanım Doç. Dr. Necdet Yılmaz ve Prof. Dr. Ekrem Demirli olmak üzere tezin hazırlanmasında emeği geçen tüm hocalarıma, tez jürimde yer alan Prof. Dr. Safi Arpaguş ve Dr. Öğr. Üyesi Osman Sacid Arı hocalarıma, dostluğuyla her zaman yanımda olan Arş. Gör. Gürkan Eyigün kardeşime, öğrenim hayatım boyunca desteklerini esirgemeyen aileme ve bu süreçte yanımda olan sevgili eşime şükranlarımı sunarım.

Ahmet Ömer Yavuz

İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
TABLolar LİSTESİ	ix
KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÜHD VE AZ KONUŞMA

1. ZÜHDÜN BİR YÖNTEMİ OLARAK KONUŞMAMAK.....	9
1.1. Bir Terk Türü Olarak Killet-i Kelâm	9
1.2. Halvet ve Uzlet: Zorunlu Suskunluk	22
1.2.1. İlim Meclisini Terk Etmek: İnsanlarla İletişimin Azaltılması.....	28
1.2.2. Zenginliği ve İktidarı Terk Etmek: Dünyevî Konuşmanın Azaltılması	31
2. SİDK BAĞLAMINDA KONUŞMAMAK	37
2.1. Dilin Âfetleri	37
2.1.1. Yalan	44
2.1.2. Gıybet	49
2.1.3. Riyakârlık	54

İKİNCİ BÖLÜM

NEFS TEZKİYESİ VE İÇ SES

1. DÜŞÜNCE TERBİYESİ BAĞLAMINDA AZ KONUŞMAK	60
1.1. Bir Nefs Tezkiyesi Yöntemi Olarak Killet-i Kelâm.....	60
1.2. İç Ses Türleri	64
1.2.1. Vehimler.....	64
1.2.2. Zanlar.....	66
1.2.3. Vesveseler	72
1.2.4. Hâtırlar.....	77
1.2.5. Vâridler.....	82
2. BİR HAFIZA TERBİYESİ YÖNTEMİ OLARAK ZİKİR.....	85
2.1. Hicrî 2. Asırda Konuşmanın Yerine Zikrin İkâme Edilmesi.....	85
2.1.1. İç Seslerin Yerine Zikrin İkâme Edilmesi	86
2.2. Hicrî 3. Asırda Konuşmanın Yerine Zikrin İkâme Edilmesi.....	87
2.2.1. İç Seslerin Zikrullah İle Engellenmesi	87
2.3. Sûfî Müelliflerce Zikrin Sistematik Hale Getirilmesi	89

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KONUŞMA VE İRŞAD

1. BİR TERK TÜRÜ OLARAK İRŞAD VE TELİF.....	93
1.1. İrşad Etmeyi Terk Etmek	93
1.1.1. Şöhret Korkusuyla Konuşmayı Terk Etmek	95
1.1.2. Samimiyetsiz Konuşmayı Terk Etmek.....	99
1.2. Yazmayı Terk Etmek.....	102
1.2.1. Eser Telif Etmemek.....	102
1.2.2. Yazıda Remz ve İşaret Kullanımı	103

2. SEYR U SÜLÛKUN SON MERHALESİ OLARAK İRŞAD	105
2.1. İrşad Etmek İçin Konuşmak	105
2.2. Konuşmanın Âdâbı	114
2.2.1. Emir Üzerine Konuşmak	114
2.2.2. Muhatabın Durumuna Göre Konuşmak	116
2.2.3. Konuşmaya Soruyla Başlamak	118
2.2.4. Konuşmada Samimi Olmak	119
2.2.5. Doğru Sözlü Olmak	120
SONUÇ	122
KAYNAKÇA	124

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Hicrî 2. Asırda Killet-i Kelâmdan Bahseden ve Az Konuşan Zâhidler.....	14
Tablo 2: Hicrî 3. Asırda Killet-i Kelâmdan Bahseden ve Az Konuşan Sûfiler.....	18
Tablo 3: Hicrî 2. Asırda Uzlet Hakkında Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Zâhidler.....	24
Tablo 4: Hicrî 3. Asırda Uzlet Hakkında Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Sûfiler.....	26
Tablo 5: Hicrî 2. Asırda İlim Meclisini Terk Etmekten Bahseden Zâhidler.....	29
Tablo 6: Hicrî 3. Asırda İlim Tahsilini Terk Etmekten Bahseden Sûfiler.....	30
Tablo 7: Hicrî 2. Asırda Zenginliği ve İktidarı Terk Etmek Hususunda Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Zâhidler.....	32
Tablo 8: Hicrî 3. Asırda Zenginliği ve İktidarı Terk Etmek Hususunda Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Sûfiler.....	36
Tablo 9: Hicrî 2. Asırda Sıdk ve Dilin Âfetlerinden Bahseden Zâhidler.....	39
Tablo 10: Hicrî 3. Asırda Sıdk ve Dilin Âfetlerinden Bahseden Sûfiler.....	42
Tablo 11: Hicrî 2. Asırda Yalandan Bahseden Zâhidler.....	46
Tablo 12: Hicrî 3. Asırda Yalandan Bahseden Sûfiler.....	47
Tablo 13: Hicrî 2. Asırda Gıybetten Bahseden Zâhidler.....	52
Tablo 14: Hicrî 3. Asırda Gıybetten Bahseden Sûfiler.....	53
Tablo 15: Hicrî 2. Asırda Riyadan Bahseden Zâhidler.....	56
Tablo 16: Hicrî 3. Asırda Riyadan Bahseden Sûfiler.....	57
Tablo 17: Hicrî 3. Asırda Düşünce Terbiyesinden Bahseden Sûfiler.....	62
Tablo 18: Hicrî 3. Asırda Vehimlerden Bahseden Sûfiler.....	65
Tablo 19: Hicrî 2. Asırda Zanlardan Bahseden Zâhidler.....	68
Tablo 20: Hicrî 3. Asırda Zanlardan Bahseden Sûfiler.....	69
Tablo 21: Hicrî 2. Asırda Vesveselerden Bahseden Zâhidler.....	73
Tablo 22: Hicrî 3. Asırda Hâtırlardan Bahseden Sûfiler.....	78
Tablo 23: Hicrî 3. Asırda Vâridlerden Bahseden Sûfiler.....	84
Tablo 24: Hicrî 2. Asırda Zikreden ve Zikirten Bahseden Zâhidler.....	87
Tablo 25: Hicrî 3. Asırda Zikreden ve Zikirten Bahseden Sûfiler.....	89

Tablo 26: Hicrî 3. Asırda İrşad Etmeyi Terk Etmekten Bahseden Sûfiler.....	95
Tablo 27: Hicrî 2. Asırda Şöhreti Terk Etmekten Bahseden Zâhidler.....	97
Tablo 28: Hicrî 3. Asırda Şöhreti Terk Etmekten Bahseden Sûfiler.....	98
Tablo 29: Hicrî 2. Asırda Samimiyetsiz Konuşmayı Eleştiren Zâhidler.....	100
Tablo 30: Hicrî 3. Asırda Samimiyetsiz Konuşmayı Eleştiren Sûfiler.....	100
Tablo 31: Hicrî 3. Asırda Yazmayı Terk Etmekten Bahseden Sûfiler.....	105
Tablo 32: Hicrî 2. Asırda İrşad Etmek İçin Konuşan Zâhidler.....	107
Tablo 33: Hicrî 3. Asırda İrşad Etmekten Bahseden Sûfiler.....	112
Tablo 34: Hicrî 3. Asırda Konuşmanın Âdâbından Bahseden Sûfiler.....	121

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: bin (oğlu)
bs.	: Basım, Baskı
bk.	: Bakınız
ed.	: Editör
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
çev.	: Çeviren
Fak.	: Fakültesi
Hız.	: Hazret-i
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
Üni.	: Üniversitesi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Araştırmanın konusu; hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler ve hicrî 4. ve 5. asırlarda yaşamış sûfî müelliflerin nefisle mücâhedenin ana esaslarından biri olarak kabul ettikleri killet-i kelâm yöntemidir. Tasavvufun teşekkül döneminde bu yöntem, dilin âfetlerinden korunmayı, yerinde susmayı ve yerinde konuşmayı esas almaktadır.

Konunun kapsamı her ne kadar tarikatlarda pratik ve metafizik dönemde İbnü'l-Arabî ve takipçileri nezdinde ontolojik bir boyut kazanmış olsa da bu çalışmanın odak noktası, tasavvufun teşekkül dönemidir. Bu doğrultuda Gazzâlî öncesindeki müelliflerin eserlerinden hareketle hicrî 2. ve 3. asırda yaşamış zâhid ile sûfilerin sözleri ve tecrübeleri temel alınarak bir sınırlandırma yapılmıştır.¹

Hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, İslam toplumunun erken dönemlerinde dünyevî meşgalelerden uzak durmayı tercih ederek zühd anlayışını benimsemiş ve ahirete yönelmeyi esas almışlardır. Zâhidler, genellikle ibadetlerin sade ve derin bir şekilde yaşanmasını savunmuş, bireysel bir dindarlık tavrı sergileyerek tasavvufun başlangıç noktasını oluşturmuşlardır. Hicrî 3. asırdaki sûfiler ise zühd anlayışını daha sistematik bir manevî eğitim ve terbiye yöntemi haline getiren, zâhidlerin mirasını devralarak tasavvufî düşüncüyü şekillendiren ve geliştiren şahsiyetlerdir. Sûfiler, bireysel ibadetin ötesine geçerek tasavvufî geleneğin toplum içerisinde kurumsallaşmasını sağlamışlardır. Bu süreçte zühd ile birlikte muhabbet, mârifet ve rıza gibi kavramlar tasavvufî anlayışın temel taşlarını oluşturmuştur. Hicrî 4. ve 5. asırlardaki sûfî müellifler de bu geleneği yazılı eserlerle sistemleştirerek tasavvufun bir ilim dalı olarak şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde, tasavvufî

¹ Söz konusu sınırlandırmada Hacı Bayram Başer'in tasavvuf tarihini dönemlendirme yaklaşımı esas alınmıştır. Bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat* (İstanbul: Klasik, 2021), 31.

literatür ortaya çıkmış ve sufilerin tecrübeleri ile fikirleri daha geniş kitlelere ulaşmıştır.

Araştırmanın Amacı

Killet-i kelâmın pratikte bir karşılığı bulunsa da teorik zeminde yeterince incelenmiş bir çerçevesi bulunmamaktadır. Bu nedenle tezin temel amaçlarından biri, bu riyâzet yönteminin salt susmaktan nasıl konuşmak gerektiğine kadar uzanan sürecini ele almak ve bu sürecin hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler ve hicrî 4. ve 5. asırlarda yaşamış sûfî müellifler nezdindeki anlamını ve yerini ortaya koymaktır.

Literatür Değerlendirmesi

İslâmî ilimlerin hemen her alanında eser telif ettiği bilinen İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) tasavvuf sahasında kaleme aldığı eserlerden biri olan *Kitâbü's-Samt ve âdâbü'l-lisân*,² tespit edebildiğimiz kadarıyla konu ile ilgili müstakil olarak isimlendirilen ilk eserdir. Dil terbiyesi, sözün önemi ve zararları üzerine rivayetler içeren kitapta susmanın ve konuşmanın âdâbı üzerine odaklanılmaktadır. Müellif, dilin insan hayatındaki etkisini, nefis tezkiyesinde susmanın önemini, sözün yerinde ve doğru kullanılmasının gerekliliğini âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler ve sahabe sözleri ile zenginleştirerek açıklamaktadır.

Modern çalışmalardan Sultan Adanır Salihoğlu tarafından hazırlanan *İlk Dönem Sufilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* isimli çalışması, riyâzetin esaslarından biri olan killet-i taâm (az yemek) konusunu erken dönem sûfileri ile sınırlandırarak ele alan önemli araştırmalardan biridir. Yüksek lisans tezi olarak

² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbü's-Samt ve âdâbü'l-lisân*, ed. Necm Abdurrahman Halef (Beyrut: Dâru'l-garbil'l-İslâmî, 1986).

takdim edilen bu çalışma, daha sonra kitaplaştırılarak literatüre kazandırılmıştır.³ Bu tez, riyâzetin diğer esaslarından olan kıllet-i kelâm (az konuşmak) konusunun da araştırılması gerektiği hususunda ilham aldığımız çalışmalardandır. Ahmet Özkan tarafından kaleme alınan “Susmanın ve konuşmanın ölçüsü: Samt” başlıklı makale⁴ de bu konuda hazırlanmış bir diğer çalışmadır.

Bununla birlikte Emin Uz tarafından hazırlanan “Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği” başlıklı makale,⁵ her ne kadar Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı’nda hazırlanmış olsa da konu hakkında kaleme alınmış bir araştırmadır. Bu araştırmada yazar; samt, sükût, insât ve hudû’ kavramlarını Arap Dili ve Belâgatı bağlamında ele alarak kavramların anlam derinliklerini ve kullanım biçimlerini incelemiştir.

Servet Yerlikaya tarafından hazırlanan *Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût* başlıklı yüksek lisans tezi⁶ de konu ile ilgili araştırmalardan biridir.⁷ Söz konusu tez ile tarafımızca hazırlanan tez arasındaki farklılıklar şu şekilde özetlenebilir:

³ Sultan Adanır Salihoğlu, *Sufîlerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık* (İstanbul: Hayy Kitap, 2019).

⁴ Ahmet Özkan, “Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü: Samt”, *EKEV Akademi Dergisi* 86 (Mayıs 2021), 57-68.

⁵ Emin Uz, “Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 461-478.

⁶ Servet Yerlikaya, *Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

⁷ Tezimizin ilk başlığı olan *Erken Dönem Sûfîlerinde Bir Riyâzet Yöntemi Olarak Sükût* başlığı ve konusu, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 16.02.2023 tarih ve 07 sayılı Yönetim Kurulu Kararı ile onaylanmıştır. Mezkûr tarihte bu konu ile ilgili Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezinde doğrudan çalışılmış ya da TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) İslâmî İlimler Alanındaki Tezler Veri Tabanı’nda çalışılmaya devam edildiği bildirilen herhangi bir tez bulunmamıştır. Dolayısıyla bu tez başlığı ve konusu, 09.03.2023 tarihinde ilgili veri

- Yerlikaya'nın tezi sükûtu bir mücâhede yöntemi olarak ele alırken bizim tezimiz killet-i kelâm kavramını tasavvufun teşekkül dönemi bağlamında ele almakta ve bunu zühd, iç seslerin terbiyesi ve irşad süreçleri ile ilişkilendirmektedir.
- Yerlikaya'nın ele aldığı sükût kavramı daha çok susmayı ifade ederken; killet-i kelâm, susmanın yanında konuşmanın da ne zaman, nasıl ve hangi ölçülerde olması gerektiğini içeren daha geniş bir kavramı ifade etmektedir.
- Yerlikaya'nın tezi sükûtun Kur'an, sünnet ve sahabe dönemi ile bağlantısını kurarken bizim çalışmamız killet-i kelâm kavramının hicrî 2. asırdan 5. asra kadar tasavvuf tarihinde nasıl sistematikleştiğini ele almaktadır.
- Yerlikaya'nın tezi sükûtun mücâhede içindeki yerine odaklanırken bizim tezimiz killet-i kelâmın tasavvufun teşekkül sürecindeki rolünü incelemektedir. Böylece killet-i kelâmın sadece nefis tezkiyesiyle değil; zühd, irşad ve tasavvufî eğitim süreçleriyle nasıl bütünleştiği ortaya konulmaktadır.
- Yerlikaya'nın tezinde sûfilerin iç seslerini nasıl terbiye ettikleri üzerine özel bir inceleme bulunmamaktadır. Bu çalışmada ise sûfilerin iç seslerini zikrullah ile nasıl terbiye ettikleri ele alınmaktadır.
- Yerlikaya'nın çalışmasında sadece suskunluk ele alınırken konuşmanın gerekliliğine dair özel bir bölüm ayrılmamıştır. Bizim araştırmamız ise müşşidin konuşma sorumluluğu, killet-i kelâmın irşad sürecindeki işlevi ve

tabanına kaydedilmiş; 11.03.2023 tarihinde de görünür hale gelmiştir. Aradan geçen yaklaşık 16 ayın ardından çalışmamızın sonuna gelmişken Servet Yerlikaya tarafından hazırlanan ve 28.06.2024 tarihinde kabul edildiğini sonradan öğrendiğimiz Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût başlıklı tezin benzerlik yanılgısı oluşturmaması ve araştırmamızın kapsamını daha doğru ifade edebilmesi adına, tez başlığını *Tasavvufun Teşekkül Döneminde Killet-i Kelâm* şeklinde değiştirme talebimiz, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 10.10.2024 tarih ve 37/02 sayılı Yönetim Kurulu Kararı ile kabul edilmiştir.

tasavvufî eğitimde konuşma adabı gibi konulara yer vererek suskunluğun yanı sıra doğru konuşmanın da tasavvufî hayatta nasıl bir yere sahip olduğunu tartışmaktadır.

Dolayısıyla Yerlikaya'nın tezi ile tarafımızca hazırlanan tez arasında konu, kapsam ve amaç açısından temel farklılıklar bulunmaktadır. Bununla birlikte tezimiz, özellikle “Bir Hafıza Terbiyesi Yöntemi Olarak Zikir” ile “Konuşma ve İrşad” başlıklı bölümleriyle konunun farklı yönlerini ele alarak literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.

Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda kullanılan kaynaklar, üç ana kategori altında değerlendirilmiştir.

1. Tasavvufun Kurucu Şahsiyetlerinin Kaleme Aldıkları Eserler

Bu kategori, hicrî 3. asırda telif edilmiş eserleri ve tasavvufun kurucu şahsiyetleri kabul edilen sûfilerin yazdıkları risâleleri kapsamaktadır. Bu eserler, killet-i kelâmî pratik ve teorik açıdan ele almaktadır.

- *Âdâbü'n-nüfûs*: Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) kaleme aldığı risâle, Mehmet Zahit Tiryaki tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁸
- *Kitâbü's-Sıdk*: Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö. 277/890 [?]) ait risâle, Hacı Bayram Başer tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁹
- *Kitâbü'l-Hakâ'ik*: Ebû Saîd el-Harrâz'ın bu risâlesi, Hacı Bayram Başer tarafından Türkçeye aktarılmıştır.¹⁰
- *Hatmü'l-evliyâ*: Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) önemli eserlerindendir.¹¹

⁸ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed Muhâsibî, *Nefsî Terbiyesi*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2023).

⁹ Ebû Saîd Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013).

¹⁰ Ebû Saîd Harrâz, *Kalplerin Makamları*, ed. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015).

- *Beyânü'l-farḳ beyne's-şadr ve'l-ḳalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb*: Hakîm et-Tirmizî'nin kaleme aldığı eser, Ekrem Demirli tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.¹²
- *Kitâbü'r-Riyâze ve âdâbü'n-nefs*: Hakîm et-Tirmizî'nin söz konusu kitabı, Hacı Bayram Başıer tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.

2. Tasavvufu Bir İlim Olarak Ortaya Koyan Eserler

Bu kategori, tasavvufun bir ilim disiplini olarak sistematik hale getirildiği ve teorik çerçevesinin oluşturulduğu eserlerden oluşmaktadır.

- *el-Lüma'*: Müellifi Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), tasavvufu bir ilim olarak ortaya koyan sûfî müelliflerin ilkidir. Hasan Kâmil Yılmaz tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹³
- *et-Ta'arruf*: Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) kaleme aldığı eserdir.¹⁴
- *Kûtü'l-kulûb*: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) telif ettiği eserdir.¹⁵
- *er-Risâle*: Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) eseridir.¹⁶
- *Keşfü'l-mahcûb*: Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) en meşhur eseri, Süleyman Uludağ tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹⁷

¹¹ Hakim Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğinin Sonu*, çev. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006).

¹² Hakim Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2017).

¹³ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019).

¹⁴ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021).

¹⁵ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018).

¹⁶ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019).

¹⁷ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

3. Tabakât Literatürü

Tabakât eserleri, sûfilerin biyografilerini ve yaşantılarını aktaran çalışmalardır. Bu kaynaklar, killet-i kelâmın pratikteki yansımaları ve sûfilerin bireysel uygulamalarının anlaşılması açısından önemlidir.

- *Tabakâtü's-sûfiyye*: Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), bu eserinde zâhid ve sûfilerin hayatlarını ve uygulamalarını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.¹⁸
- *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*: Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) tarafından kaleme alınan biyografik eserdir.¹⁹

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada samt, sükût ve killet-i kelâm kavramları, hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler ve hicrî 4. ve 5. asırlarda yaşamış sûfi müellifler nezdinde incelenmek üzere bütüncül ve sistematik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Öncelikle veri toplama tekniklerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın kaynakları olarak sûfilerin kaleme aldığı eserler, tasavvufu bir ilim disiplini olarak sistemleştiren müelliflerin kitapları ve tabakât literatürü taranmıştır. Bu taramalar, hicrî 2. ve 3. asır döneminde yaşamış şahsiyetlerin söz, fiil ve uygulamaları üzerinde odaklanmıştır.

Doküman incelemesi sürecinde elde edilen veriler, hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler ile hicrî 3. asırda yaşamış sûfilerin isimleri, vefat tarihleri, yaşadıkları şehir ve bölgelere göre kategorize edilmiştir. Hicrî 2. asrın başlangıcında sahabe dönemi sonrası temel alınırken, hicrî 2. ve 3. asırların bitişinde zâhid ve sûfilerin vefat tarihlerinden ziyade yaşadıkları dönemin tekabül ettiği yüzyıl esas alınmıştır. Bu

¹⁸ Ebû Abdîrrahmân Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Erkam Yayınları, 2023).

¹⁹ Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2023).

yöntem, zâhid ve sûfilerin yaşadıkları dönemin ifade edilen yüzyılla örtüşmesine rağmen, vefat tarihlerinde yaklaşık 50 yıllık bir farklılık olabileceğini ortaya koymaktadır. Elde edilen veriler, daha kapsamlı bir inceleme için içerik analizi yöntemi ile değerlendirilmiştir. Bu analizin ardından veriler, hicrî 2. ve 3. asır olmak üzere iki dönem altında tasnif edilmiştir. Bu tasnif, tasavvufun teşekkül sürecinde killet-i kelâm anlayışının nasıl bir gelişim gösterdiğini anlamaya katkı sağlamıştır. Elde edilen bulgular, tablolar aracılığıyla sistematik bir şekilde düzenlenlenerek sunulmuştur. Tablolaştırma, verilerin istatistik analizini kolaylaştırmış ve analitik sonuçlara ulaşılmasını sağlamıştır. Söz konusu tasnif sonrası örnekleme yöntemi kullanılarak az konuşma pratiklerini ve söylemlerini en net yansıtan zâhid ve sûfi şahsiyetler seçilmiştir. Bu örnekler üzerinden kıyas yöntemi uygulanarak killet-i kelâmın farklı dönemlerde ve farklı şahsiyetlerdeki yansımaları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar değerlendirilmiştir. Böylece az konuşmanın seyr u sülûk, nefis tezkiyesi ve irşad süreçlerindeki rolü karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuştur. Bunların yanı sıra sûfi müelliflerin konu hakkındaki değerlendirmelerine yer verilmiş, eserlerinde az konuşma disiplini nasıl ele aldıkları incelenmiştir.

İlgili âyet-i kerîmelerin mealinde, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanmış Kur'ân-ı Kerîm mealinden istifade edilmiştir.²⁰ Vefat tarihleri ve tasavvufî kavramların açıklanmasında TDV İslâm Ansiklopedisi başta olmak üzere güncel akademik kaynaklar kullanılmıştır. Hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler ve hicrî 4. ve 5. asırlarda yaşamış sûfi müelliflerin vefat tarihleri çalışmada yalnızca ilk geçtikleri yerde aktarılmıştır.

Tez bağlamında kavramsal olarak samt, zâhid ve sûfilerin bilinçli bir tercihle konuşmamalarını; sükût, zorunlu suskunluğu; killet-i kelâm ise az konuşmayı ifade etmektedir.

²⁰ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÜHD VE AZ KONUŞMA

1. ZÜHDÜN BİR YÖNTEMİ OLARAK KONUŞMAMAK

1.1. Bir Terk Türü Olarak Killet-i Kelâm

Sahabe dönemi sonrası İslam'ın Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e intikal etmesiyle Müslüman toplum, farklı din ve geleneklerden insanlarla karşılaşmıştır. Bu karşılaşma, Müslümanların kendi kimliklerini yeniden anlamlandırma çabalarını tetiklerken toplumdaki refah artışı ve siyasî karışıklıklar da dünyevî hayata olan bağlılığın eleştirisini gündeme getirmiştir.²¹ Dünyevî unsurların olumsuz etkilerini azaltmak amacıyla zâhidâne bir yaşamı benimseyen bireyler, çeşitli yöntemler denemişlerdir. Bu yöntemlerden killet-i taâm (az yemek), killet-i kelâm (az konuşmak), killet-i menâm (az uyumak) ve uzletin (yalnızlık) zâhidler tarafından tercih edildiği ilk dönem eserlerinde görülmektedir. Biz bu çalışmamızda sadece killet-i kelâm yöntemini ele alacağız.

Zühde dair düşünce, fikir ve pratikleri kendisinden aktarılan ilk zâhidlerden biri olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), konuşmanın insanın iman ve nifak durumu hakkında bilgi verdiğine dikkat çekmiştir. Hasan-ı Basrî, müminin dilinin kalbinin arkasında bulunduğunu, konuşmak istediğinde önce düşünüp eğer lehine ise konuştuğunu ve aksi halde sustuğunu; münafığın kalbinin ise dilinin ucunda bulunduğunu ve düşünmeden konuştuğunu ifade etmektedir.²² Ona göre müminin alameti dilini tutabilmesidir.²³ Bu görüş, dönemin toplumsal ve siyasî bağlamı ile ilişkilendirilebilir. Zira yukarıda anlatıldığı gibi toplumdaki refah artışı ve siyasî

²¹ Hacı Bayram Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022), 2/511-512.

²² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/332.

²³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/35.

karışıklıklar, bireylerin dünyevî hayata olan bağlılıklarını artırmış ve zâhidlerce konuşmanın kişinin îmânî durumu hakkında ipucu verdiği kabul edilmiştir.

Hasan-ı Basrî'nin zühd anlayışı, onun günlük hayattaki gözlemledikleriyle de desteklenmektedir. Bir gün pazara gidip esnafın boş konuşmalarını işittiğinde bu kimselerin gecelerinin kötü geçtiğini zannettiğini dile getirmiştir.²⁴ Bu ifade, insanın manevî durumunun, diline ve konuşmalarına doğrudan yansıdığına işaret etmektedir. Dolayısıyla zâhidler, kişinin manevî hali ve ahiret bilincinin konuşmalarında kendisini gösterdiğini düşünmüşlerdir. Zira onlara göre boş ve anlamsız konuşmalar, kişinin manevî eksikliklerinin bir yansımasıdır. Bu anlayış, yalnızca bireysel düzeyde değil; toplumsal ibadetlerde de yankı bulmuştur. Kutsal mekanlardaki boş konuşmaların manevî etkilerine dikkat çeken Vüheyb b. el-Verd el-Mekkî (ö. 153/770), bir gece Hacer-i Esved'in yanında namaz kılarken Kâbe'den "Ey Cebrâil! Tavaf edenlerin boş konuşmaları devam ederse öyle parçalanacağım ki her parçam hangi dağdan alınmış ise oraya gidecek" sesini duyduğunu ifade etmektedir.²⁵ Hasan-ı Basrî'nin yaşam tarzı da bu düşüncüyü destekler niteliktedir. *Kûtü'l-Kulûb*'da kendisinin kırk yıl boyunca hiç gülmediği, ahireti görür gibi konuştuğu ve gözleri ateşte yanıyor gibi sustuğu haber verilmektedir.²⁶

Hasan-ı Basrî'nin söz konusu görüş ve pratikleri, öğrencilerinden Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) anlayışında da etkili olmuştur. Eyyûb es-Sahtiyânî, zühdü kişinin konuşmasında Allah'ın rızası varsa konuşması, yoksa susması; susmasında Allah'ın rızası varsa susması, yoksa konuşması gerektiği şeklinde tanımlamıştır.²⁷ Bu yaklaşım, konuşma ve susmanın kişinin Allah'ın rızasını gözeterek gerçekleştirdiği bir davranış biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin kendisine nasihat etmesini isteyen bir kimseye, az konuşmasını tavsiye ettiği de

²⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/328.

²⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/394.

²⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/314.

²⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/10.

nakledilmektedir.²⁸ Bu tavsiye ise az konuşmanın zâhidlerin öğretilerinde nasıl merkezî bir yer tuttuğunu açıkça göstermektedir. Bu merkezî yeri destekler nitelikte Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), çok yemek, çok uyumak ve çok konuşmanın kalbi katılaştırdığı görüşündedir.²⁹

Erken dönem zühhd anlayışında killet-i kelâm, samt ve sükût kavramları etrafında şekillenmiştir. Zâhidler, az konuşma pratiğini hayatlarına dahil etmek için bu kavramlar çerçevesinde farklı yöntemler geliştirmişlerdir. Örneğin Abdullah b. Ebî Zekeriyâ'nın (ö. 119/737), samtı öğrenmek için ağzında çakıl taşı bulundurduğu nakledilmektedir.³⁰ Bu uygulama, samtı öğrenmenin basit bir davranış değil, disiplin ve irade gerektiren bir süreç olduğunu göstermektedir.

İbrâhîm b. Edhem'in (ö. 161/778 [?]) konuşma ve susma konusundaki yaklaşımı, yalnızca kelimeleri sınırlamaktan ibaret olmayıp kişinin sosyal ilişkilerine de dikkat etmesini gerektirmektedir. O, gereksiz konuşmalardan kaçınarak suskunluğu bir tefekkür fırsatı olarak görmüş ve insanlarla fazla görüşmenin dünyaya bağlılığı artırdığını düşünmüştür.³¹ Bu bakış açısı, az konuşmanın bir zühhd yöntemi olarak benimsendiğini göstermektedir. Erken dönem zühhd anlayışındaki az konuşma pratiğini yansıtan bir diğer örnek de Rebî' b. Huseym'in (ö. 65/685 [?]) gereksiz konuşmamasıdır.³² Zâhidlerin bu tutumları, hicrî 2. asırda killet-i kelâmın bir riyâzet yöntemi olarak uygulandığını ortaya koymaktadır.

Hicrî 2. asırda sadece konuşmanın miktarı değil, niteliği de kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Dilin muhafazasına vurgu yapan Müslim b. Yesâr (ö. 100/718), bâtil konuşmaktansa susmanın daha hayırlı olduğunu ifade ederek³³ bâtil

²⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/259.

²⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 29.

³⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/628.

³¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/98-99.

³² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/511.

³³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/112.

sözler sarf edilmesini eleştirmiştir. Konuşmanın bir amel olarak değerlendirilmesi ise bu dönemde zâhidler arasında belirgin bir anlayış olarak ortaya çıkmıştır. Evzâî (ö. 157/774), konuşmanın bir amel olduğunu bilen kimsenin az konuşacağını belirtmiş ve böylece sözün, kişinin amelleriyle aynı düzlemde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.³⁴ Fudayl b. İyâz da konuşmasını amelinden gören kimsenin kendisini ilgilendiren konular haricinde az konuşmasının, amel bilinciyle ilişkili olduğunu belirtmiştir.³⁵

Killet-i kelâm ile ilgili rivayetler incelendiğinde, zâhidlerin konuşmayı terk etme pratiğini sürekli bir yaşam tarzı olarak mı yoksa hayatlarının belirli dönemlerinde uyguladıkları bir yöntem olarak mı benimsedikleri, erken dönem zühd anlayışında üzerinde durulması gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Muvarrik el-İclî (ö. 110/728), susmayı ancak on yılda öğrendiğinden söz etmekte³⁶ ve yirmi yıl boyunca bunu dilediğini itiraf etmektedir.³⁷ Bu ifade, susmanın basit bir eylem değil, manevî disiplin gerektiren bir süreç olduğunu göstermektedir. Muvarrik el-İclî'nin konuşmaktan kaçınarak nefsini tezkiye etmeyi hedeflediği ve bunu uzun bir zaman diliminde, sistemli bir şekilde gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Burada konuşmamanın bir temrin olarak başlayıp kişinin hayatında kalıcı bir özellik haline gelip gelmediği sorusu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla söz konusu uygulamanın süreklilik arz edip etmediği, killet-i kelâmın zâhidler üzerindeki etkilerini anlamak açısından önemlidir. Bu hususta Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) uzun süreli suskunluk pratiği,³⁸ killet-i kelâmın bireyin manevî gelişiminde sürekli bir yer edinmiş olabileceğine işaret etmektedir. Ancak bu rivayetler, az konuşmanın nihaî hedefini tam anlamıyla açıklamamaktadır.

³⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/554.

³⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 216.

³⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/35.

³⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/35-36.

³⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/618.

Zâhidler, susmanın sadece dünyevî meşguliyetlerden bir kaçış olmadığını, aynı zamanda manevî bir bilinç geliştirme aracı olduğunu düşünmüşlerdir. Vüheyb b. el-Verd el-Mekkî, kişinin sustukça anlayış kabiliyetinin arttığını ifade etmektedir.³⁹ Bu görüş, susmanın bireyi daha derin bir kavrayışa ulaştırdığına dair erken dönem zühd anlayışını yansıtmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla killet-i kelâmı mârifetle ilişkilendiren ilk zâhid konumunda bulunan Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) ise mârifetin konuşmaya değil, sükûta yakın olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Ona göre insanın mârifete ulaşması, konuşma yoluyla değil; susma ve tefekkür yoluyla mümkün hale gelmektedir. Bu noktada zâhidlerin susmayı, daha dindar bir hayat yaşamak amacıyla sadece boş konuşmalardan kaçınmak için değil; aynı zamanda hakikate vâsıl olmak için bir vesile olarak benimsemeleri dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin söz konusu ifadelerinden erken dönem zühd anlayışında killet-i kelâmın bir nefis tezkiyesi yöntemi iken mârifete ulaşmayı sağlayan bir disiplin olarak sonuçlandığı görülmektedir.

³⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/292.

⁴⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/46.

Tablo 1: Hicrî 2. Asırda Killet-i Kelâmdan Bahseden ve Az Konuşan Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Rebî' b. Huseym	65	Kûfe	Irak
Müslim b. Yesâr	100	Basra	Irak
Hasan-ı Basrî	110	Basra	Irak
Muvarrik el-İclî	110	Basra	Irak
Atâ b. Ebû Rebâh	114	Mekke	Hicaz
Abdullah b. Ebî Zekeriyâ	119	Şam	Suriye
Eyyûb es-Sahtiyânî	131	Basra	Irak
Vüheyb b. el-Verd el-Mekkî	153	Mekke	Hicaz
Evzâî	157	Şam	Suriye
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan
Ebû Süleymân ed-Dârânî	215	Şam	Suriye

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler, killet-i kelâmı daha sistematik bir şekilde ele almışlardır. Kendisinden otuz yıl önce vefat eden Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin killet-i kelâmı mârifetle ilişkilendirmesi gibi Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) de mârifet ehlinin yanında konuşulmamasını tavsiye etmektedir.⁴¹ Bu tavsiye, killet-i kelâmı mârifetle ilişkilendiren ilk zâhid konumunda bulunan Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin görüşlerinin devam ettiğini ve sûfilerin killet-i kelâmı mârifete ulaşmada bir araç olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

Killet-i kelâmın mârifetle ilişkili bir yöntem halini alması dışında sûfiler, killet-i kelâmı hicrî 2. asırda olduğu gibi bir riyazet yöntemi olarak değerlendirmişlerdir. Hayâ sahibi kimselerin az konuştuğunu ifade eden Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890),⁴²

⁴¹ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 34.

⁴² Harrâz, *Doğruluk Kitabı*, 69.

bir mürîdine yazdığı mektubunda az konuşmayı öğütleyerek⁴³ bu uygulamanın riyâzetin önemli bir unsuru olduğunun altını çizmiştir. Ona göre az konuşmak, sükût⁴⁴ ve riyâzet⁴⁵ ehlinin temel vasıflarından biridir. Harrâz'ın bu ifadelerinden killet-i kelâmın söz konusu dönemde yaşamış sûfiler arasında yaygınlaştığı ve bir riyazet yöntemi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Zâhid ve sûfilerin az konuşma pratiklerine dair örnekler vererek bu yaklaşımı teorik bir zemine oturtan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), tâbiîn neslinden birisinin yemek yemek ve namaz kılmak haricinde ağzına taş koyarak, konuşmamayı alışkanlık haline getirdiğini ve ancak kırk yılın sonunda bu uygulamayı bırakabildiğini aktarmaktadır.⁴⁶ Bu yaklaşım, riyazet anlayışının nefis tezkiyesini önceleyen bir yönü olduğunu ve az konuşmanın bu tezkiyede merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Az konuşmayı riyazetle ilişkilendiren sûfilerden Serî es-Sakatî (ö. 251/865) ise sûfilerin ölçülü bir şekilde konuştuklarını ifade etmektedir.⁴⁷ Serî es-Sakatî'nin bu ifadesi, riyazetin bir sonucu olarak sûfilerin yaşam tarzları ve davranışlarının diğer insanlardan farklılaştığını ortaya koymaktadır.

Sûfilerin farklılaştığı önemli bir husus, mecburiyet olmadıkça konuşmaktan kaçınmalarıdır. Sûfilerin zaruret harici konuşmadıklarını bildiren Hakîm et-Tirmizî'ye⁴⁸ göre velî, kimseyle konuşmayan ve nefsin hoşlandığı hazzlardan uzak duran kimsedir.⁴⁹ Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ise killet-i kelâmı sûfilerin temel hasletlerinden biri olarak değerlendirirken susmayı sadece bir tercih değil, aynı zamanda bir disiplin olarak ele almıştır.⁵⁰ Tüsterî'nin bu yaklaşımı, zaruret dışında

⁴³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 303.

⁴⁴ Harrâz, *Kalplerin Makamları*, 109.

⁴⁵ Harrâz, *Kalplerin Makamları*, 111.

⁴⁶ Hakîm Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2023), 35.

⁴⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 60.

⁴⁸ Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğin Sonu*, 48.

⁴⁹ Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ Velîliğin Sonu*, 113.

⁵⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/327.

konuşmama anlayışının sûfiler arasındaki süreklilik arz eden yerini göstermektedir. Aynı şekilde Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin (ö. 321/933) sûfilerin suskunluğunu vurgulayan ifadeleri,⁵¹ sûfilerin toplumdaki yaygın konuşma alışkanlıklarından uzak durarak zâhidâne bir hayat tarzını benimsediklerini destekler niteliktedir. Zira Hasan Kazzaz (ö. ?), zühdün üç temelini zaruret olmadıkça yememek, konuşmamak ve uyumamak şeklinde ifade etmiştir.⁵² Bu anlayış, susmayı konuşmaya tercih edenlerden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909)⁵³ uygulamalarıyla daha belirgin bir hale gelmiştir. Cüneyd, zaruret olmadıkça konuşmaktan kaçındığını ifade ederek konuşmanın ölçülü olması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla zâhidâne bir hayat sürerek nefislerini tezkiye etmeye çalışan sûfilerin, yalnızca zaruret hâlinde ve irşad amacı doğrultusunda konuşarak toplumun yaygın alışkanlıklarından farklılaştıkları görülmektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebelerinden olan Ebû Bekr el-Kettânî (ö. 322/933), hocasının söz konusu anlayışını benimseyerek müridin zaruret olmadan konuşmaması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁵ Bu ifade, kılet-i kelâmın sûfiler arasında sadece bireysel bir uygulama olmadığını, aynı zamanda müridlerin eğitiminde merkezî bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu eğitimsel boyut, Sehl et-Tüsterî'nin Tasavvuf yolunun başındaki müridin nefsinin az konuşmaya teşvik ettiğinden bahsetmesiyle⁵⁶ daha da belirginleşmektedir. Ebû Osman el-Hîrî'nin (ö. 298/910) tasavvuf yolunun esasını sükût olarak tanımlaması da bu anlayışı desteklemektedir.⁵⁷ Hîrî'nin bu yaklaşımı, tasavvuf eğitiminde az konuşmanın

⁵¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/334.

⁵² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 231.

⁵³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 416.

⁵⁴ Ebû Abdîrrahmân Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 51.

⁵⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 387.

⁵⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/166.

⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 252.

merkeze alındığını ve seyr u sülûkta temel bir prensip olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Sûfiler, killet-i kelâmı sadece bir eğitim aracı olarak görmemiş; aynı zamanda akıl ve edep ile ilişkilendirmişlerdir. Ebû Bekir et-Tamestânî (ö. 340/951), akıllı kimsenin ihtiyacı kadar konuşup fazlasından kaçınması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Bu yaklaşım, sözün ölçülü kullanılmasının aklın bir gereği olduğunu göstermektedir. Killet-i kelâmın ahlâkî bir erdem olduğuna işarette bulunan Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893), konuşulduğunda dili korumanın bir edep göstergesi olduğunu belirtmiştir.⁵⁹ Hakîm et-Tirmizî'nin takvâyı insanlarla konuşmak ve sohbet etmek gibi nefsin hoşlandığı hazzlardan sakınmak şeklinde tanımlaması⁶⁰ ise killet-i kelâmın ahlâkî boyutunu vurgulayan bir diğer önemli yaklaşımdır. Ona göre sûfî gereksiz konuşmalardan uzaklaştığında takvâ sahibi olur,⁶¹ çünkü dilin terbiyesi, insanın nefis tezkiyesindeki en hassas aşamalardan biridir. Tirmizî'nin akli başında bir kimsenin kendisini ilgilendirmeyen konularda konuşmaktan kaçınması gerektiğini ifade etmesi⁶² de killet-i kelâmın yalnızca bir suskunluk pratiği olmadığını, aynı zamanda bireyin zihinsel ve ahlâkî olgunluğunu inşa etmeyi hedefleyen bir disiplin olduğunu göstermektedir.

Killet-i kelâmın sûfiler arasında uygulama alanı bulduğunu gösteren örneklerden biri, Ebû Hamza el-Bağdâdî'nin (ö. 289/901) yaşantısında görülmektedir. Rivayete göre gaipten işittiği bir ses ona sükût etmesini işaret etmiş ve bunun üzerine Ebû Hamza el-Bağdâdî, ölene kadar konuşmamayı tercih etmiştir.⁶³ Bu durum, killet-i kelâmın yalnızca iradî bir tercih değil, aynı zamanda

⁵⁸ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 314.

⁵⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 40.

⁶⁰ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, 63.

⁶¹ Hakim Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, çev. Mehmet Zeki Tiryaki (İstanbul: Hayy Kitap, 2023), 19.

⁶² Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 63.

⁶³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 214.

manevî bir yönlendirme olarak da değerlendirildiğini göstermektedir. Bu türden bir yönlendirmenin, sûfiler tarafından hikmetle ilişkilendirildiği, Fezâretü’ş-Şamî’nin (ö. ?) sözlerinden anlaşılmaktadır. O, sûfilerin konuşmalarını zaruret, suskunluklarını ise hikmetin bir tezahürü olarak değerlendirmiştir.⁶⁴

Tablo 2: Hicrî 3. Asırda Killet-i Kelâmdan Bahseden ve Az Konuşan Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Ebû Saîd el-Harrâz	277	Bağdat	Irak
Ebû Bekir el-Verrâk	280	Belh	Horasan
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Ebû Hamza el-Bağdâdî	289	Bağdat	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Ebû Osman el-Hîrî	298	Nîşâbur	Horasan
Ebû Muhammed el-Cerîrî	321	Bağdat	Irak
Hakîm et-Tirmizî	320	Tirmiz	Horasan
Ebû Bekr el-Kettânî	322	Bağdat	Irak
Ebû Bekir et-Tamestânî	340	Tamestân	İran

Hicrî 4. ve 5. asırlarda sûfî müellifler, zâhid ve ilk sûfilerin killet-i kelâma dair söz ve uygulamalarını aktarırken, bu yaklaşımları kendi bakış açılarıyla yeniden yorumlamışlardır. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*’unda sûfilerin yalnızca zaruret halinde konuştuklarını nakletmiştir.⁶⁵ Ona göre sükût aklı geliştirmekte, verayı öğretmekte ve takvâya sevk etmektedir.⁶⁶ Mekkî, seleften birisinin bu amaç doğrultusunda susmayı ağızına koyduğu taş yardımıyla otuz senede öğrendiğini aktarmıştır. Bu rivayet, susmanın yalnızca bir eylem değil, uzun süreli disiplin

⁶⁴ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/141.

⁶⁵ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/328.

⁶⁶ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/328.

gerektiren bir süreç olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde başka bir sūfînin konuştuğu her kelime için önce iki rekât namaz kıldığını, bu kolay gelince konuştuğu her kelime için bir gün oruç tuttuğunu, bu da kolay gelince nihayetinde konuştuğu her kelime için bir dirhem sadaka verdiğini ve böylece samtı öğrendiğini belirtmektedir.⁶⁷ Bu uygulama ise susmanın bedensel ibadetlerle desteklenen bir nefis tezkiyesi aracı olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu sebeple Ebû Tâlib el-Mekkî, özellikle oruç ibadetinde konuşmamanın önemini vurgulamış; sūfîlerin, dillerini ilgisiz konulardan koruyarak oruç tuttuklarını ifade etmiştir.⁶⁸

“Samt” başlığı altında konuyu müstakil olarak ele alan Kuşeyrî, *er-Risâle*’sinin “Sûfîlerin Makâm ve Hâlleri” bölümünde susmanın ahlâkî boyutlarını detaylandırmıştır. Ona göre yalan ve gıybetten uzak duran ve ilâhî heybetin tesiri altında konuşmayan kimseler, tasavvufun temel gereklerini yerine getiren kişilerdir.⁶⁹ Müellif, yerinde konuşmayı övmekle birlikte susmanın çoğu zaman daha hayırlı olduğunu belirtmiş ve pek çok kişinin konuşmaları nedeniyle pişmanlık duyduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Kuşeyrî’nin bu yaklaşımı, sūfî müelliflerin susmayı dilin âfetlerinden korunmak için bir tedbir olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Dolayısıyla onun killet-i kelâma dair söz konusu görüşleri, sūfîlerin genel olarak şerden korunma amacıyla susmayı tercih ettiklerini ortaya koymaktadır.⁷¹ Bu anlayışı destekleyen Hücvîrî, sūfîlerin zaruret hali dışında konuşmadıklarını ve konuştuklarında yalnızca Hakk için söz ettiklerini vurgulamaktadır. Susmayı sadece bir korunma yöntemi olarak görmekle kalmayan Hücvîrî, aynı zamanda onun bireyin manevî gelişimi için vazgeçilmez bir unsur olduğunu ifade etmiştir. Susmanın pek çok faydası bulunduğunu ifade ederken konuşmayı genellikle bir âfet kaynağı olarak

⁶⁷ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/329.

⁶⁸ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/367.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 212.

⁷⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.

⁷¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

gören Hücvîrî'ye⁷² göre susmak, yalnızca dünyevî âfetlerden korunmayı değil; aynı zamanda kişinin manevî gelişiminde ilerleme kaydetmesini sağlamaktadır

Ebû Tâlib el-Mekkî, killet-i kelâmın ilmî boyutunu ele alarak samî en faziletli ilimlerden biri olarak tanımlamıştır.⁷³ Ona göre ilmin iki temel unsuru bulunmaktadır: konuşmamak ve nerede konuşulmaması gerektiğini bilmek.⁷⁴ Ayrıca ilmin arttıkça konuşmanın azaldığını ifade eden bir sûfinin görüşünü de nakleden Mekkî, susmanın bilgelik ile ilişkili olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁵ Onun yorumlarında, susma pratiği yalnızca bireysel bir kontrol yöntemi değil, aynı zamanda hikmetin keşfedilmesine hizmet eden bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede Mekkî, Allah'ın rahmetine nail olmanın dinlemek ve konuşmamakla mümkün olduğunu dile getirerek⁷⁶ killet-i kelâmı ilâhî lütufların anahtarı olarak değerlendirmiştir.

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin susma ile bilgelik arasındaki bağı vurgulayan bu görüşleri, Kuşeyrî'nin ahlâkî ve tasavvufî yorumlarında daha da derinleşmektedir. Kuşeyrî, sükûtun hilmin dili olduğunu ifade ederek,⁷⁷ susmayı hem bir ahlâkî gösterge hem de bilgelik işareti olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin yorumları, Mekkî'nin düşüncelerini tamamlar niteliktedir; ancak konu Hücvîrî'nin değerlendirmelerinde metafizik bir boyut kazanmaktadır. *er-Risâle*'nin müellifi Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin sözü uzatmaktan ve boş konuşmalardan Cenâb-ı Allah tarafından korunduğunu belirten *Keşfü'l-mahcûb*'un müellifi Hücvîrî, onun sükûta tasavvuf yolculuğunun sonunda ulaşıldığına dair görüşünü de nakletmiştir.⁷⁸ Ona göre konuşmaktan daha yüksek bir derecede bulunan sükût yalnızca bir davranış

⁷² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 416.

⁷³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/70.

⁷⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/330.

⁷⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/46.

⁷⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/337.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

⁷⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 228.

değil, müşahedenin alâmeti ve kişinin mârifete ulaşmasının bir işaretidir.⁷⁹ Hücvîrî'nin bu görüşü, Kuşeyrî'nin ahlâkî yaklaşımını tamamlayarak susmayı tasavvufun temel bir kavramı haline getirmektedir. Ayrıca vahdet hâlinde susmanın konuşmaya göre daha yüksek bir merteye olduğunu savunan Hücvîrî'nin, dilin halin anlatımında yetersiz olduğunu ifade etmesiyle⁸⁰ sûfî müellifler nezdinde killet-i kelâmın yalnızca bireysel bir disiplin değil, aynı zamanda vahdetin gerekliliklerinden biri olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Hicrî 5. asırda killet-i kelâm, tasavvufî bir eğitim metodu olarak Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin eserlerinde daha belirgin bir şekilde ele alınmıştır. Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn*'de bir müridin müridine az yemeyi, az uyumayı, az konuşmayı ve halvete çekilmeyi emretmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸¹ Müellife göre az yemek ve az uyumak gibi az konuşmak da tasavvufun temel şartlarındanıdır.⁸² Ayrıca susmayı sürekli hâle getirmeyi tasavvuf yolunun önemli bir âdâbı olarak değerlendirmiştir.⁸³ *Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye*'sinde ise Sülemî, dili tutmanın bir edep göstergesi olduğunu vurgulayarak⁸⁴ killet-i kelâmın ahlâkî açıdan taşıdığı öneme dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bu dönemde killet-i kelâmın, sûfî müellifler nezdinde ahlâkî ve eğitimsel bir ilke olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Sonuç olarak hicrî 2. asırda zâhidler, samtı dünyevî meşguliyetlerden kaçınmanın ve nefis tezkiyesinin bir aracı olarak benimsemiş, suskunluğu bir riyâzet yöntemi olarak tatbik etmişlerdir. Hicrî 3. asırda sûfiler, az konuşmayı sadece dünyevî bağlardan uzaklaşmak için değil, mârifete ulaşmanın bir vasıtası olarak

⁷⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 395.

⁸⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 396.

⁸¹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 7-8.

⁸² Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 106.

⁸³ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 111.

⁸⁴ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 36.

değerlendirmişlerdir. Hicrî 4. ve 5. asırlarda ise sûfî müellifler, kıllat-i kelâmı sistematize ederek tasavvufî bir eğitim ve ahlâk ilkesi olarak ele almış, onu hikmet, mârifet ve vahdetle ilişkilendirmişlerdir. Bu müelliflerden biri olan Kuşeyrî, samî makâmı arasında zikretmiştir. Dolayısıyla başlangıçta zühdî bir tavır olarak görülen kıllat-i kelâmın, zamanla seyr u sülûkun bir unsuru olarak telakki edildiği görülmektedir.

1.2. Halvet ve Uzlet: Zorunlu Suskunluk

Lügat anlamında uzlet, “ilgiyi kesme, bedensel ve zihinsel olarak uzaklaşma” manalarına gelmektedir. Terim olarak ise uzlet, bir zâhidin ya da sûfnin dünyevî işlerden soyutlanarak, yalnızlık içinde Allah’a yönelmesini ifade etmektedir. Tasavvuf kaynaklarında uzletin zâhid ve sûfilerce nefislerini tezkiye etmek, dünyevî bağlardan sıyrılmak ve Hakk’a yakınlık kazanmak amacıyla tercih edildiği müşahade edilmektedir.⁸⁵

Hicrî 2. asırda yaşayan zâhidler, toplumsal hayatın gereklilikleri nedeniyle konuşmaktan tamamen kaçınmanın pratikte mümkün olamayacağını öngörmüş ve bunun sonucunda uzlete çekilmeyi önemli bir yöntem olarak gündeme getirmişlerdir. Uzlet, yalnızca konuşmaktan kaçınmayı değil; aynı zamanda kişinin dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşmasını ve nefis tezkiyesi için bir ortam oluşturmasını sağlamaktadır. Selametın uzlette olduğunu ifade eden Mekhûl (ö. 112/730),⁸⁶ yalnızlığın tercih edilmesi gerektiğine atıfta bulunmaktadır. Zira uzletin zühd açısından sağladığı faydalardan biri, fiziksel olarak konuşma imkanını sınırlamasıdır. Hikmetin dokuz parçasının az konuşmak, bir parçasının ise halvette olduğu görüşünde olan Vüheyb b. el-Verd el-Mekkî ise nefsinin az

⁸⁵ Süleyman Uludağ, “Uzlet (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/42/256.

⁸⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/21.

konusarak tezkiye edemediğinde halvete çekilerek bu hedefe ulaşmaya çalıştığını aktarmaktadır.⁸⁷

Halvete çekilerek konuşmanın zorunlu olarak sınırlandırılması gerektiğini düşünen zâhidlerden Süfyân es-Sevrî, kişinin halvete çekilmesinin kendisi için hayırlı olacağı kanaatindedir.⁸⁸ İnsanlarla bir arada bulunmanın doğal bir sonucu olan konuşmanın zararlarının farkında olan zâhidlerden Dâvûd et-Tâî de onlarla aynı ortamı paylaşmamak için yırtıcı hayvandan kaçır gibi insanlardan uzaklaşılmasını nasihat etmektedir.⁸⁹ Zira zâhidler, halkla birlikte olmanın dünyevî konuşmaları artıracığını düşünmüşlerdir. Bu düşünce doğrultusunda İbrâhîm b. Edhem, halkın terk edilerek Hakk'ın dost edinilmesini tavsiye etmektedir.⁹⁰

Zâhidler, uzletin zâhidâne yaşamın temel unsurlarından biri olduğunu ve kıllet-i kelâmın uygulanabilmesi için gerekli şartları oluşturduğunu benimsemişlerdir. Vehb b. Münebbih (ö. 114/732), yalnız kalmanın ve konuşmamanın insanı selamette kılacağını ifade ederek uzletin bireyi dış etkilere karşı koruma işlevinin altını çizmektedir.⁹¹ Bu koruma, bireyin dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşarak nefsini tezkiye etmesini sağlamaktadır. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ise bu düşünceyi derinleştirerek insanlarla az görüşmenin kalbin arınması açısından taşıdığı öneme dikkat çekmektedir. Ona göre kalbin şifası, insanlarla az görüşmektedir.⁹² Fudayl b. İyâz da bu düşüncenin pratiğe aktarımını kendi yaşamı üzerinden örneklendirerek akşam olduğunda halvete çekilebildiği için sevindiğini, sabah olduğunda ise insanların kendisine gelmesinden dolayı üzüldüğünü dile

⁸⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/272.

⁸⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/301.

⁸⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/626.

⁹⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 170.

⁹¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/155.

⁹² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 200.

getirmiştir.⁹³ Bu tavır, sadece fiziksel bir yalnızlık arayışını değil; aynı zamanda dünyevî konuşmalardan uzaklaşma çabasını da yansıtmaktadır. Dolayısıyla insanlarla karşılaşıldığında onlardan uzaklaşmayı öğütleyen Fudayl⁹⁴, insanların dünyevi meşguliyetlere yönelme riskini artırdığı endişesiyle onlarla temasın sınırlandırılması ve gereksiz etkileşimlerden kaçınılmasını önemli bir ilke olarak vurgulamaktadır.

Tablo 3: Hicrî 2. Asırda Uzlet Hakkında Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Mekhûl	112	Şam	Suriye
Vehb b. Münebbih	114	San'a	Yemen
Vüheyb b. el-Verd el-Mekkî	153	Mekke	Hicaz
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Dâvûd et-Tâî	165	Kûfe	Irak
Abdullah b. Mübârek	181	Merv	Horasan
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan

Zâhidler gibi sûfîler de kıllat-i kelâmı bir zühhd yöntemi olarak benimsemiş ve konuşmayı zorunlu olarak sınırlandırmanın bir yolu olarak uzlete çekilmişlerdir. Bu sûfîlerden biri olan Ebû Ubeyd el-Büsri'nin (ö. 245/859) Ramazan ayında evine kapandığı ve kimseyle konuşmadığı rivayet edilmiştir.⁹⁵ Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859) de insanlarla ünsiyet etmenin kalbi kaplayan bir elem olduğunu ifade ederek⁹⁶ uzletin bu tür etkilerden korunma amacı taşıdığının altını çizmektedir. Bu anlayışı pekiştiren Serî es-Sakatî (ö. 251/865), halvetin sadece bir yalnızlık hali

⁹³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/134.

⁹⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfîler*, 29.

⁹⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 184.

⁹⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfîler*, 33.

değil, aynı zamanda samtı zorunlu kıldığını dile getirmiştir.⁹⁷ Ona göre gerçek bir halvet, konuşmanın kaçınılmaz olarak sınırlandığı bir durumdur. Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) de halvet ve sükût arasındaki bağı açık bir şekilde ortaya koymuş, nefisini halvete bağlamayanın sükûtunun; sükûtunu sağlayamayanın ise tevbesinin sahîh olmayacağını ifade etmiştir.⁹⁸ Rivayete göre Ramazan ayında yalnız başına bir öğünle yetinmiş ve bu süre boyunca kimseyle konuşmamıştır.⁹⁹ Bu yaklaşım, uzletin sadece bireysel bir inzivâ değil, aynı zamanda konuşmayı zorunlu olarak sınırlamak için başvurulmuş bir yöntem olduğunu göstermektedir. Böylece uzlet, hem dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşmayı hem de manevî disiplinin kaçınılmaz bir parçası olan konuşmayı sınırlandırmayı ihtiva etmektedir.

Sûfiler, Hakk'a yakınlaşmanın ancak insanlardan uzaklaşmak ve konuşmayı zorunlu olarak sınırlandırmakla mümkün olduğunu savunmuşlardır. Ali b. Sehl (ö. 307/919), Allah ile gerçek ünsiyetin ancak halktan uzaklaşmakla mümkün olabileceği görüşündedir.¹⁰⁰ Dehirden ayrılıp dağ, çöl ve mağara gibi toplumdan uzak mekânlarda inzivâyâ çekilen sûfiler, insanlarla olan temaslarını sınırlayarak az konuşma ve Hakk'a daha fazla yönelme hedeflerine ulaşmayı amaçlamışlardır. Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/946), Cüneyd-i Bağdâdî'ye yazdığı bir mektupta sûfilere insanların gelip gitmesinin yalnızlıklarını bozduğunu ve onları Hakk'tan uzaklaştırdığını ifade etmesi,¹⁰¹ bu anlayışın açık bir örneğidir. Şiblî'nin, iflası halkla ünsiyet etmek şeklinde tanımlaması,¹⁰² insanlarla iletişim kurmanın manevî zararlara yol açtığını gösteren bir başka önemli yaklaşımdır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin ise bir Ramazan günü Hicaz'da insanların kendisini karşılamasıyla Hakk'tan uzaklaşma endişesi taşıdığı ve bu durumu çözmek için seferî olduğunu

⁹⁷ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 73-74.

⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.

⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 183.

¹⁰⁰ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 146.

¹⁰¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 271-272.

¹⁰² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 199.

belirterek onların yanında yemek yiyip kendisini terk etmelerini sağladığı rivayet edilmektedir.¹⁰³ Ona göre Allah'tan başkasıyla ünsiyet kurmamak, ârifin ayırt edici özelliklerinden biridir.¹⁰⁴ Hicrî 3. asırda yaşamış sûfîlerden nakledilen örnekler, onların insanlardan uzaklaşmayı ve dolayısıyla konuşmayı zorunlu olarak sınırlandırmayı killet-i kelâmın bir uzantısı olarak gördüklerini göstermektedir.

Tablo 4: Hicrî 3. Asırda Uzlet Hakkında Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Sûfîler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Bâyezîd-i Bistâmî	234	Bistam	Horasan
Ebû Ubeyd el-Büsri	245	Şam	Suriye
Zünnûn el-Mısri	245	Mısır	Mısır
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Ali b. Sehl	307	İsfahan	İran
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak

Sûfî müellifler, sûfîlerin dünyevî bağlardan sıyrılarak insanlarla zorunlu olarak muhatap olmamak için çöllerde ve ıssız yerlerde dolaşıp durduklarından söz etmişlerdir.¹⁰⁵ Kelâbâzî, dünyevî bağlardan sıyrılıp şehri terk eden sûfîlerin ‘Gurebâ’, seyahat edenlerin ‘Seyyâhîn’, çölde ve mağarada yaşayanların ‘Şikeftiyye’ olarak anıldıklarını belirtmektedir.¹⁰⁶ Bu isimlendirmeler, sûfîlerin halktan uzaklaşarak yalnızlık içinde Hakk’a yönelme çabalarını göstermektedir. Onlara göre kişi, uzlete çekilerek nefsini tezkiye edebilir ve dünyevî konuşmalardan uzaklaşabilir. Bu doğrultuda Mekkî, sûfîlerin mağaraya

¹⁰³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 124.

¹⁰⁴ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfîler*, 55.

¹⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 364.

¹⁰⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 59-60.

sığınmalarındaki hikmetin insanlardan kaçarak günahlardan sakınma isteği olduğunu ifade etmektedir. Hatta Mekkî, namaz öncesi veya sonrası insanlarla yapılabilecek dünyevî konuşmaların zorunlu suskunluğu zedeleme riski sebebiyle sûfilerin cemaatle namaz kılmak gibi faziletlerden feragat ettiklerini dahi dile getirmektedir.¹⁰⁷

Mekkî'nin değerlendirmeleri, uzlete çekilmenin sadece insanlardan fiziksel bir ayrılığı değil, aynı zamanda konuşmayı sınırlandırarak nefsin tezkiyesini sağlama çabasını içerdiğini göstermektedir. Ona göre insanlarla iletişimini kesip nefsânî isteklerini azaltan sûfî, manevî bir istikrar kazanan kalbini dünyevî konuşmalardan temizleyerek Hakk'ı zikretmeye odaklayabilmektedir.¹⁰⁸ Ancak müellif, kalbin söz konusu istikrarının kötülük üzere yardımlaşan kimselerle iletişim kurulduğunda zayıflayabileceğine dikkat çekmektedir.¹⁰⁹ Bu tür etkileşimlerin halvette kazanılan hasletleri kaybettirdiğinden söz eden Mekkî,¹¹⁰ zamâne ulemâsının dünyevî konuşmalarına dayanamayan sûfilerin şehri terk ettiklerini söylemektedir.¹¹¹ Bu anlayış doğrultusunda sûfilerin yalnızca bazı durumlarda hayır ehliyle bir arada bulundukları ve şer ehlinden uzak durmayı tercih ettikleri ifade edilmektedir.¹¹² Kuşeyrî ise insanlarla görüşmenin bazı durumlarda hayır getirebileceğini kabul etmekle birlikte selâmetin uzlette olduğu görüşündedir.¹¹³

Sonuç olarak tasavvufun teşekkül döneminde halvet ve uzletin, zâhid ve sûfiler tarafından killet-i kelâmı gerçekleştirmeye yönelik bir yöntem olarak benimsendiği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/22.

¹⁰⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/333.

¹⁰⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/338.

¹¹⁰ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/339.

¹¹¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/149.

¹¹² Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/149.

¹¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 199.

1.2.1. İlim Meclisini Terk Etmek: İnsanlarla İletişimin Azaltılması

Zâhidlerin yalnızlaşma ve az konuşma çabaları, ilim meclislerine katılımlarını şekillendirmiştir. İlim tahsilinin sosyal bir ortamda gerçekleşmesi, zâhidlerin toplumdan uzaklaşma ve zorunlu suskunluk anlayışlarıyla çeliştiğinden ilim meclislerine karşı mesafeli bir duruş sergilemişlerdir. Bu mesafeli duruşla ilgili Şa'bî (ö. 104/722), riyakârların davranışları nedeniyle âlimlerin mescitlerde oturup sohbet etmekten kaçındıklarını ifade etmektedir.¹¹⁴ Zâhidlerin yalnızlaşp zorunlu olarak konuşmayı sınırlandırma gayretlerinin bir göstergesi olarak Dâvûd et-Tâî'nin halvete girmeye karar vermeden önce bir yıl boyunca katıldığı ilim meclislerinde hiçbir meselede konuşmamaya çalıştığı ve sükût alıştırmaları yaptığı rivayet edilmektedir.¹¹⁵ Hatta bu süreçte ilmî bir mesele hakkında cevap vermesi gerektiğinde dahi kendisini zorlayarak konuşmadığı nakledilmektedir.¹¹⁶ Benzer bir tutum sergileyen İbrâhîm b. Edhem de sükûtu ilimden üstün görmüş ve kendisine nahiv ilmini tahsil etmek sorulduğunda sükûtu öğrenmenin daha elzem olduğu cevabını vermiştir.¹¹⁷

Toplumla etkileşimlerini ve ilimle ilişkilerini killet-i kelâm disiplini çerçevesinde değerlendiren zâhidlerden Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), geçmişte ilmin daha fazla değer görürken zamanla konuşmanın artış göstermesini eleştirerek, bu durumun ilmin aslî amacından uzaklaşmaya yol açtığını ifade etmektedir.¹¹⁸ Zâhidlerin bu tutumu, yalnızca ilmin mahiyetiyle değil, aynı zamanda dönemin şartlarıyla da şekillenmiştir. İbrâhîm b. Edhem'in

¹¹⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/123.

¹¹⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.

¹¹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 104-105.

¹¹⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/92.

¹¹⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/46.

talebelerinden Huzeyfe el-Maraşî (ö. 207/822), ehli bulunmadığı için ilim tahsil etmenin günah olduğu bir dönemde yaşadıklarını dile getirmiştir.¹¹⁹

Tablo 5: Hicrî 2. Asırda İlim Meclisini Terk Etmekten Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Şa‘bî	104	Kûfe	Irak
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Dâvûd et-Tâî	165	Kûfe	Irak
Hammâd b. Zeyd	179	Basra	Irak
Huzeyfe el-Maraşî	207	Maraş	Anadolu

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfilerin, zâhidler gibi kılet-i kelâmı bir riyazet yöntemi olarak benimsemeleri, bir önceki bahiste ifade edildiği gibi zorunlu suskunluğu sağlamak için yalnızlığı tercih etmelerine ve ilim tahsiline mesafeli yaklaşmalarına neden olmuştur. Bu tutum, sûfilerin ilim meclislerine katılım noktasında temkinli davranmalarını beraberinde getirmiştir. Zünnûn el-Mısırî, yaşadığı dönemdeki ilim ehlinin hem zâhirî hem de bâtinî yönlerden bozulduğunu ifade ederek¹²⁰ ilim meclislerine katılımın yalnızlık ve kılet-i kelâm anlayışı üzerindeki olumsuz etkilerine dolaylı yoldan işaret etmiştir.

İlim meclisleri gibi sosyal ortamlarda konuşmanın kılet-i kelâm anlayışını zedeleyebileceği düşüncesi, Serî es-Sakatî’nin naklettiği bir rivayette somutlaşmaktadır. Ona göre zahirî ilim tahsil eden bir genç, rüyasında ilmin amelsiz olmayacağı mesajını aldıktan sonra insanlardan uzaklaşıp uzlete çekilmiş ve ilim tahsilini terk etmiştir.¹²¹ Bu rivayet, sûfilerin yalnızlık ve suskunluğu, ilim-amel dengesini korumanın bir gereği olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

¹¹⁹ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/106.

¹²⁰ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 34.

¹²¹ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/18-19.

Bu durum, kıllet-i kelâm disiplini ile ilim meclislerinden uzak durma tutumu arasındaki bağı daha net şekilde göstermektedir.

İlim ve konuşma arasındaki bu temkinli tutum, Ebû Bekir el-Verrâk'ın davranışında açıkça görülmektedir. İlmin müritlik yolunda bir engel teşkil edebileceği gerekçesiyle hadis yazmayı bırakması,¹²² sadece konuşmayı sınırlandırma çabasını değil, aynı zamanda ilmin seyr u sülûk üzerindeki etkisini sorguladığını göstermektedir. Söz konusu sorgulama ise dünyevî konuşmaların ve amelsiz ilmin seyr u sülûku olumsuz etkileyeceği kanaatini ortaya çıkarmış; ilmin Allah'tan geldiğine inanan sûfilerin ilim meclislerini terk edip ümmîliği tercih etmelerine yol açmıştır.¹²³

Tablo 6: Hicrî 3. Asırda İlim Tahsilini Terk Etmekten Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Ebû Bekir el-Verrâk	280	Belh	Horasan

Sûfî müelliflerden Mekkî, ilim meclislerini terk etmenin gerekliliğine dair değerlendirmelerinde bazı ilimlerin insanı Allah'tan uzaklaştıran faydasız sözler olabileceği ihtimaline dikkat çekmektedir.¹²⁴ Ona göre sapkın kıssacıların süslü sözler ile hayal ürünü anlatımları, ilmin mahiyetini sorgulamayı zorunlu kılmaktadır.¹²⁵ Bu sebeple kıssacıların meclislerine oturmanın mekruh olduğunu

¹²² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 285.

¹²³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 36.

¹²⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/426-427.

¹²⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/25.

belirten müellif,¹²⁶ bu tür meclislerin faydasız konuşmalara ve dünyevî meşguliyetlere sebep olacağına işarette bulunmaktadır.

Mekkî, konuşmayı seven kimselerin süsleme ve ilavelerde bulunmaları sebebiyle hataya düşme riskine dikkat çekmekte, bu durumun ilim meclislerinde de karşılaşılabilecek bir durum olduğunu ifade etmektedir. Ona göre hakiki ilim, sükût ilmidir.¹²⁷ Benzer şekilde bir âlimin de gelecekte ilimlerin şüpheli hale geleceği bir zaman için sükûtun en faziletli ilim olacağını öngördüğünü aktaran Mekkî,¹²⁸ bu dönemin münafıkların çoğaldığı bir zaman dilimi olacağını belirtmektedir. Böyle bir dönemde ilim meclislerine katılmaktan ziyade suskunluğa yönelmenin ise cahil için ilim olduğu kanaatindedir.¹²⁹ Dolayısıyla killet-i kelâmın, ilim meclislerinden uzak durma tutumunu destekleyen bir riyazet anlayışı olduğu görülmektedir.

1.2.2. Zenginliği ve İktidarı Terk Etmek: Dünyevî Konuşmanın Azaltılması

Emevî ve Abbâsî dönemlerindeki fetihlerle birlikte Müslümanların zenginleşmeleri ve iktidar talep etmeleri, zâhidler tarafından eleştirilmiştir.¹³⁰ Bu eleştiriler, dünyevîleşmenin bireylerin manevî hayatını zedeleyeceği endişesiyle şekillenmiştir. Zenginliğin insanları daha fazla dünyevî kaygı ve sohbet etrafında birleştirebileceğini değerlendiren zâhidlerden Hasan-ı Basrî, kendisine sunulan bohçayı kabul etmeyerek zenginliği terk edenlerdendir.¹³¹ Benzer bir yaklaşımı benimseyen İbrâhîm b. Edhem'in borçlu ve ihtiyaç sahibi olmasına rağmen

¹²⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/227.

¹²⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/54.

¹²⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/331.

¹²⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/106.

¹³⁰ Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf", 2/511-512.

¹³¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/53.

kendisine teklif edilen parayı reddetmesi¹³² de alışveriş gibi dünyevî etkileşimlerle ortaya çıkan konuşmaları sınırlama çabasını yansıtmaktadır. Zira çoğu zaman gereksiz sohbetlere, pazarlıklara ve insanlarla yoğun iletişime neden olan alışveriş, zâhidlerin killet-i kelâm anlayışlarına aykırıdır. Zenginliğe tamah edilmemesi gerektiğini vurgulayan Fudayl b. İyâz ise söz konusu meşguliyetlere sebep olan zenginliğin fakirlerle paylaşılmasını nasihat etmektedir.¹³³

Hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, iktidar hırsının kişiyi dünyevîleşmeye ve gereksiz konuşmalara sürükleyeceği ifade etmişlerdir. İktidar sevgisinin zühd hayatını zedelediği görüşünde olan Süfyân es-Sevrî,¹³⁴ söz konusu talebin insanları dünyevî tartışma ve münakaşalar içine çektiğine işaret etmiştir. Dâvûd et-Tâî'nin iktidarı terk etmesi¹³⁵ de zâhidlerin dünyevî iletişimden doğan konuşma yoğunluğunu asgari düzeye indirme çabaları ile ilişkilendirilebilir.

Tablo 7: Hicrî 2. Asırda Zenginliği ve İktidarı Terk Etmek Hususunda Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Hasan-ı Basrî	110	Basra	Irak
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Dâvûd et-Tâî	165	Kûfe	Irak
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan

Hicrî 3. asırdaki zenginleşme talepleri, bu dönemde yaşamış sûfiler tarafından eleştirilmiş ve fakirliğin tercih edilmesi tavsiye edilmiştir. Melâmetiyye'nin ilk temsilcilerinden Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî (ö. 240/854), zenginlik terk

¹³² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/162.

¹³³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/241.

¹³⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/239.

¹³⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 175.

edilirken fakirliğin izzet ve sükûnetle birlikte yaşanmasını öğütlemiş,¹³⁶ fakirin, toplum içinde dikkat çekici davranışlardan ve gereksiz konuşmalardan uzak durması gerektiğini ifade etmiştir. Zenginliğin yol açtığı dünyevî konuşmaları sınırlandırma çabası, Zünnûn el-Mısırî'nin öğütlerinde de görülmektedir. Ona göre ihtiyaç sahibi olan bir kimse, ihtiyacını fakr diliyle, yani tevazu ve ölçülü bir şekilde dile getirmelidir.¹³⁷

Fakirliği gereksiz konuşmalardan arınma ve dünyevî meşgalelerden uzaklaşmanın bir aracı olarak gören sûfilerden Serî es-Sakatî, dünyevî etkileşimden tamamen koparak kimseden bir şey istemeyip almayan ve kimseye verecek bir şeyi olmayan kişinin cennetle mükâfatlandırılacağını söylemektedir.¹³⁸ Bu anlayış, sûfilerin killet-i kelâm ilkesiyle fakirlik arasında kurdukları güçlü bağı göstermektedir. İbnü'l-Cellâ'ya (ö. 306/918) göre rızka gereğinden fazla önem vermek kişiyi Hakk'tan uzaklaştırıp halka muhtaç duruma düşürmektedir.¹³⁹ Fakat Ebû Bekir eş-Şiblî, fakrın Allah'tan başka hiçbir şeye muhtaç olmamak anlamına geldiğini belirterek¹⁴⁰ bireyin söz konusu bağımsızlığı az konuşma ve dünyevî bağlardan uzaklaşma yoluyla kazanabileceğini ifade etmektedir.

Kimseden bir şey talep etmeme durumu ile ilgili sûfiler, içinde yaşadıkları toplumdaki yoksullarla kendi fakirlik anlayışları arasındaki farka dikkat çekmişlerdir. Ebû Abdullah el-Mağribî, zenginlere yağcılık yapan ve onlara aşırı tevazu gösteren yoksulları eleştirerek¹⁴¹ bu farka işaret etmiştir. Bu eleştiri, zenginlerle ilişkilerde gereksiz konuşmalardan uzak durmayı ve Allah'a

¹³⁶ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 186.

¹³⁷ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 33.

¹³⁸ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 45.

¹³⁹ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 111.

¹⁴⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 91.

¹⁴¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 125.

yönelmeyi esas alan bir duruşu yansıtmaktadır. Ebû Osmân el-Mağribî (ö. 373/983) de zenginlerle sohbet etmeyi fakirlerle vakit geçirmeye tercih eden kimsenin kalbinin öldüğünü haber vererek¹⁴² zenginlerle iletişimin sınırlandırılması yaklaşımını desteklemektedir. Söz konusu duruşu sergileyen sûfilerden Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 303/915-16), fakirin sırrını muhafaza etmesi, nefsinin tezkiye etmesi ve farzları yerine getirmesi gerektiğini belirterek¹⁴³ bu vasıfların az konuşmayı ve dünyevî meşgalelerden uzaklaşmayı zorunlu kıldığını ifade etmiştir. Fakirliğin az konuşmayı teşvik eden bu yönüyle ilgili olarak Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî de fakirin yoksunluk hâlinde şikâyet etmeksizin sükûnetini koruduğunu; eline bir nimet geçtiğinde ise bunu paylaştığını dile getirmektedir.¹⁴⁴

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfilerin fakirliği zenginliğe tercih ettikleri ve onu zenginliğe karşı savunma eğilimi gösterdikleri görülmektedir. Yahyâ b. Muâz'ın zenginliğin fakirlikten üstün olduğunu iddia ettikten sonra parasını çaldırması üzerine fakirliğin üstünlüğünü kabul etmesi,¹⁴⁵ zenginliğin beraberinde getirdiği dünyevî konuşmaların manevî zararlarını anlamasıyla açıklanabilir. Bu durum, sûfilerin killet-i kelâm anlayışıyla bütünleştirdikleri fakirliği bir manevî yaşam pratiği hâline getirdiklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca Yahyâ b. Muâz, maddî bir şeye tamah etmeden konuşamayan kimsenin zühdün hakikatine ulaşamayacağını ifade ederek¹⁴⁶ zenginliğin gereksiz konuşmalara neden olduğunu dile getirmiştir. Bu yaklaşım, zenginliği dünyevî bir meşgale olarak değerlendiren sûfilerin, konuşmayı azaltma gayretlerini göstermektedir. Onlara göre zenginlik, manevî olarak köleleştirdiği ve zikrullahı engellediği için nefis riyâzetinde bir engel teşkil etmektedir. Bu sebeple Cüneyd-i Bağdâdî, sûfinin kalbini zenginlik istemek ve

¹⁴² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 221.

¹⁴³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 90.

¹⁴⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 92.

¹⁴⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 111.

¹⁴⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 210.

konuşmayı sevmek gibi dünyevî meşgalelerle meşgul etmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca kendisine sunulan parayı dağıtacağını ifade ederek,¹⁴⁸ zenginlikten uzak durmayı bir nefis muhasebesi yöntemi olarak gördüğünü beyan etmiştir.

Hicrî 3. asırda yaşayan sûfiler, zenginlik gibi iktidarı da terk etmişlerdir. Kendine has bir yol takip ettiği bilinen sûfilerden İbn Yezdânî (ö. 334/945), halk nezdinde iktidarı arzulayan kimsenin Hakk nezdinde makâm sahibi olmaya tamah etmemesi gerektiğini ifade ederek¹⁴⁹ dünyevî otorite arayışının gereksiz konuşmaları artırdığına dikkat çekmiştir. Benzer şekilde Hakîm et-Tirmizî'nin öğrencilerinden Ebû Bekir el-Verrâk, fakirin iktidar talep etmedikçe bozulmayacağını belirtmiş¹⁵⁰ ve dünyevî bağlardan uzak durmanın önemine işaret etmiştir. Dolayısıyla sûfilerin iktidarı terk etmeye yönelik yaklaşımlarının killet-i kelâm anlayışlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir.

¹⁴⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/428.

¹⁴⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/176.

¹⁴⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 137.

¹⁵⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 206.

Tablo 8: Hicrî 3. Asırda Zenginliği ve İktidarı Terk Etmek Hususunda Söz ve Uygulamaları Tespit Edilen Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ahmed b. Hadraveyh	240	Belh	Horasan
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Yahyâ b. Muâz	258	Nîşâbur	Horasan
Ebû Abdullah el-Mağribî	279	Mağrib	Mağrib
Ebû Bekir el-Verrâk	280	Belh	Horasan
Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî	295	Bağdat	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Ruveyym b. Ahmed	303	Bağdat	Irak
İbnü'l-Cellâ	306	Şam	Suriye
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak
İbn Yezdânyâr	334	Urmiye	İran
Ebû Osmân el-Mağribî	373	Kayrevan	Mağrib

Sûfî müellifler, zenginlikle kurulan ilişki ve bu ilişkinin dünyevî konuşmalar üzerindeki etkisi konusunda sûfilerle benzer bir yaklaşım sergileyerek zenginlerle konuşmanın zararlarına dikkat çekmişlerdir. Bu durumu Kuşeyrî, “öldürücü” bir nitelik olarak değerlendirerek dünyalık kimselerle sohbet edilmemesini tavsiye etmektedir.¹⁵¹ Zenginliğin dünyevî konuşmaları artırarak dervişin manevî olgunluğa erişmesini engellediği görüşünde olan Hücvîrî de dervişin elinin darda olduğu ölçüde hâlinin açık olduğunu, mal ve servet biriktirmenin onun için bir talihsizlik olduğunu söylemektedir.¹⁵² Zenginlikten kopuşun yalnızca maddî bir

¹⁵¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 494.

¹⁵² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 86.

durum değil; aynı zamanda gereksiz konuşmaları terk etme gayretinin bir parçası olduğu hususunda Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî ise zâhidlerin dünyadan uzaklaşıp onu konuşmadıklarına dikkat çekmektedir.¹⁵³

Konunun iktidar hırsı boyutuyla ilgili sûfî müellifler, kendilerinden önceki dönemlerde incelendiği gibi iktidarı terk etmeyi dünyevî bağlardan ve konuşmalardan arınmanın bir yolu olarak değerlendirmişlerdir. Hücûrî'nin insanlar nezdinde makam ve itibar kazanan kimsenin kalbinin onlarla iletişim kurmaya meyletmesi üzerine halkın kendisinden uzaklaşması için çaba sarfettiğini nakletmesi,¹⁵⁴ iktidarın insanın kalbini dünyevî ilişkilere ve gereksiz konuşmalara yönelttiğini göstermektedir. Dolayısıyla kılet-i kelâmın, zâhid ve sûfilerde olduğu gibi sûfî müelliflerde de zenginliği ve iktidarı terk etmenin bir sonucu olarak ele alındığı görülmektedir.

2. SİDK BAĞLAMINDA KONUŞMAMAK

2.1. Dilin Âfetleri

Konuşmayı terk etmek, yukarıda ifade edildiği gibi züht hareketinin bir uzantısı olarak değerlendirilmekle birlikte sıdkı (doğruluğu) bozan yalan, gıybet ve riyakârlık gibi yasaklardan kaçınma çabasını da içermektedir. Seyr u sülûkun ilk merhalesi olan “seyr illallah” derecesinde sâlik, şeriatın kurallarına hassasiyet göstererek dinî emir ve yasaklara uymaya çalışmaktadır. Bu süreçte konuşmanın sınırları bu kurallara göre belirlenirken susmak, bir zühd pratiği olarak öne çıkmaktadır. Abdullah b. Ebî Zekeriyâ'nın dile hâkim olmanın yirmi yıllık bir mücadele sonucunda mümkün olduğunu ifade etmesi,¹⁵⁵ dil terbiyesinin zor bir süreç olduğunu gözler önüne sermektedir. Benzer şekilde dilin korunması

¹⁵³ Hâce Abdullah Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 110-111.

¹⁵⁴ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 123.

¹⁵⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/622.

gerektiğini ifade eden Ali b. Bekkâr (ö. 207/822), her şey için iki kapı yaratılmışken dil için dudak ve dişlerle dört kapı yaratıldığına işaret etmektedir.¹⁵⁶ Bu ifade, dilin âfetlerine karşı daha sıkı bir kontrol mekanizması gerektiğini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde insanın bir dil ve iki kulakla yaratılmış olması da konuşmaktan ziyade dinlemenin daha hikmetli bir davranış olduğunu telkin etmektedir.¹⁵⁷ Bu yaklaşım, dilin sadece suskunlukla değil; sıdkı ve ahlâkı gözeten bilinçli bir tutumla terbiye edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple Yûnus b. Ubeyd, dilin ıslahını diğer amellerin ıslahı için temel bir şart olarak görmektedir.¹⁵⁸ Ona göre dili düzgün olan bir kimsenin fiilleri de doğruluk üzere olacaktır; dolayısıyla sıdkın muhafazası, dilin terbiyesiyle doğrudan ilişkilidir.

Zâhidlerin konuşmamadaki gayelerinden biri, sıdk vasfını elde etmektir. Doğruluk, zühd hayatının merkezinde yer almakta ve kişinin hem içsel hem de dışsal hâllerinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, İbrâhîm b. Edhem, kendisiyle dost olmak isteyenine sunduğu şartlara dayanmam diyen kimseyi doğru sözlülüğü sebebiyle takdir etmektedir.¹⁵⁹ Bu tutum, zâhidlerin sıdkı yalnızca bir söz doğruluğu değil, aynı zamanda bir hâl olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Fudayl b. İyâz gibi az konuşmayı benimseyen zâhidlerin, doğruluğu bir yaşam biçimi hâline getirdikleri nakledilmektedir.¹⁶⁰ Benzer şekilde Hâtim el-Esam'ın (ö. 237/851) da sıdk sahibi olup kendisi için “zamanın sıddîkı” denildiği rivayet edilmektedir.¹⁶¹ Konuşma isteğinin şehvetin üç çeşidinden biri olduğunu belirten

¹⁵⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 214.

¹⁵⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

¹⁵⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/279.

¹⁵⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 202.

¹⁶⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 164.

¹⁶¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 180.

Hâtim el-Esam'a¹⁶² göre dil, doğru söz söylemekle yani sıdk ile muhafaza edilebilir.¹⁶³

Zâhidlerin sıdk vasfına ulaşma gayesi, onların dünyevî bağlardan kopmalarını da beraberinde getirmiştir. Şehir hayatını, ilim tahsilini, zenginliği ve iktidarı terk eden zâhidler, bu fedakârlıklarla dillerinin âfetlerinden korunmaya çalışmışlardır. Bu isimlerden biri olan Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî (ö. ?), kişinin sıdktan sapmaması ve diline hâkim olması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁶⁴ Sıdkta ihlasa ulaşmanın dilin korunmasından geçtiğini ifade eden Bişr el-Hâfî ise az konuşmanın bu yolda bir gereklilik olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶⁵ Aynı anlayışı destekleyen Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853) de kalbin kötülüklerden arınmasını isteyen bir kimsenin öncelikle dilini koruması gerektiğini tavsiye etmektedir.¹⁶⁶ Böylece dilin korunması, yalnızca bir davranış disiplini olarak değil; aynı zamanda manevî arınmanın temel şartlarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Tablo 9: Hicrî 2. Asırda Sıdk ve Dilin Âfetlerinden Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Abdullah b. Ebî Zekeriyâ	119	Şam	Suriye
Yûnus b. Ubeyd	139	Basra	Irak
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan
Ali b. Bekkâr	199	Massîsa	Anadolu
Bişr el-Hâfî	227	Merv	Horasan

¹⁶² Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfler*, 65.

¹⁶³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 180.

¹⁶⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfler*, 90.

¹⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/240.

¹⁶⁶ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfler*, 89.

Hâtîm el-Esam	237	Belh	Horasan
Ahmed b. Âsım el-Antâkî	239	Antakya	Suriye
Abdullah b. Hubeyk	?	Antakya	Suriye

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfîler, sıdkı Hakk'a yakınlaşmanın bir vesilesi olarak değerlendirmişlerdir. Ahmed b. Hadraveyh, Hakk'ın kendisiyle olmasını isteyen kişiye sıdkı tavsiye etmektedir.¹⁶⁷ Çok konuşulmasına ve dilin âfetlerine karşı uyarılarda bulunan Hâris el-Muhâsibî¹⁶⁸ de hakikat diliyle konuşan sûfînin âriflerden olduğunun altını çizmektedir.¹⁶⁹ Ona göre dili âfetlerinden korumanın yolu susmaktan geçmektedir.¹⁷⁰ Bu suskunluk anlayışı ile sûfîler, dille olan ilişkilerini doğruyu ifade etme çabaları çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Abdurrahim Kannâd (ö. 309/921), sûfîlerin Hakk dili ile konuştuklarını ifade etmektedir.¹⁷¹

Zünnûn el-Mısırî, diline hâkim olan kişinin kalbini de en iyi şekilde muhafaza edeceğini ifade ederken,¹⁷² konuşmanın yalnızca hakikati dile getirme amacıyla sınırlandırılmasının sıdkın temel bir gereği olduğunu belirtmektedir. Ona göre sıdk sahibi bir sûfî konuştuğunda hakikati dile getirir; sustuğunda ise hâli ve organları onun adına hakikati ifade eder.¹⁷³ Bu yaklaşım, dil terbiyesinin sadece bireysel bir disiplin değil, aynı zamanda kişinin içsel ve manevî hâlini koruma çabası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlayışın bir uzantısı olarak Sehl et-Tüsterî, insanlara yağcılık yapanların sıdktan bihaber olduklarını söyleyerek¹⁷⁴ sıdkın yalnızca dilde değil, kişinin niyetinde ve insan ilişkilerinde de bulunması

¹⁶⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 292.

¹⁶⁸ Muhâsibî, *Neşin Terbiyesi*, 15.

¹⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 205.

¹⁷⁰ Muhâsibî, *Neşin Terbiyesi*, 54-55.

¹⁷¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 482.

¹⁷² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 214.

¹⁷³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 99.

¹⁷⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 293.

gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece az konuşma, yalnızca gereksiz ve zararlı sözlerden sakınmakla sınırlı kalmayıp kişinin niyetlerini ve ilişkilerini de doğru ve samimi bir zeminde tutmayı gerektirir. Bu tutum, hakikatin her durumda korunması için dilin ölçülü kullanılmasını zorunlu kılmaktadır.

Sûfilerin suskunluk anlayışı, hem dilin âfetlerinden korunmayı hem de hakikatin bozulmadan ifade edilmesini esas almaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî, sıdkın insanı kurtuluşa erdiren bir vasıf olduğunu ifade ederek, Allah’a sıdkla sığınan kimsenin kurtulacağını dile getirmektedir.¹⁷⁵ Kalpsiz bir dilin bela, dilsiz bir kalbin ise nimet olduğunu belirten Cüneyd,¹⁷⁶ dilin ve kalbin uyumunu bir kurtuluş vesilesi olarak görmektedir. Yûsuf b. Hüseyn er-Râzî de sıdkı, dil ile kalbin uyumu olarak tanımlayarak¹⁷⁷ bu uyumun yalnızca doğru söz söylemekle değil, dilin gereksiz konuşmalardan uzak tutulmasıyla mümkün olacağını belirtmiştir.

Telif ettiği eserlerle tasavvufun kurucu şahsiyetlerinden biri olan Hakîm et-Tirmizî, konuşmanın bir tür şehvet olduğunu dile getirmektedir.¹⁷⁸ Ona göre velîler, şehvetli olduğunu kabul ettikleri dili muhafaza etme gayretindedir.¹⁷⁹ Yalan, gıybet, dedikodu, iftira gibi dilin âfetleri ve riyakârlık, şöhret, çıkar gibi nefsin menfaatleri ile ‘doğru’yu tahrif etmeden onu insanlara aktarması gereken sûfî için sıdk, bu noktada ahlaki bir mesele halini almaktadır. Hakîm et-Tirmizî, nefesine hâkim olmayanın insanlarla konuşmasının ya gıybet etmek ya da yalan söylemek olduğunu ve bu sebeple de konuşmaktan sakındığını belirtmektedir.¹⁸⁰ Ona göre cehennemdeki yeri hazırlanan kimse, dili ile Allah’ın haram kıldığı

¹⁷⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 203.

¹⁷⁶ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/46.

¹⁷⁷ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 251.

¹⁷⁸ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, 31.

¹⁷⁹ Tirmizî, *Hatmu’l-Evliyâ Velîliğinin Sonu*, 45-46.

¹⁸⁰ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, 34.

sınırları aşan kimsedir.¹⁸¹ Ayrıca sūfinin susması gereken yerde susup nefsinin konuşma şehvetini bastırduğında sıdkta güç kazandığına ve ancak hakikat üzere konuştuğuna dikkat çekmektedir.¹⁸² Dolayısıyla söz konusu ahlaki meselenin konuşmak ve onun âfetleri ile doğrudan bağlantısının bilincinde olan sūfî, hakikati bu âfetlerden koruyarak olduğu gibi aktarmak dışında konuşmamakta ya da zaruri durumlarda az konuşmaktadır. Bu noktada Ebû Ya'kûb sıdkı, her durumda yalnızca hakkı konuşmak olarak tanımlamaktadır.¹⁸³ Ebû Bekir eş-Şiblî ise konuşulduğunda hakikat ile konuşulması ve susulduğunda Hakk için susulması üzere dua etmektedir.¹⁸⁴

Tablo 10: Hicrî 3. Asırda Sıdk ve Dilin Âfetlerinden Bahseden Sūfîler

Sūfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ahmed b. Hadraveyh	240	Belh	Horasan
Hâris el-Muhâsibî	243	Bağdat	Irak
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Ebû Saîd el-Harrâz	277	Bağdat	Irak
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî	304	Cibâl	İran
Abdurrahim Kannâd	309	?	?
Hakîm et-Tirmizî	320	Tirmiz	Horasan
Ebû Bekr el-Vâsıtî	320	Merv	Horasan
Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî	330	Mekke	Hicaz
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak
Ebû Amr Zeccâcî	348	Mekke	Hicaz

¹⁸¹ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 56.

¹⁸² Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, 29.

¹⁸³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 251.

¹⁸⁴ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 299.

Tasavvufu bir ilim olarak ortaya koyan eserlerde yalan söylemek, gıybet etmek, dedikodu yapmak, iftira atmak, yalan şahitlik yapmak ve kendini ilgilendirmeyen konularda konuşmanın dilin âfetlerinden olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁵ Sûfî müelliflerden Mekkî, çok konuşmanın vera azlığına ve takvânın olmayışına işaret ettiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca müellif, dilde doğruyu tahrif etme eğilimi bulunduğunun altını çizmektedir.¹⁸⁶ Ona göre zâhidler, konuşmanın âfetlerinden uzak durma gayretindedir.¹⁸⁷ Sülemî de dili muhafaza etmenin mücahede olduğunu söylemektedir.¹⁸⁸

Kuşeyrî, sıdkı özün söze uygun olması şeklinde izah etmektedir.¹⁸⁹ Yine Kuşeyrî, az konuşmanın dilin iffeti olduğu haber vermekte ve dili sıkıca bağlanılmadığında saldıran vahşî bir hayvana benzetmektedir.¹⁹⁰ Ayrıca müellif benzer şekilde cahilin dilinin ölüm kapısının anahtarı olduğu görüşündedir.¹⁹¹ Sıdkın sadece sözde değil aynı zamanda davranışta da olması gerekliliğine işaret edilmesi dikkat çekmektedir. Örneğin *Lüma*'da da dilenmeye mecbur kalan bir fakirin bu günahının kefaretinin doğruluk olduğu ifade edilmektedir.¹⁹² Serrâc, dürüstlükleriyle tanınan sûfîlerin yalanlanmalarının caiz olmadığını belirtmektedir.¹⁹³ Yine sûfîlerin şatahâtlarının zahirde yanlış gözükse de batında

¹⁸⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/336.

¹⁸⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/336.

¹⁸⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/119.

¹⁸⁸ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 111.

¹⁸⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 292.

¹⁹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

¹⁹¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 216.

¹⁹² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 219.

¹⁹³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 371.

doğru olduğu nakledilmektedir.¹⁹⁴ Dolayısıyla fakirlerin sıdk ve doğruluk sahibi oldukları ifade edilmektedir.¹⁹⁵

Sonuç olarak sūfî müelliflerce sıdk ile kastın sūfinin doğru sözlü olamayacağını düşündüğü için susması olduğu söylenebilir. Nitekim boş konuşmak, iftira atmak, dedikodu yapmak, tartışmak, sövmek, lanet etmek, alay etmek, laf taşımak, yalan söylemek, gıybet etmek ve gösteriş yapmak gibi dilin âfetleri ile mücadele etmek killet-i kelâm için oldukça önemlidir. Zira dili âfetlerinden korumak, killet-i kelâmdaki maksatlardan biri olup az konuşmak, kişiyi bu âfetlerden muhafaza etmektedir.

2.1.1. Yalan

Hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler, dilin âfetlerinin başında gelen yalan söylemenin zararlarına dikkat çekmişlerdir. Emevî valisi Haccâc'ın (ö. 95/714) zulmünden kaçan Hasan-ı Basrî'yi zâviyesinde saklayan Habîb el-Acemî'nin (ö. 130/747) Haccâc'ın adamları gelip Hasan-ı Basrî'yi sorduğunda doğruyu söylediği fakat bulunamaması üzerine askerlerin onu doğruluğun hürmetine görmediklerini, yalan konuşsaydı yakalanacağını ve kurtuluşun doğrulukta olduğunu söylediği nakledilmektedir.¹⁹⁶ Bu rivayet, yalan söylememenin dış dünyadaki sonuçlarını zâhidlerin nasıl yorumladıklarını göstermektedir. Onların sıdk konusundaki bu tavırları, kalpteki doğruluk ve yalancılık mücadelesine işaret etmektedir. Mâlik b. Dînâr'a (ö. 131/748'den önce) göre doğruluk ve yalancılık insanın kalbinde sürekli bir mücadele halindedir.¹⁹⁷ Doğruluğun sürekli bir yaşam pratiği olması gerektiğini vurgulayan Vehb b. Münebbih ise yalancılığıyla bilinen kimsenin sıdkının kabul edilemeyeceği görüşündedir.¹⁹⁸ Zâhidlerin nazariyesinde

¹⁹⁴ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 439.

¹⁹⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 89.

¹⁹⁶ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 155-156.

¹⁹⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/201.

¹⁹⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/146.

dilin âfetlerinin ibadet hayatındaki yansımaları da önemli bir yere sahiptir. İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), yalan söylemenin orucu bozduğunu ifade ederek¹⁹⁹ sıdkın ibadetlerin kabulüne etkisinin altını çizmektedir.

Doğruluğun yalnızca sözle sınırlı kalmaması gerektiği anlayışı, zühd hayatının temel prensiplerinden biridir. Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), zâhidin zühdünü davranışlarıyla; sözde zâhidin konuşmalarıyla yansıttığını ifade ederek²⁰⁰ davranışların doğruluğun en önemli göstergesi olduğuna dikkat çekmektedir. Bu görüş, sıdkın yalnızca dilde değil; kişinin hâl ve tavırlarında da bulunması gerektiğine işaret etmektedir. Bîşr el-Hâfî, kişinin yapmadığı şeyleri söylemesinin yalan olduğunu belirterek,²⁰¹ söz ile eylem arasındaki uyumsuzluğun, doğruluk anlayışını nasıl zedelediğine dikkat çekmektedir. Bu ifadeler, zâhidlerin yalnızca konuşmalarıyla değil, tüm yaşam tarzlarıyla sıdkı temsil etmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Konuşmanın sıdka etkilerini değerlendiren Süfyân es-Sevrî, hastalandığında ziyarette gecikmesi üzerine özür dileyen müridine, özür dilemenin genellikle yalan barındırdığını ifade etmiş ve özür beyan etmekten sakınmasını tavsiye etmiştir.²⁰² Bu yaklaşım, zâhidler nezdinde doğruluğun her durumda korunması gerektiği anlayışını gözler önüne sermektedir. Talha b. Musarrif (ö. 112/730) de bu anlayışı destekler nitelikte fazla özür dilemenin kişiyi yalan söylemeye götürebileceğini ifade ederek²⁰³ dilin gereksiz yere kullanılmasının tehlike arz edebileceğini belirtmiştir.

¹⁹⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/309.

²⁰⁰ Sülemî, *Tabakâtu's-Süfîyye İlk Zâhid ve Süfîler*, 51.

²⁰¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/69.

²⁰² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 234.

²⁰³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/495.

Tablo 11: Hicrî 2. Asırda Yalandan Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
İbrâhîm en-Nehaî	96	Kûfe	Irak
Talha b. Musarrif	112	Kûfe	Irak
Vehb b. Münebbih	114	San'a	Yemen
Habîb el-Acemî	130	Basra	Irak
Mâlik b. Dînâr	131	Basra	Irak
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
Şakîk-ı Belhî	194	Belh	Horasan
Bîşr el-Hâfî	227	Merv	Horasan

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfîler, kendilerinden önceki asırda yaşamış zâhidler gibi söz ile amel arasındaki uyuma büyük önem atfetmişlerdir. Söz-amel bütünlüğüne dikkat çeken sûfîlerden biri olan Serî es-Sakatî'nin sabrı anlatırken ayağının altında akrep dolaşsa da anlatmaya devam edip sabretmemekten Allah'a sığındığı rivayet edilmektedir.²⁰⁴ Benzer şekilde Yahyâ b. Muâz, söylediklerini kendi hayatında uygulamayıp davalarında yalancı olan kimselerin sohbetlerinde bulunmayı müridlerine yasaklamış²⁰⁵ ve söz-amel tutarsızlığının yalanın bir başka biçimi olduğunu vurgulamıştır.

²⁰⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 270.

²⁰⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 84.

Sûfilerin doğruluk konusundaki bu hassasiyeti, doğru söz söylemenin her koşulda sıdkın bir gereği olduğuna dair anlayışlarıyla daha da pekişmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî, yalandan başka kurtuluşun olmadığını düşünüldüğü bir ortamda doğru söylemenin sıdkın hakikati olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁶ Bu yaklaşım, doğruluğun zarar vereceğinden endişe edilse dahi fayda sağlayacak bir değer olduğunu ve bu nedenle asla terk edilmemesi gerektiğini belirtir. Aynı şekilde fayda sağlayacağı düşünülse bile yalan konuşmanın zararı kaçınılmaz olarak geri döneceği için doğruluktan ayrılmama gerekliliğine dikkat çekilmektedir.²⁰⁷

Sıdk anlayışlarını bu denli derinlemesine ele alan sûfilerden biri olan Câfer Mubarka', Allah adına verdiği bir sözü tutamamaktan ve yalan konuşmaktan korktuğunu ifade etmektedir.²⁰⁸ Benzer bir hassasiyetle Muhammed b. Yâkûb el-Ferecî (ö. 290/902), tutamayıp yalancı olmak korkusuyla Allah ile akid yapmaktan kaçınmıştır.²⁰⁹ Bu davranış, sûfilerin sıdkı yalnızca insanlar arası ilişkilerde değil; Allah ile olan münasebetlerinde de temel bir ilke olarak benimsediklerini göstermektedir.

Tablo 12: Hicrî 3. Asırda Yalandan Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Yahyâ b. Muâz	258	Nîşâbur	Horasan
İbnü'l-Ferecî	290	?	Horasan
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak

²⁰⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 294.

²⁰⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 295.

²⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 388.

²⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 416.

Sûfî müelliflerden Ebû Tâlib el-Mekkî, Arapların nefsi çok yalan söyleyen anlamında ‘Küzebe’ olarak nitelendirdiğini aktararak²¹⁰ yalanın nefisle ilişkisine işarette bulunmuştur. Serrâc da yalanı nifakla eş tutmuş ve kalptekiyle dildeki arasındaki çelişkiyi yalanın temel unsuru olarak tanımlamıştır.²¹¹ Zâhidler gibi yalanın ibadet hayatındaki yansımalarına vurgu yapan Mekkî ise yalan söyleyen oruçlu kimsenin orucunun bozulacağını kaleme almaktadır.²¹² Sûfî müelliflerin bu yaklaşımı, ibadeti doğruluğun bir tezahürü olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.

Sûfî müellifler, doğruluk ile söz ve amel arasındaki uyuma önem atfetmişlerdir. Kuşeyrî, yalancının doğru sözlülüğünün herhangi bir değer taşımadığını ifade etmektedir.²¹³ Şeyhi Ebû Alî Dekkâk’ın da sıdkı kişinin insanlara olduğu gibi görünmesi ya da görüldüğü gibi olması şeklinde tanımlaması,²¹⁴ bu dönemdeki söz ve amelin birbiriyle çelişmemesi gerektiği düşüncesini ortaya koymaktadır. Ayrıca sûfî müellifler nezdinde bu duruma Kur’ân-ı Kerîm tilaveti de dâhildir. Mekkî, okuduğuyla amel edenin siddîk sayılırken amel etmeyen yalancı addedildiğini aktarmaktadır.²¹⁵

Sûfî müellifler, yalanın sözleşme ve ahde vefa bağlamındaki etkilerine de dikkat çekmişlerdir. Sûfilerin yalancı şahitliği hoş görmediklerini nakleden Mekkî,²¹⁶ yalanı terk edip konuşma arzusunu bırakarak sükûtu tercih etmenin daha faziletli olduğunu belirtmektedir.²¹⁷ Bu anlayış, yalnızca sözleşmelerde değil; genel olarak kişinin dilini terbiye etmesinde de suskunluğun bir erdem

²¹⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/267.

²¹¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 484.

²¹² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/369.

²¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 295.

²¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 294.

²¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/236.

²¹⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/119.

²¹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/220.

olduğunu göstermektedir. Serrâc, Allah ile yapılan akitlerin yerine getirilmesinin vâcib olduğunu ifade ederken²¹⁸ bu akitlerin ihlali durumunda ortaya çıkacak yalanın, kişinin manevî hayatına vereceği zararı vurgulamaktadır. Dolayısıyla sûfiler için killet-i kelâm, yalnızca bir davranış disiplini değil; aynı zamanda yalanın her türlüünden uzak durmayı sağlayan bir korunma yöntemi olmuştur.

2.1.2. Gıybet

Dilin âfetlerinden biri olan gıybeti engellemek, nefis ile mücadelenin yöntemlerinden biri olan killet-i kelâmın bir parçası olarak görülmüştür. Hasan-ı Basrî, gıybetin manevî hayattaki olumsuz etkilerini ifade eden örnekler sunmaktadır. Dostlarına gıybeti yasakladıktan sonra onların tekrar bu davranışa dönmeleri üzerine kendisinin de gıybete katıldığını fakat gece rüyasında bir adamın elinde domuz etli bir tabakla gelip kendisini zorla yedirdiğini görerek bu davranışının manevî sonuçlarını idrak ettiğini anlatmaktadır.²¹⁹ Yine Hasan-ı Basrî'nin, kendisini gıybet ettiğini duyan birine sevaplarını hediye ettiği için bir tabak helva göndermesi,²²⁰ muhatabına bu davranışın sevaplarını başkalarına aktardığını hatırlatmayı ve gıybetin ne denli büyük bir manevî kayıp olduğunu fark ettirmeyi amaçlayan bir mesaj niteliği taşımaktadır. İbrâhîm b. Edhem'in, davetli olduğu bir yemekte gıybet edildiğini görünce *"Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!"*²²¹ âyetine işaret ederek bu davranışı kınaması, sûfilerin gıybet karşısındaki hassasiyetlerini yansıtmaktadır. Onun, normalde etin yemekten sonra geldiği bir sofrada gıybet

²¹⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 416.

²¹⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 238.

²²⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 245.

²²¹ Hucurât 49/12.

edenlerin eti önce yediklerini söylemesi,²²² gıybetin Kur'ân-ı Kerîm'deki ölü kardeşin etini yemekle kıyaslanan tiksindirici boyuta dikkat çekmektedir. Bu olaydan sonra üç gün boyunca yemek yememesi ise gıybetin birey üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.²²³

Abdullah b. Hubeyk el-Antâkî, çirkin sözler sarf edenlerin en büyük kötülüğünün gıybet olduğunu belirtmektedir. Gıybetin hem dünyada hem de ahirette kişiye hiçbir fayda sağlamadığını ifade eden Hubeyk, bu eylem nedeniyle takvâlı kişilerin gıybet eden kimseden nefret ettiğini, gafillerin ise ondan çekindiğini dile getirmektedir.²²⁴ Bu görüş, gıybetin aynı zamanda sosyal ilişkileri de zedelediğini ortaya koymaktadır. Fudayl b. İyâz, gıybetin kardeşlik bağlarını kopardığını ve insanlar arasındaki güveni yok ettiğini vurgulamaktadır.²²⁵ Ayrıca Abdullah b. Hubeyk, sosyal ilişkilerin yanında meleklerin de gıybet yapanlardan uzaklaştığını ve bu durumun şeytanlar için bir sevinç kaynağı olduğunu dile getirmektedir.²²⁶ Bu sebeple Fudayl b. İyâz, gıybetten sakınılmasını özellikle nasihat etmekte;²²⁷ söz konusu kötü alışkanlığın bireyin manevî hayatını nasıl olumsuz etkilediğine dikkat çekmektedir.

Abdullah b. Hubeyk, gıybetin yalnızca sosyal ilişkileri değil; ibadet hayatını da zedelediğini ifade etmektedir. Ona göre gıybet, orucu ve abdesti bozabilecek kadar ciddi bir manevî zarar oluşturmakta, amelleri heba etmekte ve Allah'ın öfkesine neden olmaktadır.²²⁸ Benzer şekilde gıybetin bireyin ibadet hayatı üzerindeki olumsuz etkilerine dikkat çeken Süfyân es-Sevrî, gıybetin orucu

²²² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

²²³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 244.

²²⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/374.

²²⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/231.

²²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/374.

²²⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/231.

²²⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/374.

bozduğunu ifade ederek²²⁹ dilin terbiye edilmesinin ibadetlerin kabulü için önemini vurgulamaktadır. Bu görüşler, gıybetin yalnızca ahlaki bir kusur değil; aynı zamanda ibadetlerin manevî bütünlüğünü tehdit eden ciddi bir engel olduğunu ortaya koymaktadır.

Hicri 2. asırda yaşamış zâhidler, gıybetin yalnızca dilin bir âfeti değil; aynı zamanda bireyin manevî itibarını ve ahiret kazanımlarını zedeleyen bir eylem olduğunu vurgulamışlardır. İbn Sîrîn (ö. 110/729), kendisinin gıybetini yaptığını itiraf ederek helallik isteyen bir kimseye, “Allah’ın haram kıldığını helal kılamam” diyerek²³⁰ gıybetin affının yalnızca Allah’a ait olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşım, gıybetin insan üzerindeki manevî sorumluluğunu ve büyük bir günah olduğunu gözler önüne sermektedir. Irak bölgesi zâhidlerinden Ma’rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16) de gıybet eden bir kimseye ölümü hatırlamasını telkin ederek²³¹ bu eylemin ahiret üzerindeki yıkıcı etkilerini fark ettirmeyi amaçlamaktadır. Ma’rûf’un bu uyarısı, gıybetin yalnızca sözle sınırlı kalmadığını; kişinin ahirette hesap verebilirliğini doğrudan etkilediğini ifade etmektedir. Benzer şekilde Süfyân es-Sevrî, gıybeti edilen kimsenin hakkını yalnızca Allah katında araması gerektiğini belirterek²³² sabır ve tevekkülü tavsiye etmektedir. Bu rivayetler, gıybetin kişinin yalnızca kendi manevî hayatına değil; aynı zamanda başkaları üzerindeki etkisine de zarar verdiğini ortaya koymakta ve az konuşmanın bu tür âfetlerden korunmada bir yöntem olduğunu açıkça göstermektedir.

²²⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/369.

²³⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/68.

²³¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/532.

²³² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/20.

Tablo 13: Hicrî 2. Asırda Gıybetten Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Hasan-ı Basrî	110	Basra	Irak
İbn Sîrîn	110	Basra	Irak
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan
Ma'rûf-i Kerhî	200	Bağdat	Irak
Abdullah b. Hubeyk	?	Antakya	Suriye

Hicrî 3. asır sûfilerinden Yahyâ b. Muâz, kişinin gıyabında varlığında olduğu gibi konuşmanın vefanın bir göstergesi olduğunu ifade etmiştir.²³³ Benzer şekilde Şah Şücâ' Kirmânî (ö. 270/883), sohbetlerinde bulunanlara yalan ve gıybetten sakınmalarını tembih etmiştir.²³⁴ Sehl et-Tüsterî de yalnızca gıybet etmemekle kalmayıp gıybet edilmesine de müsaade etmemenin ve az konuşmanın siddîkların ahlakından olduğunu dile getirmektedir.²³⁵ Tüsterî'nin bu vurgusu, killet-i kelâmın dilin âfetlerinden kaçınmada sûfilerin kullandıkları bir yöntem olduğunu göstermektedir.

²³³ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/232.

²³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 124.

²³⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 131.

Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ise gıybeti zikir sanan avamın yanında Hakk'ı anmanın dahi gıybet sayılabileceğini ifade ederek²³⁶ kimlerle konuşulup konuşulmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu değerlendirme, yalnızca sözün içeriğini değil; muhatabın niteliğini de göz önünde bulundurmanın önemini ortaya koymaktadır. İbnü'l-Cellâ da gıybetini yapan bir dostuna hakkını helal etmeyerek amel defterini o dostunun hasenatıyla süslemek istediğini ifade etmektedir.²³⁷ Bu tutum, sûfilerin muhatapları üzerinde ahlakî bir farkındalık oluşturmayı amaçladıklarını göstermektedir.

Tablo 14: Hicrî 3. Asırda Gıybetten Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Yahyâ b. Muâz	258	Nîşâbur	Horasan
Şah Şücâ' Kirmânî	270	Kirman	İran
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî	295	Bağdat	Irak
İbnü'l-Cellâ	306	Şam	Suriye

Sûfî müellifler, sükûtu dilin âfetlerinden korunmanın en etkili yöntemlerinden biri olarak görmüşlerdir. Ebû Tâlib el-Mekkî, sükûtun gıybetten kurtuluş sağladığı için en büyük hazine olduğunu ifade etmektedir.²³⁸ Ona göre nefis gıybete meyillidir²³⁹ ve bu nedenle ideal sûfî, kendisini ilgilendirmeyen sözleri ve gıybeti terk ederek dilini terbiye etmelidir.²⁴⁰ Bu yaklaşım, az konuşmayı yalnızca bir erdem değil; aynı zamanda gıybetten uzak durmanın bir gereği olarak sunmaktadır.

²³⁶ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 62.

²³⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/16.

²³⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/338.

²³⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/297.

²⁴⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/451.

Ayrıca Mekkî, gıybette bulunanlarla arkadaşlık etmekten sakınılması gerektiğini vurgulamakta²⁴¹ ve sadakanın gizlenmesinin de gıybeteye düşmemek açısından faydalı bir yöntem olduğunu dile getirmektedir.²⁴² Bu değerlendirme, yalnızca gıybetten kaçınmayı değil; bu eylemi besleyebilecek her türlü davranıştan da uzak durmayı öğütlemeştir. Hücûrî ise mustasvîlerin yalan ve gıybet konuştuklarını eleştirmekte²⁴³ ve hakiki orucu, kulağı gıybetten; dili de boş konuşmaktan korumak olarak tanımlamaktadır.²⁴⁴ Bu açıklamalar, sükûnun yalnızca bir suskunluk hâli olmadığını; dilin âfetlerinden korunma çabasının bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır.

2.1.3. Riyakârlık

Hicrî 2. asır zâhidleri, riyâyı manevî hayata zarar veren en büyük tehlikelerden biri olarak görmüşlerdir. Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/747), insanlarla haşır neşir olup onlarla iyi geçinmeye çalışan kimsenin riyakârlığa düşeceğini ifade etmektedir.²⁴⁵ Bu yaklaşım, zâhidlerin insanlarla fazla iç içe olmanın manevî tehlikeler doğurabileceği konusundaki hassasiyetlerini yansıtmaktadır. Süfyân es-Sevrî de rıyanın inceliklerini sûfî ismiyle ilk anılan Ebû Hâşim el-Kûfî'den (ö. 150/767) öğrendiğini belirterek,²⁴⁶ bu konuda derin bir farkındalık geliştirdiğini dile getirmektedir.

Zâhidler, rıyaya düşmemek için genellikle konuşmamayı ve insanlardan uzak durmayı tercih etmişlerdir. Süfyân es-Sevrî, insanlarla iç içe olup onlara hoş görünmek amacıyla çokça konuşan bir kimsenin, gösteriş yaptığı insanların

²⁴¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/279.

²⁴² Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/181.

²⁴³ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 152.

²⁴⁴ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 383.

²⁴⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 199.

²⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 22.

durumuna düşerek helak olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁷ Ona göre riyakâr kişi çevresi tarafından çok övülen kimsedir²⁴⁸ ve bu övgüler onu manevî açıdan daha büyük bir tehlikeye sürüklemektedir. Ayrıca zenginlerle sıkça vakit geçiren fakirin de riyaya kapıldığını ifade eden Sevrî,²⁴⁹ insanları memnun etmek için onları idare etmenin de riyaya yol açtığını belirtmektedir.²⁵⁰

Riyaya karşı bu hassasiyet, ibadetlerde dahi kendini göstermektedir. Süfyân es-Sevrî, cemaatle sürekli aynı safta ya da ilk safta namaz kılmanın, kişinin yokluğunda riya ihtimalini artıracak endişesiyle tavsiye edilmediğini dile getirmektedir.²⁵¹ Benzer şekilde Fudayl b. İyâz, insanlar için bir amel ya da günahı terk etmenin riya; insanlar için amelde bulunmanın ise şirk olduğunu vurgulamaktadır.²⁵² Bu noktada Şakîk-ı Belhî, kalbin riyadan arındırılmasını nasihat ederek,²⁵³ kişinin manevî arınma için bu tehlikeden uzak durması gerektiğini ifade etmektedir. Süfyân es-Sevrî ve Bîşr el-Hâfi'nin, insanlarla iç içe olan bir kimsenin riyasından emin olunamayacağını dile getirmeleri,²⁵⁴ bu görüşün daha da pekişmesini sağlamaktadır.

Tüm bu örnekler, zühd döneminde insanlardan uzaklaşarak konuşmamayı tercih eden kimselerin, kalplerini riyadan uzak tutabilecekleri anlayışının hâkim olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla killet-i kelâmın yalnızca bir nefis tezkiyesi yöntemi olarak değil; aynı zamanda riyadan sakınmanın etkili bir yolu olarak sûfîlerin hayatında önemli bir yer edindiği görülmektedir.

²⁴⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/341.

²⁴⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/52.

²⁴⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/164.

²⁵⁰ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/257.

²⁵¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/392-393.

²⁵² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 98.

²⁵³ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfîler*, 52.

²⁵⁴ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/334.

Tablo 15: Hicrî 2. Asırda Riyadan Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Yahyâ b. Ebû Kesîr	129	Basra	Irak
Ebû Hâşim el-Kûfî	150	Kûfe	Irak
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan
Şakîk-ı Belhî	194	Belh	Horasan
Bîşr el-Hâfî	227	Merv	Horasan

Sûfiler, riyaya düşmemek için az konuşmayı önemli bir yöntem olarak benimsemişlerdir. Hicrî 3. asır sûfilerinden Serî es-Sakatî, ilmi ile gösteriş yapan bir kimsenin hasenâtının seyyiât olarak kabul edileceğini ifade ederek,²⁵⁵ riyanın ibadet üzerindeki yıkıcı etkisini vurgulamaktadır. Bu anlayış, sözlerin ve davranışların riya tehlikesinden arındırılması gerektirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Gösterişten sakınmanın bir yolu olarak az konuşma, sûfilerin günlük pratiklerinde de kendisini göstermiştir. Örneğin Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), gösterişten kaçınmak amacıyla konuşmayı terk ettiğine dair nakillerle anılmaktadır.²⁵⁶ Bu davranış, killet-i kelâmın riyadan korunmanın etkili bir yolu olduğunu göstermektedir.

Riyadan korunmada az konuşmanın rolü, amellerdeki ihlasın korunmasını da desteklemektedir. Ebü'l-Abbâs İbn Atâ (ö. 309/922), hâlis amelin riya âfetinden

²⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 206.

²⁵⁶ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 62.

tamamen arınmış olan amel olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁷ Horasan bölgesi sûfilerinden İbn Nüceyd (ö. 366/976) ise kişinin amelini kendisine nispet etmeyerek ve her türlü gösterişten uzak durarak riya tehlikesinden korunabileceğini vurgulamaktadır.²⁵⁸ Bu yaklaşım, az konuşmayı bir davranış disiplini olarak değerlendirirken; kişinin amellerine ihlas kazandırmasının da bir gerekliliği olduğunu ortaya koymaktadır. Tasavvufun kurucu isimlerinden Hakîm et-Tirmizî ise sıdk ehlinin alametinin tâatı gizlemek olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁹ Tâatı gizlemek de sözün kullanımını sınırlandırarak kişinin amellerini riya tehlikesinden korumasıyla mümkün olmaktadır.

Tablo 16: Hicrî 3. Asırda Riyadan Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî	295	Bağdat	Irak
Ebü'l-Abbâs İbn Atâ	309	Bağdat	Irak
Hakîm et-Tirmizî	320	Tirmiz	Horasan
İbn Nüceyd	366	Nîşâbur	Horasan

Sûfî müellifler, eserlerinde az konuşmayı riyadan korunmanın etkili bir yolu olarak ele almışlardır. Tasavvufu bir ilim olarak sistemleştiren yazarlardan biri olan Ebû Tâlib el-Mekkî, riyaya düşme tehlikesi bulunan bir kimsenin insanlardan uzaklaşarak onlarla konuşmaktan kaçınması gerektiğini ifade etmektedir.²⁶⁰ Ona göre insanlarla bir arada bulunmak ve onlarla konuşmak, riya için amel etme veya hayâ için ameli terk etme gibi tehlikeleri barındırmakta ve bu durum kişiyi şirke

²⁵⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 164.

²⁵⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 281.

²⁵⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 251.

²⁶⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/66.

kadar götürebilmektedir.²⁶¹ Dolayısıyla killet-i kelâmın kişiyi şirkten koruyan imanî bir disiplin halini aldığı görülmektedir.

Riyadan kaçınmanın gerekliliği, ibadetlerin niyetle olan ilişkisinde de kendisini göstermektedir. Serrâc, kişinin ibadetlerini görüp karşılık beklemesini gizli şirk olarak tanımlamakta ve bu konuda Hz. Peygamber'in, riyanın karanlık bir gecede kara bir taş üzerinde yürüyen karıncadan daha gizli olduğu yönündeki hadisini aktarmaktadır.²⁶² Ayrıca Serrâc, riyaı ve gizli şehveti tanımada sûfîlerin özel bir konumda olduğunu belirtmekte²⁶³ ve “*Mürîdlerin ihlâsı, âriflerin nezdinde riyaıdır.*” sözüyle ihlasın derin bir farkındalık gerektirdiğini ifade etmektedir.²⁶⁴ Bu noktada gösteriş için konuşmanın özellikle sakınılan bir durum olduğu gözlemlenmektedir.

Killet-i kelâm, sûfî müelliflerce riya ve nifaktan uzak durmanın önemli bir yolu olarak görülmüştür. Bu müelliflerden Mekkî, riyaı münafıklık alametlerinden biri olarak tanımlamakta²⁶⁵ ve konuşmada riya ile dil-kalp tutarsızlığının nifak göstergesi olduğunu vurgulamaktadır.²⁶⁶ Ona göre amelini dillendirme illetinden kurtulan bir kimse, riyadan uzak kalabilmektedir.²⁶⁷ Örneğin verdiği zekâtın Allah'tan başkası tarafından bilinmesini istemeyen bir kimse, riya ve gösterişten korunmuş olur.²⁶⁸ Mekkî, verdiği sadakayı övünmek amacıyla başkalarına duyuran kişinin riya tehlikesine düştüğünü ve bu amelin kabul edilmeyeceğini belirtmekte;²⁶⁹ övülme amacıyla yapılan amelleri gizli şehvet olarak

²⁶¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/319.

²⁶² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 85.

²⁶³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 15.

²⁶⁴ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 473.

²⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/188.

²⁶⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/439.

²⁶⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/214.

²⁶⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/347.

²⁶⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/349.

tanımlamaktadır.²⁷⁰ Bu yaklaşımlar, killet-i kelâmın riyaadan korunmadaki önemini ortaya koymaktadır.

Riyanın tehlikesi, bireyin manevî durumunu ve toplumsal itibarını da etkileyebilmektedir. Sülemî, övünmenin bir şehvet olduğunu ifade etmekte²⁷¹ ve fakirliğiyle övünen kimsenin fakirler derecesinden düştüğünü dile getirmektedir.²⁷² Benzer şekilde Mekkî de arzu ve isteklerini terk eden kişinin övölme arzusunu gizli şehvet olarak değerlendirmekte²⁷³ ve az konuşmanın bu tür tehlikelerden korunma aracı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre nefis, övölmeyi ve halk nezdinde bilinmeyi arzulamaktadır²⁷⁴ ancak kişi, kalbini dünyevî isteklerden arındırdığı takdirde bu arzularından kurtulabilir.²⁷⁵ Mekkî, insanlarla konuşmayı terk edip halvete çekilen ancak yalnızlık hissiyle şehre dönen sûfîlerin bile riyaadan tamamen emin olamayacağını belirterek²⁷⁶ ihlasın yalnızca riyaadan uzak durmakla mümkün olacağını ifade etmektedir.²⁷⁷ Dolayısıyla tasavvufun teşekkül döneminde killet-i kelâmın, dilin âfetlerinden biri olan riyakârlıktan korunmanın etkili bir yolu olarak benimsendiği görülmektedir.

²⁷⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, c. 4/27.

²⁷¹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 144.

²⁷² Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 147.

²⁷³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/97.

²⁷⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/256.

²⁷⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/54.

²⁷⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/37.

²⁷⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, c. 4/44.

İKİNCİ BÖLÜM

NEFS TEZKİYESİ ve İÇ KONUŞMA

1. DÜŞÜNCE TERBİYESİ BAĞLAMINDA AZ KONUŞMAK

1.1. Bir Nefs Tezkiyesi Yöntemi Olarak Killet-i Kelâm

Birinci bölümde konuşmanın terk edilmesinin zühdün önemli bir unsuru olarak kabul edildiği ifade edilmişti. Fakat yalan, gıybet ve riya gibi dilin âfetlerinin bilincinde olup az konuşabilmek için şehri, ilim meclisini, zenginliği ve iktidarı terk eden zâhid ve sûfiler, ciddi bir içsel sorunla karşılaşmaktadır. Bu sorun, dış konuşmanın terkinin iç sesi ortaya çıkarmasıdır. Nefsin kişiye içten içe konuştuğunu belirten Ebû Saîd el-Harrâz, ihtiyaçlarından ötürü Allahu Teâlâ'ya niyaz etmesi için nefsinin kendisinden talepte bulunduğunu ifade etmektedir.²⁷⁸ Bu durum, sûfilerin dış konuşmalarıyla birlikte iç seslerini de terbiye etme gayreti içerisinde olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler, bu bilinci derinleştirerek nefisleriyle mücadeleye odaklanmış ve düşüncelerini disipline etmek için çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Yöntem geliştiren sûfilerden biri olan Bâyezîd-i Bistâmî, gönlünden dünya düşüncesi geçtiğinde abdest alarak²⁷⁹ düşüncelerini terbiye etmeyi amaçlamıştır. Bu örnek, dille birlikte düşüncelerin de terbiye edilmesi gerektiğini işaret eden pratiklerden biridir. Yahyâ

²⁷⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 233-234.

²⁷⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 356.

b. Muâz'ın ârifin nefsinin hatırına getirdiğinde küçülüp hiçliğe indiğini belirtmesi²⁸⁰ de sûfilerin iç seslerden sakınma derecelerini göstermektedir. Bu bilinçle Cüneyd-i Bağdâdî ise hacda şeytan taşlama esnasında atılan taşlarla birlikte nefsanî düşüncelerin de atılmasını öğütlemektedir.²⁸¹

Killet-i kelâm, sadece dışsal bir eylem olarak konuşmayı terk etmeyi değil; aynı zamanda sûfinin iç dünyasındaki sessizliği ve nefsiyle mücadelesini hedefleyen bir iç dönüşümü de yansıtmaktadır. Sehl et-Tüsterî, nefesine muhalefet eden kimsenin kalbinin arşın üstüne ulaşacağı iddiasındadır.²⁸² Onun bu görüşü, az konuşmanın yalnızca bir sessizlik hali olmadığını; aynı zamanda manevî bir yükselişi ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Bu noktada Mîmşâd ed-Dîneverî (ö. 299/911), hikmetin az konuşma ve tefekkürle elde edildiğini vurgulamıştır.²⁸³ Bu anlayış, killet-i kelâmın zikir ve tefekkürle bağlantısına işarette bulunmaktadır. Örneğin Şiblî, kalplerin tefekkür hariç düşüncelerden korunmasını tavsiye ederek²⁸⁴ az konuşmanın esas amacının Hakk'a yönelmek olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde Ebû Bekir el-Verrâk, müminin susmasının tefekkür; konuşmasının ise zikir olduğunu belirterek²⁸⁵ killet-i kelâmın manevî bir boyut kazandığını vurgulamıştır. Şiblî'nin "Allah ile üns eden nefsinden sıkılır."²⁸⁶ ifadesi ise bu pratiğin nihaî hedefini; yani az konuşup nefsi tezkiye ederek Hakk'a yaklaşmayı işaret etmektedir.

²⁸⁰ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 461.

²⁸¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 391.

²⁸² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 420.

²⁸³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 214.

²⁸⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 218.

²⁸⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfler*, 142.

²⁸⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 173.

Tablo 17: Hicrî 3. Asırda Düşünce Terbiyesinden Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Bâyezîd-i Bistâmî	234	Bistam	Horasan
Yahyâ b. Muâz	258	Nîşâbur	Horasan
Ebû Saîd el-Harrâz	277	Bağdat	Irak
Ebû Bekir el-Verrâk	280	Belh	Horasan
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Mimşâd Ed-Dîneverî	299	Dînever	Irak
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak

Sûfî müelliflerin eserlerinde, nefsin kötülüğü emreden yapısı ve ona karşı gösterilmesi gereken mücâhede sıkça vurgulanmıştır. Bu genel vurgu, az konuşmanın düşünce terbiyesindeki önemini anlamak için başlangıç noktasıdır. Nefsin kötülüğü emretmesi, sûfileri hem dış konuşmaları hem de iç sesleri disipline etmeye sevk etmiştir. Serrâc, müşrik, inkârcı ve şüpheci olan nefsin şiddetli biçimde kötülüğü emrettiğini ifade ederken;²⁸⁷ sûfiyi nefesine karşı mücâhede eden kimse olarak tanımlamaktadır.²⁸⁸ Burada nefsin sürekli kötülük telkin eden bir yapıya sahip olduğu belirtilmekte ve sûfinin bu yapıya karşı aktif bir mücadele yürütmesi gerektiği ortaya konmaktadır. Bu mücadele, yalnızca eylem düzeyinde değil; düşünce düzeyinde de bir çaba gerektirir. Benzer şekilde

²⁸⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 372.

²⁸⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 13.

Mekkî, nefsin sürekli kötülüğü telkin ettiğini belirtmektedir.²⁸⁹ Kuşeyrî de sûfilerin nefsin kişiye doğru söylemeyeceğini kabul ettiklerini dile getirir.²⁹⁰ Bu nedenle sûfiler, nefsin telkinlerine karşı sürekli bir uyanıklık hâlinde olmayı ve düşüncelerini disipline etmeyi hedeflemişlerdir. Ayrıca Kuşeyrî, dil sussa da nefsin konuştuğunu söylemektedir.²⁹¹ Dolayısıyla sûfilerin killet-i kelâmdaki gayelerinin dış konuşmalarının ardından iç seslerini susturmak olduğu tasavvufu bir ilim olarak ortaya koyan temel eserlerde görülmektedir. Hücûrî ise insanların nefsin desiselerine muhabbet ismini vermelerini eleştirerek²⁹² nefs ve şeytanın konuşmalarının sûfiler için önemli mücadele alanlarından biri olduğunu ifade etmektedir.

Sûfî müellifler, sûfilerin nefs ve şeytan kaynaklı düşünceleri bastırma hususundaki gayretlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Hücûrî, sûfilerin kalplerinde nefsânî düşüncelere yer bırakmamak için gösterdikleri çabayı ele almaktadır.²⁹³ Ona göre rızâ hali, sûfilerin Hakk'tan gayrı olan her şeyi zihinlerinden silmelerini sağlamaktadır.²⁹⁴ Zira rızâ hali, az konuşmanın hedeflerinden biri olan düşünce terbiyesini mümkün kılmaktadır. Kelâbâzî ise şer'i hükümler ile tevhid ve mârifet ilmini tahsil ettikten sonra kişinin öncelikli olarak hikmet ilmini yani nefsin nasıl tezkiye edeceğini öğrenmesi gerektiğini ve nefsin eğiten sûfinin mârifet ilmi ile kalbine gelen havâtırı kontrol edebileceğini belirtmektedir.²⁹⁵

Sûfî müelliflerin eserlerinde sûfilerin iç seslerini zikir ve tevekkül ile susturdukları görülmektedir. Kelâbâzî, düşünce terbiyesine atıfla zikrullah

²⁸⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/267.

²⁹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 178.

²⁹¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 216.

²⁹² Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 73.

²⁹³ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 151.

²⁹⁴ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 241.

²⁹⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 144-145.

esnasında nefsin cennet ve nimetlerini tahayyül ederken ârifin nefis ve hazlarından yüz çevirip Allah'ı tefekkür ettiğine işaret etmektedir.²⁹⁶ Müellifin bu yorumu, nefsin dünyevî isteklerini susturmanın Allah'a yönelmede nasıl bir rol oynadığını göstermektedir. Mekkî ise dua esnasında²⁹⁷ ve sükûnet içerisinde ibadet edebilmek için kuşluk vakti sonrasında²⁹⁸ düşünce terbiyesinin önemine dikkat çekmektedir. Ona göre havasın orucu düşünce terbiyesi ile gerçekleşmektedir.²⁹⁹ Böylece yazar, düşünce terbiyesinin ibadetlerdeki derinliğin bir şartı olduğunun altını çizmektedir.

1.2. İç Konuşma Türleri

Zâhid ve sûfîlerin düşünce terbiyesi sürecinde karşılaştıkları iç sesler, nefis tezkiyesinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Vehimler, zanlar, vesveseler, hâtırlar ve vâridler gibi iç ses türleri, düşünce terbiyesinin temel yapı taşları arasında sayılmaktadır. Her biri farklı mahiyet ve etkilere sahip olan bu kavramlar, tasavvufî literatürdeki karşılıkları ve nefsin tezkiyesi açısından ele alınacaktır.

1.2.1. Vehimler

Vehimler sözlükte “kuruntular, tahminler ve içe doğan şeyler” anlamlarına gelir.³⁰⁰ Sûfîlerin karşılaştıkları iç seslerin başında gerçeklikten uzak düşünceler ve yanıltıcı algılar şeklinde kendini gösteren vehimler gelmektedir. Hicrî 3. asırda yaşamış sûfîler, nefis ve akıl terbiyesi yoluyla vehimlerle başa çıkmak için çaba

²⁹⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 170.

²⁹⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/63.

²⁹⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/73.

²⁹⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/366-367.

³⁰⁰ Ali Durusoy, “Vehim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/615.

sarf etmiş ve bu süreçte dua ve niyazla Allah'tan yardım dilemişlerdir.³⁰¹ Bu durum, vehimlerin manevî yolculukta aşılması gereken önemli bir engel olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İbrâhim el-Havvâs, vehmin akla ve anlayışa dayanmayıp bu ikisi arasında bir yerde olduğunu; aklın anlamayı, anlamının da aklı etkilediğini belirtmektedir.³⁰² Vehimlerin akıl ve anlayış üzerinde karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu vurgulayarak bunların kontrol altına alınmasının zorluğuna dikkat çeken İbrâhim el-Havvâs'ın bu yaklaşımı, vehimlerin insan zihninde somut bir karşılıktan ziyade belirsizlik ve yanılgılarla dolu bir alanda yer aldığını ortaya koymaktadır.

Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Cenâb-ı Hakk'ın velîlerin kalplerine ilham gönderip hakikati izhar ettiğini ancak nefisler vehme kapıldığında bu nurun kesildiğini söylemektedir.³⁰³ Söz konusu değerlendirme, vehimlerin yalnızca bireyin zihnini karıştırmakla kalmadığını; aynı zamanda ilâhî nurun kalpteki yansımaları da engellediğini göstermektedir. Mekkî'nin, vehimlerin kalbe geldiğini belirtmesi³⁰⁴ de bu yanıltıcı düşüncelerin kaynağı hususunda ipucu vermektedir. Ebû Saîd el-Harrâz ise müşâhede ehlinde ikinci derecedekilerin vehminde Allah'tan başka bir şey bulunmadığını ifade etmektedir.³⁰⁵ Bu açıklama, vehimlerin farklı manevî derecelerde nasıl tezahür ettiğini göstermektedir.

Tablo 18: Hicrî 3. Asırda Vehimlerden Bahseden Sûfîler

Sûfînin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ebû Saîd el-Harrâz	277	Bağdat	Irak

³⁰¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 121, 281.

³⁰² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 261.

³⁰³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 394.

³⁰⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 122.

³⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 68.

İbrahim el-Havvâs	291	Rey	Horasan
Amr b. Osman el-Mekkî	297	Mekke	Hicaz

Hicrî 4. ve 5. asırlarda yaşamış sûfî müellifler, düşünce terbiyesi çerçevesinde vehimlerin disipline edilmesi gereğini eserlerinde ortaya koymuşlardır. Serrâc'ın öğretilerine göre hakikati gelen vehimlerden ayırt etmenin anahtarı, ihtiyatlı bir zihin ve sükûn bulmuş bir kalptir.³⁰⁶ Serrâc'ın vurgusu, sûfîlerin yalnızca zihinle değil; kalp ile de düşünce disiplinine ulaşmayı hedeflediklerini gösterir. Hakikati vehimlerden ayırmak bir yandan akıl yürütme, diğer yandan da kalbin dinginliği ile sağlanır.

Hücvîrî, Serrâc'ın din ehlinin nefsinin tezkiye edip dilini edeplendirdiğini; ancak hususiyet ehli olan sûfîlerin iç seslerinden doğan dağınık düşüncelerine itibar etmediklerini nakletmektedir.³⁰⁷ Bu ifade, sûfîlerin iç seslerden kaynaklanan karışıklıklara karşı farkındalık geliştirdiklerini ve bu tür düşünceleri dikkate almayarak zihinsel bir arınma yoluna girdiklerini göstermektedir. Ayrıca Hücvîrî, vehimden muhabbet haline; nefsinden de Hakk'a dönen kimseye dikkat çekmektedir.³⁰⁸

1.2.2. Zanlar

Zan, düşünce terbiyesi bağlamında değerlendirildiğinde zâhid ve sûfîlerin hem Allah ile hem de diğer insanlar ile ilişkilerinde temel bir unsur olarak görülmektedir. Literatürde bir kimsenin iyi düşünceler barındırmasına “hüsn-i zan”; kötü düşünceler barındırmasına ise “sû-i zan” denilmektedir.³⁰⁹ Hicrî 2. asırda yaşayan zâhidler nezdinde nefis ve şeytan kaynaklı sû-i zanlara karşı sürekli

³⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 315.

³⁰⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 403.

³⁰⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 358.

³⁰⁹ Mustafa Çağrı, “Zan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/121.

bir mücadele halinin söz konusu olduğu kaynaklarda müşahede edilmektedir. Örneğin Bekir b. Abdullah el-Müzenî (ö. 108/726), sonunda haklı çıkıldığında sevaba girilmeyen; haksız çıkıldığında ise günaha girilen sû-i zandan kaçınılmasını tavsiye etmektedir.³¹⁰ Ayrıca aynı dönemde hüsn-i zanda bulunmak da teşvik edilmiştir. Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), hüsn-i zanna teşvikte bulunan zâhidlerden biridir. O, kesin bilgi sahibi olmadıkça kişi hakkında hüsn-i zanda bulunulmasını nasihat etmektedir.³¹¹

Zannın konuşma ile irtibatını vurgulayan Hasan-ı Basrî, sû-i zannın genellikle şerli insanlarla konuşma sonucunda gerçekleştiğini ifade etmektedir.³¹² Dolayısıyla Hasan-ı Basrî, zâhidlerin yalnızca zihinlerini değil; çevrelerini de disipline etmeleri gerektiğine işaret etmektedir. Bîşr el-Hâfî de şerli insanlarla konuşmanın hayırlı insanlar hakkında sû-i zanda bulunmaya sebebiyet verdiğini belirtmektedir.³¹³

Hüsn-i zannın yalnızca insanlar değil; Cenâb-ı Allah hakkında da olması gerektiği görüşü kaynaklarda görülmektedir. Hasan-ı Basrî'ye göre Cenâb-ı Allah hakkında hüsn-i zanda bulunanlar mümin; su-i zanda bulunanlar münafık ve kâfirlerdir.³¹⁴ Süleyman et-Teymî (ö. 143/761) ve Süfyân es-Sevrî'nin de ölüm anlarında çevresindekilerden Cenâb-ı Allah hakkında hüsn-i zanda bulunmak için hatırlatma yapmalarını rica ettikleri nakledilmektedir.³¹⁵ Zâhidlerin bu talepleri, ölüm anında dahi düşüncelerini terbiye etme çabalarını göstermektedir.

³¹⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/21.

³¹¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/144.

³¹² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 152.

³¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 384.

³¹⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/304.

³¹⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/286.

Tablo 19: Hicrî 2. Asırda Zanlardan Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ömer b. Abdülazîz	101	Şam	Suriye
Bekir b. Abdullah	108	Basra	Irak
Hasan-ı Basrî	110	Basra	Irak
Süleyman et-Teymî	143	Basra	Irak
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
Bişr el-Hâfî	227	Merv	Horasan

Hicrî 3. asırda sûfîler, zâhidler gibi sû-i zanda bulunmanın zararlarına dikkat çekmişler; sûfîlerin sû-i zandan sakındıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Hallâc-ı Mansûr, firâset sahibi kimsenin zandan uzak olduğunun altını çizmektedir.³¹⁶ Bu ifade, firâsetin bir nevi zihinsel arınma durumu olduğunu ve zan gibi yanıltıcı düşüncelerin firâseti zedelediğini belirtir. İlk dönem Melâmîlerinden Abdullah b. Münâzil (ö. 330/941-42) ise insanların kişinin kötü zannından kurtulduğu vaktin en faziletli vakitlerden biri olduğundan bahsetmektedir.³¹⁷

Sû-i zanda bulunma ile konuşmanın irtibatını vurgulayan Ebû Ali Cûzcânî (ö. ?), devrindeki insanların zanna dayandıklarını; mûkaşefe ile konuşmayıp heva ve hevesle konuştuklarını dile getirmektedir.³¹⁸ Cûzcânî, konuşmanın düşünceleri

³¹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 324.

³¹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 134.

³¹⁸ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 210.

nasıl şekillendirdiğine dikkat çekerken heva ve hevesin yanlış zannın kaynağı olabileceğini ifade etmektedir. Buna çözüm olarak Şiblî, taharet âdâbını terk etmemeyi tavsiye etmektedir.³¹⁹

Bir önceki dönem olan zühhd döneminde olduğu gibi bu dönemde de sûfiler, Cenâb-ı Allah hakkında hüsn-i zanda bulunulmasını önemsemişlerdir. Hüsn-i zan, sûfilerin yalnızca bireyler arası ilişkilerde değil; Allah ile olan bağlarında da temel bir prensip olarak değerlendirilmiştir. Bu düşüncüyü tanımlamak üzere Ebû Saîd el-Harrâz, celal sahibi olan Hakk'ın rahmeti hakkında düşünce ve davranışın güzel olmasının hüsn-i zan olduğunu dile getirmektedir.³²⁰ Sûfilerin hüsn-i zannı yalnızca bir düşünce tarzı olarak değil; aynı zamanda bir yaşam pratiği olarak benimsediklerini düşünen Ebû Saîd b. el-A'râbî de sûfilerin hüsn-i zann ile hareket ettiklerini ifade etmektedir.³²¹

Tablo 20: Hicrî 3. Asırda Zanlardan Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ebû Saîd el-Harrâz	277	Bağdat	Irak
Hallâc-ı Mansûr	309	Bağdat	Irak
Hakîm et-Tirmizî	320	Tirmiz	Horasan
Abdullah b. Münâzil	330	Nîşâbur	Horasan
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak
Ebû Saîd b. el-A'râbî	341	Mekke	Hicaz
Ebû Ali Cûzcânî	?	Cûzcân	Horasan

Sûfî müelliflerden Mekkî, zanların boş sözlerden ibaret olduğunu ifade etmektedir.³²² Bu yaklaşım, sûfî müelliflerin zihin ve nefis tezkiyesinde zanna

³¹⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 356.

³²⁰ Harrâz, *Kalplerin Makamları*, 112.

³²¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 281.

³²² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/121.

verdikleri önemi ve zanların hakikatten uzak bir düşünce türü olarak ele alındığını göstermektedir. Müellif, zannın hakikate dair hiçbir şey ifade etmediğini belirterek³²³ hakikate ancak sağlam bilgi ve yakın ile ulaşılabilceğini belirtir. Ayrıca Mekkî, kalbin fiilerinden olan su-i zannın batınî günahlardan olduğunu bildirmektedir.³²⁴ Batınî günahların kontrol altına alınması ise sûfilerin ahlakî arınma süreçlerindeki temel unsurlardan biridir.

Sûfilerin insanlara karşı hüsn-i zan beslediklerini aktaran Mekkî,³²⁵ bu kimselerin kurtulanlardan olacağını haber vermektedir.³²⁶ Mekkî'nin bu ifadesinden hüsn-i zannın sûfî müelliflerin ahlakî öğretilerinde merkezi bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sû-i zannın sadece zihinsel bir kusur olmadığını, aynı zamanda toplumsal ilişkilerde ahlakî bir zaaf olduğunu vurgulayan müellife göre içi kin dolu bir sû-i zan kalbin gıybetidir ve Müslüman, sözlü bir haksızlığa uğrayan din kardeşine diliyle yardım etmelidir.³²⁷ Dolayısıyla sûfî müellifler nezdinde hüsn-i zannın bireyin manevî sorumluluğunun bir parçası olduğu görülmektedir.

Mekkî'nin söz konusu değerlendirmeleri, zanların düşünce terbiyesi bağlamında disipline edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Yakîn sahiplerinin kötü sözlere karşı susup kalplerini tefekkürle doldururken sû-i zandan uzaklaştıklarını ve hüsn-i zanda bulunduklarını aktaran müellife³²⁸ göre insanoğluna hüsn-i zan emredilirken sû-i zan nehyedilmiştir.³²⁹ Bu ifade, zannın düşünce terbiyesindeki rolünü vurgularken, tefekkürün zanna karşı etkili bir savunma mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır.

³²³ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/210.

³²⁴ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/245.

³²⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/279.

³²⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/280.

³²⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 4/243.

³²⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/369-370.

³²⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/152.

Erken dönem eserlerinde sūfinin ilâhî af ve merhamet hususunda iyimser düşünmesi “Allah hakkında hüsn-i zanda bulunmak” şeklinde görülmektedir.³³⁰ Ayrıca ahiret ile ilgili hüsn-i zan üzere konuşmak gerektiği bildirilmektedir.³³¹ İlâhî af ve merhamet üzerine düşünmek, sūfîlerin tefekkür pratiğinin merkezindedir. Mekkî, bu makamın recâ olduğunu belirtmektedir.³³² Bu da hüsn-i zannın ilâhî rahmete olan güven ile bağlantılı olarak ele alındığını gösterir. Recâ makamındaki kulun konuşmasının Cenâb-ı Allah’tan nimetler bahşetmesini niyaz etmek şeklinde olduğunu ifade eden müellife³³³ göre Cenâb-ı Allah, hakkında hüsn-i zanda bulunduğu için kuluna istediğinden fazlasını vermektedir.³³⁴ Kelâbâzî³³⁵ de Cenâb-ı Allah hakkında hüsn-i zanda bulunmak gerektiğine işaret eden müelliflerdendir. Eserinde Cenâb-ı Allah hakkında en fazla hüsn-i zanda bulunanların sūfîler olduğu ve hüsn-i zanda bulunmayanlara göz aydınlığı nasip olmayacağı belirtilmektedir.³³⁶ Nitekim Hakk celali ya da cemaliyle temaşa edilmeden zannın insanın zihninden uzaklaşmayacağı dile getirilmektedir.³³⁷ Ancak Cenâb-ı Allah hakkında hüsn-i zanda bulunan sūfinin nefsi hakkında sū-i zanda bulunduğu göz ardı edilmemektedir.³³⁸ Bu yorum ise sūfî müelliflerin Allah’a duydukları güvenin, nefislerine karşı duydukları eleştirel yaklaşım ile dengelendiğini gözler önüne sermektedir.

³³⁰ Çağrııcı, “Zan”, 44/122.

³³¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/249.

³³² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/274.

³³³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/301.

³³⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/248.

³³⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 36.

³³⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 94.

³³⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 211.

³³⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 94.

1.2.3. Vesveseler

Vesveseler, şeytan tarafından insana telkin edilen saptırıcı dürtü, kuruntu ve şüpheleri ifade etmektedir.³³⁹ Zühd döneminde vesvese, ibadet esnasında bireyin dikkatini dağıtarak Allah ile kurduğu manevî bağı zedeleyen bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Örneğin namaz sırasında kalplerine gelen vesveselerden şikâyetçi olan kimselere zühd ve takvâsıyla meşhur tâbiî Âmir b. Abdullah'ın (ö. 55/675) vesvese gelmesinden dolayı dışlarının sökülmesini tercih ettiğini söylemesi üzerine Hasan-ı Basrî, namazda fâni olmanın gerekliliğini dışların sökülmesinin verdiği acıyı hissetmemek üzerinden açıklamaktadır.³⁴⁰

Ayrıca Hasan-ı Basrî'nin evindeki zikir meclislerinde vesveseyi konu edindiği nakledilmektedir.³⁴¹ Vesveseye karşı zikir pratiğinin önemini ortaya koyan tâbiîn nesli müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) de vesveseden kurtulmanın yolunun zikrullahtan geçtiğini belirtmektedir.³⁴² Dolayısıyla zikrullah ile düşünce terbiyesini gerçekleştirebilen zâhidlerin, nefs ve şeytan üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışarak vesveseler ile mücadele ettikleri görülmektedir.

Şeytanın vesveselerle bireyin zihnini meşgul ederek onu yanlış yönlendirdiğini örneklendiren Mâlik b. Dînâr, şeytanın evindeki su kırbasının çalınacağı yönünde kendisine vesvese verdiğini söylemektedir.³⁴³ Görüldüğü üzere Basra'da Âmir b. Abdullah ile başlayan vesvese gündemi, nakledildiği gibi Hasan-ı Basrî'nin zikir meclisleri öncülüğünde Basra zâhidlerince devam ettirilmiştir. Bu zâhidlerden Mâlik b. Dînâr, Ferkad es-Sebahî (ö. 131-748) ve Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793), kişinin şeytanın, meleğin, ruhun ve nefsin seslerini tefrik etmesi

³³⁹ Mustafa Çağrı, "Vesvese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70.

³⁴⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 204.

³⁴¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/69.

³⁴² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/387.

³⁴³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/428.

gerektiğini vurgulamışlardır.³⁴⁴ Zira vesvesenin kaynağını anlamak, bireyin düşünce terbiyesi üzerinde etkili bir farkındalık oluşturmalarını sağlamaktadır.

Ayrıca zâhidler vesvesenin kimlere geldiği hususunda da görüş bildirmişlerdir. Örneğin A‘meş (ö. 148/765), iyilikleri fazla olan kimselerin vesveselerle karşılaşabileceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, vesvesenin kişinin manevî ilerleyişine bir engel olarak ortaya çıkabileceğini ve bu nedenle mücadele edilmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca vesvesenin iman ile doğrudan bağlantılı olduğunu ima eden A‘meş, ehl-i kitabın amelleri kabul edilmediği için vesvese bilmediklerini belirtir.³⁴⁵ Ebû Süleymân ed-Dârânî de vesvesenin ancak sağlam kalbe geldiğinden söz etmektedir. Bu yorum, vesvesenin hedefinin sıradan bir zihin değil, manevî olarak derinleşmiş bir kalp olduğunu gösterir. Hırsızın değerli eşyaların bulunduğu bir eve girmek için o evin duvarını delmesini örnek veren Dârânî, hırsızın hedefinin değerli eşyalar olması gibi vesvesenin de hedefinin kalp olduğunu ifade etmektedir.³⁴⁶ Vesveseden kurtulmanın ihlas ve düşünce terbiyesiyle mümkün olduğunu vurgulayan Ebû Süleymân ed-Dârânî, kişinin ihlas üzere olduğu müddetçe içindeki vesveselerin çoğunun kalmayacağını haber vermektedir.³⁴⁷

Tablo 21: Hicrî 2. Asırda Vesveselerden Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Âmir b. Abdullah	55	Basra	Irak
Mücâhid b. Cebr	103	Mekke	Hicaz
Hasan-ı Basrî	110	Basra	Irak
Mâlik b. Dînâr	131	Basra	Irak

³⁴⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/8.

³⁴⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 3/526.

³⁴⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/299.

³⁴⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 292.

Ferkad es-Sebahî	131	Basra	Irak
A‘meş	148	Kûfe	Irak
Abdülvâhid b. Zeyd	177	Basra	Irak
Ebû Süleymân ed-Dârânî	215	Şam	Suriye

Şeytanın heva ile insanı kötü isteklere sevkettiğini bildiren Hakîm et-Tirmizî’nin³⁴⁸ vesvesenin biri şeytan diğeri de nefis olmak üzere iki çeşidi olduğunu dile getirmesi,³⁴⁹ vesveselerin kaynağına dair ayırım yapmanın sûfilere vesveselerle mücadele stratejilerini belirlemede temel bir adım olduğunu göstermektedir. Hicrî 2. asırdaki çözüm önerilerini sistemleştiren Hakîm et-Tirmizî, şeytandan gelen vesvesenin çözümünün zikrullahta; nefsten gelen vesvesenin çözümünün ise ölümü hatırlamakta olduğunu dile getirmektedir.³⁵⁰ Bu ayırım, düşünce terbiyesinin hicrî 3. asırdaki pratik araçlarını göstermektedir.

Hakîm et-Tirmizî, zühd dönemindeki görüşlere paralel olarak ehl-i kitap ile müşriklere vesvese verilmediğini; düşmanın bu kimselerle ilgilenmediğini, bilakis vesvesenin sûfilere geldiğini ifade etmektedir.³⁵¹ Bu görüş, Allah’a yakınlaşma çabasında olan kimselerin vesveselere daha açık olduğunu belirtir. Ancak Hakîm et-Tirmizî, Allah dostlarının kalbine vesvesenin giremediğini de haber vererek³⁵² vesveselerin manevî olgunluğun belirli bir seviyesine ulaşmış kişiler üzerinde etkisiz kaldığını ve düşünce terbiyesinin bu olgunluğa ulaşmada önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Mısır bölgesi sûfilerinden Ebû Alî er-Rûzbârî (ö. 322/934), taharet sırasında vesveseye düşmesi üzerine dua ettiğini ve hatiften duyduğu sesin kendisini ilme

³⁴⁸ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 29.

³⁴⁹ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 33.

³⁵⁰ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 42.

³⁵¹ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 46.

³⁵² Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 47.

yönlendirdiğini ifade etmektedir.³⁵³ Söz konusu deneyim, ilme yönelmenin vesveselerden kurtulmada önemli bir çözüm yolu olarak görüldüğünü belirtir. Ayrıca Ebû Alî er-Rûzbârî'nin vesveselerin çözümü üzerinde durması, bu dönemde vesveselere sonuç odaklı bakıldığını göstermektedir.

Zühd döneminde olduğu gibi sûfî müellifler de vesvesenin özellikle ibadet hayatında etkili olduğunu vurgulamışlardır. Serrâc, bir kısım insanların vesveseye kapılmamak için namazlarını hafif ve kısa kıldıklarını aktarmaktadır.³⁵⁴ Vesvesenin bireyin ibadetindeki huşûu zedelediğini vurgulayan müellife göre namazı uzatmak vesveseyi artırmaktadır.³⁵⁵ Sûfîler nezdinde vesveseye kapılmadan kalp huşûuna ulaşmak, namazın âdâbındandır.³⁵⁶ Bir sûfinin abdest hususunda vesvesesi olduğunu ve bundan ilme uymakla kurtulduğunu aktaran Serrâc, şeytanın insanı fazlalık ve eksiklikler üzerinden uğraştırdığını anlatmaktadır.³⁵⁷ Söz konusu durum, vesveselerin yalnızca zihinsel bir karışıklık yaratmadığını, aynı zamanda ibadetlerdeki ölçülerde bireyi yanılttığını ortaya koymaktadır. Temizlik, abdest ve gusûlde neyin vesvese olup olmadığını birbirinden ayıran Serrâc'a göre yasaklanan vesvese; farzları hatırdan çıkarmak ve ilmî ölçülerin sınırını aşmaktır.³⁵⁸ Bu açıklama, vesveselerin aşırılığa ya da ihmalkârlığa neden olarak ibadetin özüne zarar verebileceğini vurgulamaktadır.

Mekkî, kalbe gelen kötü hâtırların visvâs ya da vesvese şeklinde ifade edildiğini nakletmektedir.³⁵⁹ Ona göre kalbe gelen hâtırların güçlenmesiyle oluşan vesvese,³⁶⁰ nefsin şeytanla konuşup onu dinlemesidir ancak buna engel olunmazsa

³⁵³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 355.

³⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 174.

³⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 176.

³⁵⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 177.

³⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 167.

³⁵⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 169.

³⁵⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/428.

³⁶⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/187.

vesvesenin güçlenip niyet haline dönüşme tehlikesi bulunmaktadır.³⁶¹ Niyetin fiilin temelini oluşturduğu göz önünde bulundurulduğunda da kalbe gelen vesvesenin konuşmaya dönüşme tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Nefis ve şeytandan gelen vesveselerin niyet halini almaması için nefisle mücadele edilmesi gerektiğini aktaran Mekkî,³⁶² vesveselerin konuşmaya ve eyleme dönüşmeden kontrol altına alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira şeytan, vesveselerle insanı kötülüğe;³⁶³ hatta namazı terk etmeye teşvik etmektedir.³⁶⁴

Mekkî'ye göre kişideki şehvet ve heva düşkünlüğü şeytanın sesinin güçlü çıkmasına sebep olabilir.³⁶⁵ Bu durum, vesveselerin bireysel zaaflar üzerinden etkili olduğunu ve zaafların kontrol edilmesinin vesveseleri engelleyebileceğini göstermektedir. Zühd döneminde vesveselerin çözümünün zikirde olduğunu ifade eden zâhidler gibi Mekkî de abdest esnasında şeytandan gelen vesvesenin ancak zikrullah ile gideceğinin altını çizmektedir.³⁶⁶ Zühd dönemiyle bu irtibatın bir uzantısı olarak Mekkî, zühd sahibi olmanın ameli vesveseden arındırdığını bildirmektedir.³⁶⁷ Ayrıca ona göre bu vesveseleri kalpten uzaklaştırmanın yolu şeytanla konuşmamaktır.³⁶⁸ Nitekim müellife göre vesvese boş konuşmalardandır.³⁶⁹ Zira Mekkî'nin³⁷⁰ perspektifinde niyetin amelin temelini oluşturduğu düşünüldüğünde kalbe gelen vesveseler, yukarıda ifade edildiği gibi konuşmaya dönüşme tehlikesi ortaya çıkarmaktadır.

³⁶¹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/429.

³⁶² Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/8.

³⁶³ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/427.

³⁶⁴ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/323.

³⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/418.

³⁶⁶ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/304.

³⁶⁷ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/340.

³⁶⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/339.

³⁶⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/121.

³⁷⁰ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/115.

1.2.4. Hâtırlar

Tasavvuf ıstılahında hâtırlar, “sâlikin kalbine Hakk’tan, melekten, nefisten ve şeytandan gelen hitaplar, sesler” anlamlarına gelmektedir.³⁷¹ Hicrî 2. asırda hâtırlar hususunda Irak bölgesi zâhidlerinden Ebû Amr b. Alâ el-Basrî’nin (ö. 154/771) yaşadığı olay, zühd döneminde tespit edilen tek örnektir. Kendisinin namaz kıldırmak için mihraba geçip cemaate “Safları düzeltiniz!” uyarısında bulunduğu anda kalbine Allah-u Teâlâ’dan “Ey kulum, sen benim için bir an düzgün olabildin mi ki kullarıma ‘düzeliniz’ diyorsun” hâtırı gelip bayıldığı ve ancak ertesi gün ayıldığı nakledilmektedir.³⁷²

Hicrî 3. asır sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî’nin aktardığı deneyim, hicrî 2. asırdaki söz konusu yaklaşımı daha da derinleştirir. Cenâb-ı Allah’tan şifa dilediğinde aldığı ‘Benimle nefsinin arasına girme’ uyarısı, kalbe doğrudan Hakk’tan gelen hâtırlara bir diğer örnektir.³⁷³ Ebü’l-Abbâs es-Seyyârî’nin (ö. 342/953-54) tevhid anlayışı, bu yaklaşımı daha da pekiştirir. O, tevhidi “kalpte Hakk’tan başka hiçbir hâtırın bulunmaması” olarak tanımlar ve yaratılmışlara ait hâtırların kalpte yer etmesini Hakk’a olan yönelimi zedeleyen bir durum olarak değerlendirir.³⁷⁴ Böylece Seyyârî, sûfilerin düşünsel disiplinlerini Allah’tan gelen hâtırları öncelikli bir kaynak olarak benimseme çabasıyla ilişkilendirir.

Hicrî 3. asırda hâtırların tasnifi, sûfilerin üzerinde hassasiyetle durdukları bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Saîd el-Harrâz, kalbe gelen hâtırların ayırt edilmesini nefis tezkiyesinin önemli bir aşaması olarak değerlendirmiştir. Ona göre kalp nuru sayesinde hâtırları iyisi ve kötüsüyle ayırt edebilen kişi,

³⁷¹ Süleyman Uludağ, “Havâtır (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/526.

³⁷² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 236.

³⁷³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 236.

³⁷⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, 219.

muhasabe ehlinde kabul edilir.³⁷⁵ Bu görüş, hâtırların muhasabe anlayışındaki yerini göstermektedir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) de hâtırların keşfini tasavvufun temel ilkelerinden biri olarak nitelendirerek³⁷⁶ bu kavramın yalnızca bireysel bir disiplin değil; aynı zamanda tasavvufun önemli unsurlarından biri olduğunu ifade etmiştir.

Hicrî 3. asırdaki tasnif ve keşif çabaları, sûfilerin hem dışsal hem de içsel düzeyde bir arınma ve kontrol arayışında olduklarını ortaya koymaktadır. Dış konuşmalarda yalan, gıybet ve riyakârlık gibi âfetlerden dilini korumaya çalışan sûfî, iç sesleri temsil eden havâtırın da kaynağını ve yönünü kontrol ederek kalbini koruma gayretindedir. Bu noktada hâtırların, sûfilerin hem kalbine gelen düşüncelerin niteliği hem de bu düşüncelerin terbiye edilmesi bağlamında önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Örneğin Hakîm et-Tirmizî, Allah için mücâhede ederek dünya meşgalelerinden sıyrılan kişilerin hâtırlarının duracağını ancak tamamen kesilmeyeceğini ifade etmektedir.³⁷⁷ Ona göre şeytan ancak zikrullah ile uzaklaşmaktadır.³⁷⁸ Dolayısıyla sûfilerin zikrullahı, hâtırların etkilerini bertaraf etme ve kalbin yönünü Hakk'a çevirmede temel bir çözüm olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

Tablo 22: Hicrî 3. Asırda Hâtırlardan Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ebû Saîd el-Harrâz	277	Bağdat	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Hakîm et-Tirmizî	320	Tirmiz	Horasan
Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî	342	Merv	Horasan

³⁷⁵ Harrâz, *Kalplerin Makamları*, 111.

³⁷⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 148.

³⁷⁷ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 34.

³⁷⁸ Tirmizî, *Edep Yâ Hû*, 33.

Ebû Ali el-Fârisî	377	Basra	Irak
-------------------	-----	-------	------

Sûfî müelliflerden Serrâc, hâtırın kalbe sürekli gelip gittiğini ifade ederek,³⁷⁹ sûfîlerin bu düşünceleri dikkatle gözden geçirmesi ve kalplerini temiz tutması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre sûfî, gelen havâtırları bertaraf ederek kalbini korumalı, berrak bir zihin, sahih bir niyet ve ihtiyatlı bir kalple Yaraticısına kulluk etmelidir.³⁸⁰ Serrâc, özellikle namaza durmadan önce kalbin havâtırlardan ve Hakk dışındaki her türlü düşünceden arındırılmasının önemine dikkat çekerek³⁸¹ bu hazırlığın ibadetteki huşûyu artıracağını belirtmektedir.

Sûfî müellifler, zâhid ve sûfîlerin hâtırlar hususunda dağınık şekilde ortaya koydukları söz ve uygulamaları sistematik hale getirmişlerdir. Kelâbâzî'nin hâtırları; Allah'tan olan hâtır, melekten olan hâtır, nefsten olan hâtır ve şeytandan olan hâtır şeklinde dört başlıkta sınıflandırması, bu çabayı anlamak için önemli bir örnektir. Ona göre Allah'tan olan hâtır, tevhid nuru ile kulu uyarırken; melekten olan hâtır, mârifet nuru ile tâate teşvik etmektedir. Nefsten olan hâtır, nefsanî arzularına uymaya çağırırken bunu iman nuru engellemektedir. Şeytandan olan hâtır ise günaha davet ederken buna da İslâm nuru ile direnilmektedir.³⁸² Bu ayrımı yapan sûfîlerin zihinlerini terbiye ettiklerini düşünen Kelâbâzî, sahih imana sahip bir müminin hâtırları kontrol edebileceğini belirtmektedir.³⁸³

Mekkî ise hâtırları; nefs kaynaklı hâtır, şeytan kaynaklı hâtır, ruh kaynaklı hâtır, melek kaynaklı hâtır, akıl hâtırı ve yakın hâtırı olmak üzere altı başlıkta ele almaktadır. Ona göre insan kalbine gelen nefis ve şeytan kaynaklı hâtırlar, kötülükleri herkesçe bilinen ve ilmin zıddı olan heva kaynaklı hâtırlardır.³⁸⁴

³⁷⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 402.

³⁸⁰ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 13.

³⁸¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 175.

³⁸² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 149.

³⁸³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 209.

³⁸⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/389.

Nefsin tahriki, şeytanın telkini ve meleğin fısıltısı ile akla ya da hatıra gelen hâtırlar,³⁸⁵ insanı kötü fiillere yönlendirme potansiyeline sahiptir ve bu sebeple tehlike arz etmektedir. Mekkî'ye göre, nefs tezkiyesine azmeden sûfî, Allah için, Allah yolunda ve Allah ile gelen hâtırları kabul etmekte; dünyevî menfaat, nefsanî heves, oyun ve eğlence gibi sebeplerle gelen hâtırları ise reddetmektedir. Ona göre bu tür hâtırların kalpte yerleşip sonrasında amele dönüşmesini engellemek için sürekli bir gayret gereklidir.³⁸⁶ Böylece müellif, hayır barındıran hâtırların uygulanması gerektiğini vurgularken, şer barındıran hâtırların eyleme dönüşmeden reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁸⁷

Mekkî, nefs tezkiyesi sürecinde ilk dikkatin nefsin iç seslerine yöneltilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu konuşmalar Allah rızasına uygun değilse gelen hâtır mutlaka engellenmelidir.³⁸⁸ Zira nefs ve şeytan kaynaklı hâtırlar, insanı günah ve isyana sevk ederek manevî yoldan uzaklaştırma riski taşır.³⁸⁹ Bunun karşısında Mekkî, ruh ve melek kaynaklı hâtırların hayır ve iyilik taşıdığını, bu sebeple bunlara itaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁹⁰ Ayrıca Mekkî, saf hayır ve iyilik barındıran melek kaynaklı hâtırın kesintiye uğramasının, nefsin hevasıyla baş başa kalan kişinin şeytan karşısında zayıf düşmesine sebep olacağını belirtir. Böyle bir durumda şeytan, kişinin kalbindeki iyilikleri ortadan kaldırarak kalbi tamamen etkisi altına alabilir.³⁹¹ Kalpteki bu tahribat da insanı helake götüren bir süreci başlatabilir.³⁹²

³⁸⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/428.

³⁸⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/271.

³⁸⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/279.

³⁸⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/298.

³⁸⁹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/412.

³⁹⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/417-418.

³⁹¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/419.

³⁹² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/187.

Bu noktada Mekkî, hâtırların kontrolü için zikrullahı vazgeçilmez bir yöntem olarak önerir.³⁹³ Ona göre zikrullah, kalpteki güzellikleri muhafaza eder ve nefis ile şeytan kaynaklı hâtırların yerleşmesine engel olur.³⁹⁴ Böylece hâtırların yalnızca Allah'a yönelmesi sağlanmış olur.³⁹⁵ Özellikle halvet ve zikir meclislerinde sûfîlerin kalplerine nefis kaynaklı hâtırlar geldiğini ifade eden Kuşeyrî, dile getirilemeyecek bu ağır düşüncelerin çözümünün zikre devam edip Allah'a sığınmak olduğunu belirtmektedir.³⁹⁶ Bu yaklaşım, sûfîlerin iç seslere karşı zikrullahı bir kalkan olarak kullandıklarını göstermektedir.

Kelâbâzî gibi Kuşeyrî de kalbe hitap şeklinde gelen hâtırları; Hakk'tan gelen hâtır (hâtır-ı Hakk), melekten gelen hâtır (ilham), nefsten gelen hâtır (hevâcis) ve şeytandan gelen hâtır (vesvese) olmak üzere dört başlıkta gruplandırmaktadır.³⁹⁷ Kuşeyrî'ye göre Hakk'tan gelen hâtır ilâhî bir hitap olduğundan kula muhalefet hakkı tanımamakta, mârifet ve tâate teşvik eden melekten gelen hâtır da zaman zaman uygulanmaktadır. Buna karşın şeytandan gelen hâtır kişiyi günaha yönlendirmekte, nefsten gelen hâtır ise insanı hevâyâ ve dünyevî arzulara çağırmaktadır.³⁹⁸ Bu tasnif, sûfîlerin hâtırları kaynaklarına göre değerlendirmelerinin önemini ortaya koymaktadır.

Kuşeyrî'nin sınıflandırması, sûfîlerin zihinlerini ve kalplerini Hakk'a yönlendirme çabası içinde hem dış hem de iç sesleri nasıl terbiye etmeleri gerektiğini göstermektedir. Müellif, avâmın sükûtunu dil, âriflerin sükûtunu kalp ve âşıkların sükûtunu sırra dair hâtırları muhafaza etmek olarak tanımlayarak³⁹⁹ sûfîlerin manevî seviyelerine göre farklı bir sükût anlayışı geliştirdiğini

³⁹³ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/429.

³⁹⁴ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/427.

³⁹⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/170.

³⁹⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 486.

³⁹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 177.

³⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 178.

³⁹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

vurgulamaktadır. Bu vurgudan özellikle ârif ve âşıkların, kalplerine gelen hâtırları muhafaza etme ve Hakk’a yönlendirme konusunda daha derin bir bilince sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ona göre kalbe gelen hâtırlar hususunda ancak Allah’ın gözetimi altında bulunduğunu düşünen kimseler hatadan korunmaktadır.⁴⁰⁰

1.2.5. Vâridler

Tasavvuf ıstılahında vâridler, Hakk’tan sûfinin kalbine gelen ilham gibi hallerdir.⁴⁰¹ Hicrî 2. asırda vâridlerden söz ettiği tespit edilen tek zâhid Ebû Süleymân ed-Dârânî’dir. Ona göre vâridin doğruluğunun ölçütü, kalpte olanla dil aracılığıyla ifade edilenin birbiriyle örtüşmesidir.⁴⁰² Hicrî 3. asır sûfilerinden Zünnûn el-Mısrî ise semânın kalpleri Hakk’a yönlendiren bir vârid olduğunu ve bu deneyimi yaşayan kimsenin, onu Hakk kulağıyla mı yoksa nefsiyle mi dinlediğinin önemli bir ayrım olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰³ Ona göre Hakk’tan gelen vârid, kalbi derinden etkileyip titretmekte⁴⁰⁴ ve kişiyi Hakk’a yaklaştırmaktadır. Bu tespit, vâridlerin sûfilerin yaşantısında ne denli güçlü bir yönlendirici olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Nîşâburlu sûfî Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), gelen vâridin sâdık bir fakîri, içinde bulunduğu ânın hükmünden çıkardığını ifade etmektedir.⁴⁰⁵

Vâridlerin gündelik yaşam üzerindeki etkisi bağlamında kalbine gelen vâridâtın Sehl et-Tüsterî’yi yemek yeme düşüncesinden uzaklaştırdığı ifade edilmektedir.⁴⁰⁶ Fakat Sehl, gelen vârid karşısında kendisini tutup organlarında değişim olmayan

⁴⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 273.

⁴⁰¹ Semih Ceyhan, “Vârid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/519.

⁴⁰² Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 58.

⁴⁰³ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 313.

⁴⁰⁴ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 402.

⁴⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 122.

⁴⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 232.

kimsenin güçlü bir iradeye sahip olduğunu da dile getirmektedir.⁴⁰⁷ Cüneyd-i Bağdâdî ise vâridler üzerinde etki ve kontrol talep etmektedir. O, zikrullahtan başka bir şey söylememek için aklını ve dilini tamamen ona teslim ederek vâridâtının tek, hâlinin ise bütünleşmiş olması için dua etmektedir.⁴⁰⁸ Ona göre vâridin etkisi ile vecd ve onun etkisi ile de galebe ortaya çıkmaktadır.⁴⁰⁹ Semnûn b. Hamza (ö. 298/911) da fenâ halindeki sûfînin vâridâta açık olduğunu ifade ederek,⁴¹⁰ vâridlerin bu özel hâlin doğal bir sonucu olduğunu belirtmektedir.

Vâridlerin etki ve sonuçları üzerine farklı yaklaşımlar da dikkat çekicidir. Ebû Bekr el-Vâsîtî, sûfîlerin vâridâtın etkisiyle konuşmaktan kaçınıp işaretle ifade yoluna başvurdıklarını; ancak sonrasında gelen vâridlerin etkisiyle hareket etmeye başladıklarını anlatmaktadır.⁴¹¹ Benzer şekilde Ebû Saîd b. el-A'râbî, vâridlerin hareket ve sükûnet üzerinde doğrudan etkili olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada sûfîler arasında vâridâtın etkisiyle vecd esnasında sükûneti tercih edenlerle akli âciz bırakan vâridler karşısında hareket edenlerin bulunması ise vurgulanmaya değerdir.⁴¹²

⁴⁰⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 338.

⁴⁰⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 298.

⁴⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 358.

⁴¹⁰ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 248.

⁴¹¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 370.

⁴¹² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 360.

Tablo 23: Hicrî 3. Asırda Vâridlerden Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Ebû Hafs el-Haddâd	260	Nîşâbur	Horasan
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Semnûn b. Hamza	298	Bağdat	Irak
Ebû Bekr el-Vâsitî	320	Merv	Horasan
Ebû Saîd b. el-A'râbî	341	Mekke	Hicaz

Sûfî müelliflerden Serrâc; zan, vesvese, vehim, hâtır, ilham gibi iç seslerin ortak adı olan vâridlere insan fiilinin herhangi bir etkisi bulunmadığından söz etmektedir.⁴¹³ Kuşeyrî'ye göre de vâridler, kişinin dahli olmaksızın kalbe gelen hâtırların daha genel bir ifadesidir. Ona göre mana nevinden olan ve bazı halleri de kapsayan vâridler, Hakk'tan ya da birtakım bilgilerden gelebilmektedir.⁴¹⁴

Sûfî müelliflerce vâridlerin etkisi ve sûfilerin üzerindeki yansımaları, onların manevî dereceleriyle ilişkilendirilmiştir. Serrâc, vâridâtın kibir vesilesi olmadığı kimseleri kemâl ehli olarak tanımlamaktadır.⁴¹⁵ Bu yaklaşım, vâridâtı bir kemal vesilesi olarak değerlendiren bir anlayışın izlerini taşımaktadır. Ayrıca gelen vâridâtın kalple uyumlu olması durumunda vecdin güçlü, uyumsuz olduğunda ise zayıf olacağını ifade eden Serrâc,⁴¹⁶ vârid ile vecd arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çekmektedir.

⁴¹³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 402.

⁴¹⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 179.

⁴¹⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 339.

⁴¹⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 342.

Vâridlerin sûfilerde vecd hâli ile nasıl bir etkileşim oluşturduğunu açıklayan Serrâc, vecd ehli sûfilerin gelen vâridâtın yoğunluğu karşısında hislerini dile dökmek zorunda kaldıklarını belirtmektedir. “Sûfilerin Şathiyyâtı” başlığı altında vecdin etkisiyle dilin açıldığını ve kalpte saklanamayan duyguların dışarı vurulduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁷ Bununla birlikte müellif, hâli sağlam; vâridi de güçlü olmadan nefsine kaldıramayacağı yükler yükleyen kimseyi eleştirmekte ve tehlikelerine dikkat çekmektedir.⁴¹⁸ Dolayısıyla Serrâc, bu durumun sûfiyi manevî olarak zayıflatabileceğine dikkat çekmekte ve gelen vâridin denetim altında tutulması gerektiğinin altını çizmektedir.

Ayrıca Serrâc, âriflerden istikâmet ehli olanların semâ sırasında kalplerine vârid olan şeylerde Cenâb-ı Allah’a herhangi bir itirazlarının olmadığını ifade etmektedir.⁴¹⁹ Bu tutum, vâridlerin sûfilerin teslimiyet anlayışındaki yerini göstermektedir. Müellif, semâ sırasında gelen vâridâtın yalnızca zihinsel değil; bedensel etkilerinin de bulunduğunu belirtir. Ona göre sûfinin hâl ile semâ yaptığı sırada gelen vârid, organlarında değişim, hareket ve heyecan meydana getirebilmektedir. Serrâc’ın vâridin gücünün artmasıyla sûfinin kontrolünü kaybedebileceğini ifade etmesi⁴²⁰ ise vâridâtın etkisinin bireyin sınırlarını zorlayacak kadar güçlü olabileceğine işaret etmektedir.

2. BİR HAFIZA TERBİYESİ YÖNTEMİ OLARAK ZİKİR

2.1. Hicrî 2. Asırda Konuşmanın Yerine Zikrin İkâme Edilmesi

Dilin âfetlerinden kaçınıp konuşmayı terk eden zâhidlerin gayelerinden biri konuşmanın yerine zikri ikâme etmektir. Rebî‘ b. Huseym’in zikrullah dışında az konuşulmasını tavsiye ederken kendisinin de dua ve ibadet haricinde konuşmadığı

⁴¹⁷ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 443.

⁴¹⁸ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 501.

⁴¹⁹ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 320.

⁴²⁰ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 320-321.

nakledilmektedir.⁴²¹ Bu örnek, zâhidlerin dilin âfetlerinden korunma çabasında zikrullahı konuşmanın alternatifini olarak konumlandıklarını belirtir. Benzer şekilde Hâlid b. Ma'dân (ö. 103/721), konuşmanın yerine zikri ihdas ederek yemeğin ardından şükretmenin daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir.⁴²² Evzâî'nin de sabah namazının ardından Allah'ı zikretmeden kimseyle konuşmadığı rivayet edilmektedir.⁴²³ Bu örnekler, zâhidlerin sadece susmakla yetinmeyip onun yerine Hakk'ı zikretmeye yöneldiklerini göstermektedir.

2.1.1. İç Seslerin Yerine Zikrin İkâme Edilmesi

Zâhidlerin gayelerinden bir diğeri, dış konuşmalarını susturmanın ardından gelen vehim, zan, vesvese, hâtır ve vâridler şeklindeki iç seslerin yerine de zikri ikâme etmektir. Buna işaretle Bilâl b. Sa'd (ö. 110/728 [?]), Allah'ı hatırlamanın dille zikirden daha üstün olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁴ Bu yaklaşım, zâhidlerin yalnızca dillerini değil; aynı zamanda düşüncelerini de Hakk'a yönlendirme çabalarını belirtir. İbrâhîm b. Edhem'in zikir ve tefekkürü birlikte anarak bunların dışında konuşulmamasını öğütlemesi,⁴²⁵ düşünce terbiyesinin zikir ile nasıl sağlanabileceğini örneklemektedir. Hasan-ı Basrî de zikrullahtan manevî lezzet alamayan kimsenin kalbinin kapalı olduğunu ifade etmiş⁴²⁶ ve tefekkür vasıtalarından biri olan kalbin, düşünce ve hafıza terbiyesinde önemli bir araç olduğunun altını çizmiştir.⁴²⁷ Bu rivayetler, zâhidlerin iç seslerin yerine zikrullahı konumlandırarak hafıza terbiyesini bir disiplin hâline getirdiklerini göstermektedir.

⁴²¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/511.

⁴²² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/48.

⁴²³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/555.

⁴²⁴ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/59.

⁴²⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/94.

⁴²⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/598.

⁴²⁷ İbrahim Akgün, "Kur'an Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları", *Iğdır Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 1 (Nisan 2013), 64.

Tablo 24: Hicrî 2. Asırda Zikreden ve Zikirden Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Rebî' b. Huseym	65	Kûfe	Irak
Hâlid b. Ma'dân	103	Şam	Suriye
Bilâl b. Sa'd	110	Şam	Suriye
Hasan-ı Basrî	110	Basra	Irak
Evzâî	157	Şam	Suriye
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan

2.2. Hicrî 3. Asırda Konuşmanın Yerine Zikrin İkâme Edilmesi

Bir önceki dönemde olduğu gibi yalan ve gıybet gibi haramlardan uzak durup konuşmanın yerine zikri ikâme etmek, hicrî 3. asırda yaşamış sûfilerin de gayelerindendir. Sehl et-Tüsterî, zikrullahtan maksadın haramlardan uzak durmak olduğunu belirtir.⁴²⁸ Ebû Saîd el-Harrâz'ın mektuplarındaki "Allah, zikri ile seni senden korusun." ve "Allah, zikri ile seni nefisinden himâye etsin"⁴²⁹ ifadeleri de zikirle dillerini ve nefislerini terbiye etme çabalarını göstermektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kendisine yöneltilen sorulara zikrullah ile cevap vermesi⁴³⁰ ise sûfilerin gündelik hayatlarındaki konuşmalarının yerine zikri konumlandıkları somut bir örneğidir.

2.2.1. İç Seslerin Zikrullah İle Engellenmesi

Hicrî 3. asra gelindiğinde, zâhidlerin yaklaşımını devam ettiren sûfilerin, iç seslerini terbiye etmek ve bunların yerine zikrullahı ikâme etmek suretiyle düşünce ve hafıza terbiyesini önemsedikleri görülmektedir. Bir önceki dönemin

⁴²⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 134.

⁴²⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 282.

⁴³⁰ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 205.

devamı niteliğinde Zünnûn el-Mısırî, zikrullah ile meşgul olan zâkirin her şeyi unuttuğunu ve Allah'ın onu her türlü kötülükten koruduğunu belirtmektedir.⁴³¹ Zikrullah esnasında bir siyahînin renginin değişip benzinin solduğunu aktaran Serî es-Sakatî, bunun sebebini sorduğunda siyahî, 'Allah'ı hakkıyla zikretsen senin de şeklin başkalaşır ve rengin değişir.' diyerek zikrin fiziksel ve ruhsal etkisine işaret etmiştir.⁴³²

Dış konuşmalarını susturup iç sesleriyle mücadele eden sûfiler, vehim, zan, vesvese, hâtır ve vâridlerin geçmişe dair hatıraları canlandırmasına zikrullah ile engel olmak amacındadırlar. Onlara göre zikrullah, zihinsel faaliyetlerin Allah'ı anmaya yoğunlaşmasını sağlayarak olumsuz düşüncelerin etkisini azaltmaktadır. Örneğin Sehl et-Tüsterî, zühdü sûfinin haram ile karşılaştığında Hakk'ı hatırlaması şeklinde tanımlamaktadır.⁴³³ Bu tanım, zikrullahın düşünce terbiyesi üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî ise tevbeyi, "Allah'tan başkasını zikretmekten tevbe etmek" şeklinde tarif etmektedir. Ona göre sûfî, Allah'tan başkasını düşündüğü için tevbe etmektedir.⁴³⁴ Bu tanımla Nûrî, düşünce terbiyesine yeni bir boyut getirmekte, dünyevî konuşmaların tevbe gerektirdiği fikrini desteklemektedir.

Zâhidlerde olduğu gibi sûfiler de zikrin hakikatine değinerek tefekküre işaret etmişlerdir. Ebû Bekr el-Vâsîtî, müminin kalbinin zikrullah; ârifin kalbinin yalnız Allah ile itmi'nâna erdiğini haber vererek⁴³⁵ zikir ile tefekkür arasındaki bağlantıyı belirtir. Zikrin kalpte ve zihinde derin bir tefekkür boyutuna sahip

⁴³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 302.

⁴³² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 172.

⁴³³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 135.

⁴³⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 156.

⁴³⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 95.

olduğunu ifade eden Şiblî ise zikrin hakikatının, Allah'tan başka her şeyi unutarak kişinin kendisini Hakk'a tam anlamıyla adaması olduğunu beyan etmektedir.⁴³⁶

Tablo 25: Hicrî 3. Asırda Zikreden ve Zikirden Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Ebû Saîd el-Harrâz	277	Bağdat	Irak
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî	295	Bağdat	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Ebü Bekr el-Vâsıtî	320	Merv	Horasan

2.3. Sûfî Müelliflerce Zikrin Sistematiğe Hale Getirilmesi

Zâhid ve sûfiler gibi sûfî müellifler de düşünce terbiyesine işaret ederek, sûfinin kalbini zikrullahtan alıkoyan duygu ve düşüncelerden koruması gerektiğini vurgulamışlardır.⁴³⁷ Serrâc, Hakk için konuşurken dahi dilin terbiye edilmesi gerektiğini ifade etmekte ve zikre devam etmenin hafıza terbiyesini temin ettiğini belirtmektedir.⁴³⁸ Kelâbâzî de hakiki zikrin, zikrullah sırasında Allah'tan başkasını akla getirmemek olduğunu dile getirir. Ayrıca “Unuttuğun zaman Rabbini an”⁴³⁹ ayetini, kişinin Allah'tan gayrısını unuttuğunda Hakk'ı zikretmiş olacağı şeklinde yorumlayarak⁴⁴⁰ hafıza terbiyesinin önemine işaret etmektedir.⁴⁴¹

⁴³⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 254.

⁴³⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 42.

⁴³⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 43.

⁴³⁹ Kehf 18/24.

⁴⁴⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 169.

⁴⁴¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 224.

Mekkî ise zikrin Allah'ın nimetlerini hatırlama ibadeti olduğunu⁴⁴² ve tefekkürle ilişkili bir boyut taşıdığını ifade eder.⁴⁴³ Ona göre zâkir, günahlar da dâhil olmak üzere⁴⁴⁴ Hakk'tan gayrısını unutmakta;⁴⁴⁵ böylece boş düşünce ve konuşmalara yer bırakmamaktadır. Dolayısıyla sûfî müellifler nazarında zikir, hem düşünce hem de hafıza terbiyesini mümkün kılan bir yöntem olarak değerlendirilmiştir.

Sûfî müellifler, zâhid ve ilk sûfîlerden farklı olarak zikri dil ve kalp şeklinde iki başlık altında ele almışlardır. Kuşeyrî, zikrin dil ve kalp olmak üzere iki çeşidi bulunduğunu; ancak tesirli olanın kalp zikri olduğunu ifade etmektedir. Buna rağmen dil zikriyle başlayan kişinin kalp zikrine ulaşabileceğini belirterek⁴⁴⁶ cehrî zikri hafî zikre ulaşmada bir başlangıç noktası olarak görmektedir. Tasavvuf alanında eserler vermiş Eş'arî âlimlerinden İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise bu anlayıştan farklı bir görüş ileri sürerek dil ile zikrin kalpteki feyzin dile taşması sonucu gerçekleştiğini söylemektedir.⁴⁴⁷ Bununla birlikte birçok sûfî müellif, kalp zikrine ulaşıldığında dilin sustuğu görüşündedir. Serrâc, eserinin mukaddimesinde sûfîlerin dillerini zikrullahı alıstırdıklarını ifade ederken⁴⁴⁸ Sülemî de dillerin zikrullah ile meşgul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁴⁹ Hücûvî ise sûfîlerin dillerindeki zikrin Hakk ve hakikat olduğunu dile getirmektedir.⁴⁵⁰ Dolayısıyla sûfî müelliflerce cehrî ve hafî zikir arasında bir bütünlük kurulmakta, dil zikri başlangıç noktası olarak değerlendirilip nihaî hedefin kalp zikri olduğu belirtilmektedir.

⁴⁴² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/62.

⁴⁴³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/306.

⁴⁴⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/169.

⁴⁴⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/285.

⁴⁴⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 301.

⁴⁴⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 264.

⁴⁴⁸ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 2.

⁴⁴⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 12.

⁴⁵⁰ Hücûvî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 152.

Sûfî müellifler, zikir ile konuşmayı sınırlama arasındaki ilişkiyi zâhid ve sûfilerin yaklaşımlarını devam ettirerek vurgulamışlardır. Serrâc’a göre zikir ehli Hakk’tan gayrısını konuşmamaktadır.⁴⁵¹ Kelâbâzî de sûfinin maksadının yalnız Hakk’ı zikir için konuşmak olduğunu ifade etmekte⁴⁵² ve sûfinin başka hiçbir maksat için konuşmamasını, “Allah’ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde hiçbir ticaretin ve hiçbir alışverişin kendilerini, Allah’ı anmaktan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı birtakım adamlar, buralarda sabah akşam O’nu tesbih ederler.”⁴⁵³ âyetiyle açıklamaktadır.⁴⁵⁴ Mekkî, başta fecir vakti olmak üzere bazı vakitlerde zikrullah dışında konuşmanın hoş görülmediğini ifade ederek⁴⁵⁵ konuşma ve zikrin sınırlarını belirlemektedir. Ayrıca Mekkî, selefın kıssacıların meclisleri ile zikir ehlinin meclislerini ayırdığını anlatmaktadır.⁴⁵⁶ Kuşeyrî ise sevgilisini zikreden âşığın sustuğunda helak olduğunu, ancak ârifin sustuğunda yüksek hallere ulaştığını belirterek⁴⁵⁷ killet-i kelâmın zikirle bağlantısına dikkat çekmektedir.

Sûfî müellifler, zikrin diğer ibadetlerle ve günlük konuşmalarla ilişkisine de değinmişlerdir. Hücûirî, abdest esnasında ağız yıkanmadan evvel ağzın dünya zikrinden arındırılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁸ Ayrıca hacca niyet eden kişinin ihrama girmeden önce dünya ve içindekilerle ilgili konuşmalarını terk etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁵⁹ Ona göre nefsânî heva ve hevesle yapılan konuşmalar, zikir bile olsa şehvet ve yalan kategorisine girmektedir.⁴⁶⁰ Bu

⁴⁵¹ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 478.

⁴⁵² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 35.

⁴⁵³ Altuntaş - Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâlî*, Nûr 24/37.

⁴⁵⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 62.

⁴⁵⁵ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/64.

⁴⁵⁶ Mekkî, *Kütü’l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/82.

⁴⁵⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 216.

⁴⁵⁸ Hücûirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, 354.

⁴⁵⁹ Hücûirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, 389.

⁴⁶⁰ Hücûirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, 181.

anlayış, zikrin insanın ibadet hayatını ve günlük konuşmalarını ilgilendiren bir disiplin olduğunu göstermektedir.

Zikrin fenâ hali ile ilişkisi, sûfî müelliflerin dikkat çektikleri bir diğer önemli noktadır. Kelâbâzî, zikir kavramını üç düzeyde ele almaktadır: sözle yapılan zikir, mezkûrun vasıflarını hatırlamak ve zikirden fânî olmak.⁴⁶¹ Üçüncü aşama olan zikirden fânî olmak, sûfînin Hakk'ta Hakk ile olması ve susmasının Hakk ile gerçekleşmesi anlamına gelir. Bu durum, “el-Fenâ fi'l-Mezkûr” kavramıyla ilişkilendirilmekte⁴⁶² ve seyr u sülûk sürecinin ikinci merhalesi olan seyr fillah derecesine işaret etmektedir. Bu durumu Serrâc, zikrettirenin hatta konuşturanın Cenâb-ı Allah olduğunun farkında olmayan kimsenin zikrinin iftira, sabrının cüret, şükrünün ise uzaklaşma olduğunu belirterek açıklamaktadır.⁴⁶³

Sonuç olarak tasavvufun teşekkül döneminde zâhid ve sûfîlerin zikrullahı, hem dış konuşmaların hem de iç seslerin yerine ikâme etme arzusuyla benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, yalnızca dilin susmasıyla yetinilmeyip; Vehim, zan, vesvese, hâtır ve vârid gibi iç seslerin de zikirle bastırılmaya çalışıldığını ortaya koymaktadır. Zikrullahın düşünce ve hafıza terbiyesiyle ilişkilendirilmesi ise sûfîlerin zikir vasıtasıyla nefsi tezkiye etme gayelerini yansıtmaktadır.

⁴⁶¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 172.

⁴⁶² H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 215.

⁴⁶³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 485.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KONUŞMA ve İRŞAD

1. BİR TERK TÜRÜ OLARAK İRŞAD VE TELİF

1.1. İrşad Etmeyi Terk Etmek

Zâhidlerin konuşmayı terk etme anlayışlarının bir uzantısı olarak irşad etmeyi de terk ettikleri görülmektedir. Konuşmanın bir parçası olarak değerlendirilen irşad, zâhidler tarafından yalnızca yetkin kimselerce yapılması gereken bir sorumluluk olarak ele alınmış ve bu yetkinliğe sahip olmayanların irşad etmesi tenkit edilmiştir. Hasan-ı Basrî, amelsiz bir şekilde sadece dili ve sözüyle irşad eden kimseyi eleştirmektedir.⁴⁶⁴ Ona göre irşadın anlam kazanabilmesi için kişinin, söyledikleriyle eylemlerini uyumlu hale getirmesi gerekmektedir. Zünnûn el-Mısrî de kendisinden bir asır evvel yaşamış Hasan-ı Basrî gibi amelsiz bir şekilde sadece dili ve sözüyle irşad eden kimselerin meclislerine oturulmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁵ Bu çerçevede Serî es-Sakatî'nin, insanlardan gelebilecek irşad talepleriyle karşılaşmamak için Rabbine niyazda bulunduğu rivayet edilmiştir.⁴⁶⁶ Bâyezîd-i Bistâmî ise suskunluğun bir irşad yöntemi olabileceğini ifade ederek bundan istifade edemeyen kimsenin sohbetten de istifade edemeyeceğini bildirmiştir.⁴⁶⁷

Melâmetiyye akımının öncülerinden Hamdûn el-Kassâr, eskilerin yalnızca Hakk için hakikati dile getirdiklerini ifade ederek nefis, dünya yahut itibar saikiyle yapılan faydasız konuşmaların terk edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁶⁸ Kendisinden halka irşad etmesi talep edildiğinde ise gönlünün dünyaya meyilli

⁴⁶⁴ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/96.

⁴⁶⁵ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/96.

⁴⁶⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 227.

⁴⁶⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 203.

⁴⁶⁸ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 190.

olduğunu, bu nedenle sözlerinin tesirli olmayacağını belirtmiş; böyle bir durumda konuşmanın caiz olmayacağını ifade etmiştir.⁴⁶⁹ Hamdûn el-Kassâr'ın bu tutumu, şekilci ve gösterişe dayalı dindarlık anlayışına karşı bir eleştiri niteliği taşımakta, Melâmetiyye'nin zâhirden çok bâtına yönelen yaklaşımıyla örtüşmektedir.

Sözden ziyade hâle önem veren İbrâhim el-Havvâs, kendisine imanın hakikatini soran bir kimseye sözlü cevap yerine çölde yol arkadaşlığı yaparak cevap vermeyi teklif etmiştir.⁴⁷⁰ Konuşmanın ibareden öteye geçemeyeceğini belirten bu davet, irşadın yalnızca kâl dili ile değil; hâl dili ile de gerçekleştirilebileceği anlayışını yansıtmaktadır. Zira İbrâhim el-Havvâs, sûfilerin kendi manevî hallerini ulu orta anlatmalarını tasvip etmemekte ve irşad için de olsa hâlin söze dönüştürülmesini doğru bulmamaktadır.⁴⁷¹ Dolayısıyla hâl ile irşad, sûfilerin düşünce dünyasında güçlü bir şekilde yer bulmuş ve bu anlayış, tasavvuf literatüründe de vurgulanmıştır. Hakîm et-Tirmizî, Hakk için susan kimsenin kötülüğe karşı durduğunu ifade ederek suskunluğu bir irşad yöntemi olarak tanımlamıştır.⁴⁷² Suskunluğun irşad yöntemi olarak daha etkili olduğunu düşünen sûfilerden Ebû Osman el-Hîrî ise sûfinin bir davranışının bin vaizin vaazından daha faydalı olduğunu ifade ederek⁴⁷³ hâl dilinin etkisini vurgulamaktadır. Aynı şekilde Ebû Osmân el-Mağribî de hâli ile örnek olan bir âlimin susmasının câhilin konuşmasından daha tesirli olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 190.

⁴⁷⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 353.

⁴⁷¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 204.

⁴⁷² Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, 29.

⁴⁷³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 342.

⁴⁷⁴ Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 320.

Tablo 26: Hicrî 3. Asırda İrşad Etmeyi Terk Etmekten Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Hamdûn el-Kassâr	271	Nîşâbur	Horasan
İbrâhim el-Havvâs	291	Rey	Horasan
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Ebû Osman el-Hîrî	298	Nîşâbur	Horasan
Ebû Osmân el-Mağribî	373	Kayrevan	Mağrib

Sûfî müelliflerden Mekkî, Ebû Osman el-Hîrî gibi amelle yapılan bir vaazın sözle yapılan bin vaazdan daha etkili olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁵ Benzer şekilde Serrâc, hâli ile insanları zühde sevk etmeyen kimsenin sohbetinin herhangi bir faydası olmadığını dile getirerek,⁴⁷⁶ sözle irşadın etkisinin ancak hâl ile desteklendiğinde anlam kazanacağını söylemektedir. Dolayısıyla tasavvuf klasiklerinde samtın hâl dilinin bir ifadesi olarak ele alındığı görülmektedir.⁴⁷⁷ Sûfî müellifler, suskunluğu yalnızca bir susma disiplini değil; aynı zamanda davranış ve duruşla etkili bir irşad yöntemi olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum, sûfî müelliflerin killet-i kelâmı aynı zamanda bir iletişim aracı olarak yorumladıklarını göstermektedir.

1.1.1. Şöhret Korkusuyla Konuşmayı Terk Etmek

Şöhret genellikle konuşarak, kendini göstererek ve ilgi çekerek elde edilir. Zâhidler ise bu tür bir ilgiyi reddetmişlerdir. Örneğin Süfyân es-Sevrî'nin etrafında toplanan kalabalıkları gördüğünde şöhret endişesiyle onlarla

⁴⁷⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/96.

⁴⁷⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 341.

⁴⁷⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 417.

konuşmadan uzaklaşmayı tercih ettiği nakledilmektedir.⁴⁷⁸ Ayrıca bir mektubunda ilim ve bilgelikle şöhrat bulma arzusunun zâhidi asıl amacından uzaklaştıracağını ifade ettiği görülmektedir.⁴⁷⁹ Zira hicrî 2. asırdaki toplumsal yapıda bilgiye ulaşımın sınırlı olduğu ve irşad eden âlimlerin toplumda şöhrat sahibi olduğu düşünüldüğünde, zâhidlerin konuşmalarını azaltıp dikkatleri üzerlerinden dağıtarak şöhratten uzak durmaya çalışmaları ve irşad etmeyi terk etmeleri, anlamlı hale gelmektedir.

Yine Süfyân es-Sevrî, şöhrat bulan kimsenin buna sevinmemesinin selamet olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁰ Onun bu tavrı, zâhidlerin az konuşma eğilimlerinin temel nedenlerinden biri olarak gösterilebilir. İbrâhîm b. Edhem de Cenâb-ı Allah'ın şöhrati sevenlerin samimiyetine inanmadığını ifade etmektedir.⁴⁸¹ Onun bu görüşü, şöhrati dinin temel ilkelerine aykırı gören zühed anlayışının bir yansımasıdır. Benzer şekilde Bîşr el-Hâfî, şöhrati sevip onun peşinde koşan kimselerin dinlerini kaybedip rezil olduklarına şahit olduğunu ve bu kimselerin ahiretin manevî hazzını tadamayacaklarını ifade etmektedir.⁴⁸² Bu anlayış, şöhratin kibirlenmeye, Allah'a olan bağlılığın zayıflamasına ve kalbin dünya sevgisine meyiletmesine yol açabileceği düşüncesini desteklemektedir. Bu nedenle zâhidler, şöhratten uzak durarak Allah'a daha yakın olmayı hedeflemişlerdir. Dolayısıyla killet-i kelâm, bu hedefe ulaşmada önemli bir araç olarak değerlendirilmiştir. Çünkü konuşmak, insanı fark edilir kılıp şöhrate götürebilmektedir. Bu çerçevede Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. 193/809) ise şöhratin konuşmanın zararlarından biri olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸³

⁴⁷⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/324.

⁴⁷⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/394.

⁴⁸⁰ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/274.

⁴⁸¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/99.

⁴⁸² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/495-496.

⁴⁸³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 6/464.

Tablo 27: Hicrî 2. Asırda Şöhreti Terk Etmekten Bahseden Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
Ebû Bekir b. Ayyâş	193	Kûfe	Irak
Bişr el-Hâfî	227	Merv	Horasan

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler, nefislerinin şöhret arzusunu kontrol altında tutmak için konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak istemişlerdir. Bu yaklaşım, nefis tezkiyesini merkeze alan tasavvuf anlayışının bir yansımasıdır. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin tasavvufu 'nefsânî arzu ve istekleri terk etmek' şeklinde tanımlaması⁴⁸⁴ bu düşüncenin temel dayanaklarından biridir. Bu doğrultuda yapılan incelemeler, sûfilerin konuşma isteklerini de nefsânî bir arzu olarak gördüklerini ve şöhretten uzaklaşmak amacıyla bu isteklerini kısıtladıklarını ortaya koymaktadır.

Dönemin önde gelen sûfilerinden biri olan Hamdûn el-Kassâr, kendisine soru soranları uzaklaştırarak onlara cevap vermemeyi tercih etmiştir.⁴⁸⁵ Sehl et-Tüsterî de ihlas sahibi olanların halk arasında az bilindiğini vurgulayarak şöhretin zıddında bir yaşam tarzını benimsemiştir.⁴⁸⁶ Ebû Hamza el-Bağdâdî ise hakiki bir sûfinin meşhur iken meçhul olduğunu ifade ederek,⁴⁸⁷ şöhretin manevî yolculuğu engelleyebileceğini dile getirmiştir. Şöhretten kaçınma gerekliliğine benzer bir şekilde vurgu yapan Ebû Bekir eş-Şiblî, yalnız kalmayı ve şöhretten kaçınmayı öğütlemiştir.⁴⁸⁸ Dolayısıyla hicrî 3. asır sûfilerinin konuşma ve şöhret arasındaki

⁴⁸⁴ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 64.

⁴⁸⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 190.

⁴⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 253.

⁴⁸⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴⁸⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 199.

irtibatı nefis tezkiyesi ve killet-i kelâm anlayışları ile birlikte değerlendirdikleri görülmektedir.

Tablo 28: Hicrî 3. Asırda Şöhreti Terk Etmekten Bahseden Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Hamdûn el-Kassâr	271	Nîşâbur	Horasan
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Ebû Hamza el-Bağdâdî	289	Bağdat	Irak
Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî	295	Bağdat	Irak
Ebû Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak

Hicrî 4. asırda sûfî müelliflerden Serrâc, devrindeki âlimlerin söyledikleri tasavvufî sözlerden uzak olduklarını, şöhret için konuştuklarını belirterek bu durumu eleştirmektedir.⁴⁸⁹ Ona göre sûfiler bunun tam aksine şöhrete rağbet etmeyip bundan feragat ederek irşad etmeyi terk eden kimselerdir.⁴⁹⁰ Benzer şekilde Mekkî, ilmini şöhret kaynağı gören âlimin cehennemlik olduğunu haber vermekte; şeytana galip gelmeleri için onlara az konuşmalarını tavsiye etmektedir.⁴⁹¹ Ona göre ameli insanlara duyurup halk nezdinde övülmek isteyerek şöhret tutkusuna kapılmak, riyada olduğu gibi ameli yok etmektedir.⁴⁹² Bu yaklaşım da konuşmanın bir sınav olduğunu ve şöhret kazanma niyetiyle konuşulduğunda manevî kayıplara yol açabileceğini belirtir. Kuşeyrî ise övünme, insanlar arasında seçkinleşme gibi âfetleri barındırdığı için konuşmanın felaket olduğunu söylemekte; az konuşmanın riyâzet ehlinin bir özelliği ve bağlı kaldıkları esaslardan biri olduğunu belirtmektedir.⁴⁹³ Dolayısıyla müelliflerin

⁴⁸⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 3.

⁴⁹⁰ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 13.

⁴⁹¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/54.

⁴⁹² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/216.

⁴⁹³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.

eserlerinde, s f lilerin şöhret endişesiyle konuşmayı ve insanlara irşad etmeyi terk etmelerini çeşitli örneklerle ifade ettikleri görülmektedir.

1.1.2. Samimiyetsiz Konuşmayı Terk Etmek

Z hidler,   hret için konu anların aynı zamanda samimiyetsiz konuştuklarını d   n   lerdir. T bi n nesli z hidlerinden Bil l b. Sa d,   hret peşinde ko an dünya  liminin insanlara yapmacık konu tu unu söyleyerek bu durumu tenkit etmektedir.⁴⁹⁴ Z hidler nezdinde samimiyet, irşad sürecinin temel ta larından biri olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle zühd döneminde   hreti önceleyerek yapmacık bir dil kullanmanın ir adın samimiyetini zedeledi i ifade edilmiştir. Örneğin S fy n es-Sevr , davetinde yapmacık olan kimseyi dürüst olmaması ve samimiyetsiz bir teklifte bulunması sebebiyle eleştirmektedir.⁴⁹⁵ Ona göre, ir adın etkili olabilmesi için samimi bir niyet ve gerçek bir iletişim dili gereklidir. Samimiyetsiz konuşmanın, irşad sürecini zedeleyen bir unsur olduğunu belirten bu eleştiriler, z hidlerin ir ada dair yaklaşımında samimiyetin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Be er  münasebetlerde samimiyetsizli in olumsuz etkilerine dikkat çeken hicr  2. asır z hidlerinden Fudayl b.  y z, insanlar arasındaki k sl klerin yapmacık davranış ve konuşmalardan kaynaklandığını söylemektedir.⁴⁹⁶ Ir ad faaliyetlerinin bireyler arası samimi ilişkilere dayandığı d   n ld   nde, samimiyetsiz konuşmayı terk etmenin irşad üzerindeki önemi ortaya çıkmaktadır.

⁴⁹⁴ Mekk , *K t 'l-Kul b Kalplerin Azığı*, 2/45.

⁴⁹⁵ Mekk , *K t 'l-Kul b Kalplerin Azığı*, 4/125.

⁴⁹⁶ Mekk , *K t 'l-Kul b Kalplerin Azığı*, 4/126.

Tablo 29: Hicrî 2. Asırda Samimiyetsiz Konuşmayı Eleştiren Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Bilâl b. Sa'd	110	Şam	Suriye
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan

Hicrî 3. asırda başta Ebû Hafs el-Haddâd gibi sûfiler, irşad anlayışında samimiyetin önemini öne çıkaran bir yaklaşımla hâlin samimiyetsiz konuşmalarla bağdaşmadığını vurgulamışlardır.⁴⁹⁷ Bu düşüncenin irşadla bağlantısını kuran Yahyâ b. Muâz, yapmacık sözlerle insanları irşad etmeye çalışan kimselerden uzak durulması gerektiğini savunmuş ve müridlerini bu kişilerin sohbetlerinden sakındırmıştır.⁴⁹⁸ Benzer şekilde Bündâr b. Hüseyin (ö. 353/964) ise sûfinin tasannudan (yapmacıklıktan) kaçınması gerektiğini dile getirmiştir.⁴⁹⁹ Ona göre tasannu, sûfinin kendisini ve hâlini doğru bir şekilde yansıtmamasını engelleyen bir engel olup kişinin samimiyetini zedeleyebilir. Dolayısıyla yapmacık konuşmayı terk etmeye dair söz konusu eleştirilerin sûfilerin irşad yöntemlerinde bir ilke haline geldiği görülmektedir. Bu durum, konuşmanın yalnızca gerekli hallerde yapılması gerektiği anlayışını da güçlendirmiştir.

Tablo 30: Hicrî 3. Asırda Samimiyetsiz Konuşmayı Eleştiren Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Yahyâ b. Muâz	258	Nîşâbur	Horasan
Ebû Hafs el-Haddâd	260	Nîşâbur	Horasan
Bündâr b. Hüseyin	353	Şiraz	İran

⁴⁹⁷ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 77.

⁴⁹⁸ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 83.

⁴⁹⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 64.

Hicrî 4. asırda başta Kuşeyrî olmak üzere sûfî müellifler, tasannuyu ihlasın önemli engellerinden biri olarak kabul etmişlerdir.⁵⁰⁰ Yapmacık konuşmalardan uzak durulmasını tavsiye eden Mekkî,⁵⁰¹ ihlasın zühdün temel şartı olduğunu belirterek zühdünü gösterişe dönüştürenlerin samimi olmadığını ifade etmektedir.⁵⁰² Bu tür kişilerin şöhret gibi dışsal etkenlerle hareket ettikleri ve dolayısıyla insanlarla ilişkilerinde yapmacık bir tutum sergilediklerinin altını çizmektedir.⁵⁰³ Serrâc da bu görüşe katılarak tasannuya düşen kişileri eleştirmektedir.⁵⁰⁴

Dilin âfetlerine değinen Mekkî, insanlara karşı yapmacıklık gayretiyle yapılan konuşmaların samimiyetten uzak olduğunu ve bu tür konuşmalardan kaçınılması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰⁵ Ona göre tasavvuf ilmine dair müşahedesi bulunmayan kimselerin konuşmaları da samimiyetsizlik içermektedir.⁵⁰⁶ Bu eleştiri, sûfî müelliflerin konuşmanın samimiyet ve içtenlikle yapılmasını esas aldıklarını göstermektedir. Zira müellifler, ideal sûfinin özelliklerini belirlerken samimiyeti öncelemişlerdir. Mekkî'ye göre ideal sûfî, doğruluğu bırakmamakta, tasannudan kaçınmakta, insanlarla tartışmamakta ve onlardan uzak durup susmaktadır.⁵⁰⁷ Dolayısıyla sadece hakiki âlimlerin irşad edebileceğini ifade eden Mekkî, bu kimselerin konuşmalarında samimiyeti koruyacaklarını kaleme almaktadır.⁵⁰⁸

⁵⁰⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 289.

⁵⁰¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/262.

⁵⁰² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/382.

⁵⁰³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/68.

⁵⁰⁴ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 503.

⁵⁰⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 1/336.

⁵⁰⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/269.

⁵⁰⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/451.

⁵⁰⁸ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/114.

1.2. Yazmayı Terk Etmek

Konuşmayı ve dolayısıyla irşad etmeyi terk etmenin sonuçlarından biri de yazmayı terk etmektir. Hicrî 2. asrın başında vefat eden ve zühdüyle bilinen Ömer b. Abdülazîz'in güzel yazı yazmanın kibre sebebiyet verdiği endişesiyle hoşuna gidecek kadar güzel yazdığı mektupları yırttığı nakledilmektedir.⁵⁰⁹ Yazının o dönemde sınırlı bir pratik olduğu düşünüldüğünde hicrî 2. asırda başka bir örneğe rastlanılmaması, anlamlı bir hale gelmektedir.

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfiler ise tasavvufî bilgilerin yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla yazmayı terk etmiş; remz ve işaretlerle ehil olanlara aktarmayı tercih etmişlerdir. Yazının mahremiyeti, tasavvufî sırların korunması ve killet-i kelâm anlayışıyla ilişkilendirilmiş; bu yöntem sûfiler için bir tedbir ve sorumluluk olarak değerlendirilmiştir.

1.2.1. Eser Telif Etmemek

İlmî faaliyetlerin yoğunlaştığı hicrî 3. asırda sûfilerin mektuplaşma ve eser telif etme gibi yazma fiillerini terk ettiklerine dair çeşitli örnekler dikkat çekmektedir. Örneğin Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860), yazdığı eserleri neşredecek ehil kimseler bulamadığı için kâğıtları denize attığını ve yazı ile meşgul olmayı terk ettiğini belirtmektedir.⁵¹⁰ Bu asırda yaşamış sûfiler, tasavvufî sırların yanlış ellere geçmesini önlemek amacıyla da yazmayı terk etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Ebû Saîd el-Harrâz'a yazdığı mektubunda yabancıların arasında yayılmasından korktuğu için sırrını kimseye emanet etmediğini bir şiirle ifade etmektedir.⁵¹¹ Bu kaygı, sûfilerin tasavvufî bilgiyi yalnızca hak edenlere ve anlayabilecek kapasitede olanlara ulaştırma konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Aynı şekilde Cüneyd-i Bağdâdî, kendisinden önce vefat ettiği bilinen Ebû Bekr-i Kisâî

⁵⁰⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.

⁵¹⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 185.

⁵¹¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 286.

Dîneverî'ye hitaben yazdığı bir mektubunda üçüncü şahısların okumasından endişe ettiği için mektup yazmadığını söylemektedir. Ona göre tasavvuf yoluna ve istilahlarına yabancı olanların bir sûfinin yazdıklarını okuması doğru olmamakla birlikte sûfi, diline sahip çıkıp insanların seviyelerini bilmelidir.⁵¹²

Sûfî müelliflerden Serrâc, eserinin mukaddimesinde tasavvufa dair söz söyleyenlerin çoğaldığını belirterek bu durumun tasavvufun özüne zarar verebileceği endişesiyle yazılan eserleri eleştirmiştir. Ona göre konuşma ve yazmanın sınırları, kişinin nefs mücahadesiyle olgunlaşması ve ilim ile amelde ehil hale gelmesiyle belirlenmelidir. Yine Serrâc, sûfilerin ancak bu aşamalardan sonra konuşup eser telif ettiklerini ifade etmiştir.⁵¹³

1.2.2. Yazıda Remz ve İşaret Kullanımı

Sûfiler, tasavvuf ilmini bilmeyenlerin yanlış anlamalarını önlemek amacıyla eser telif etmekten kaçınırken kendi aralarındaki mektup ve yazışmaları remz ve işaret ile yazmaya özen göstermişlerdir.⁵¹⁴ Bu yaklaşım, tasavvufun yalnızca ehil olanlara aktarılmasını ve manevî sırların korunmasını hedeflemiştir. Ebû Alî er-Rûzbârî, tasavvufun işaret ilmi olduğunu, bu ilmin ibareye döküldüğünde değersizleşeceğini ve gizlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹⁵ Bu görüş, sûfilerin hem yazılarında hem de konuşmalarında remz ve işaretlerin kullanılmasını, ilimlerinin mahremiyetini koruma amacıyla uyguladıklarını göstermektedir.

Abdurrahim Kannâd, sûfilerin sırlarını insanlara açmalarının tehlikelerine dikkat çekmiş ve bu sebeple onların remz ve işaretler kullanarak sırlarını gizleme gereği duyduklarını ifade etmiştir. Ayrıca Kannâd, sûfilerin işaret dilinin muhatapları tarafından genellikle anlaşılamadığını ve bu yüzden sustuklarını bir

⁵¹² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 277.

⁵¹³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 2-3.

⁵¹⁴ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 396.

⁵¹⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 204, 258.

şiiiriyle izah etmektedir.⁵¹⁶ Aynı şekilde İbn Atâ, sûfîlerin zahir ehlinin sorularına işaretle cevap verip rumuz kullanarak manalara işaret ettiklerini ve böylece onların anlaşılmasını zorlaştırdıklarını ifade etmektedir.⁵¹⁷ Onun bu yaklaşımı, tasavvufî bilgilerin paylaşılmasında korumacı bir yöntem izlendiğini göstermektedir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin de benzer biçimde remz ve işaret kullandığı nakledilmektedir.⁵¹⁸ Bu rivayetler, sûfîlerin yalnızca yazılarında değil, konuşmalarında da benzer bir gizlilik anlayışı izlediklerini belirtmektedir. Sözün batınında ehli haricinde kimsenin anlamadığı bazı manalar bulunması hususunda Abdurrahim Kannâd, sûfîlerin remz ve mazmunlar ile konuşmalarının muhataplarını hayrete düşürdüğüne dikkat çekmektedir.⁵¹⁹ Sözün batınında ehli haricinde kimsenin anlamadığı manalar bulunması, tasavvufî öğretilerin sırlarını koruma amacıyla sınırlandırıldığını göstermektedir.

Sûfî müellifler, hicrî 3. asırdaki sûfîler gibi tasavvuf ilmini ve terminolojisini bilmeyen kimselerin bir sûfînin yazılarını ve konuşmalarını tam anlamıyla kavrayamayacaklarını düşünmüşlerdir. Bu anlayış doğrultusunda tasavvufî bilgilerin herkes için açık bir şekilde yazılmasının ya da ifade edilmesinin, bilgilerin yanlış anlaşılmasına ya da kötüye kullanılmasına yol açabileceği endişesi taşımışlardır. Bu sebeple tasavvufî bilgileri işaret ve rumuzlarla aktarmadan yazmaktan ve geniş kitlelere hitap eden bir irşad yönteminden kaçınılması gerektiği fikri yaygınlık kazanmıştır. Tasavvuf büyüklerinin pek çok rumuz ve işaretleri bulunduğunu belirten Hücvirî,⁵²⁰ sûfîlerin hemen hepsinin rumuzla konuştuklarını nakletmektedir.⁵²¹ Ona göre bu tür bir ifade tarzı, tasavvufî bilgilerin yalnızca ehil olanlar tarafından anlaşılmasını sağlamakta ve

⁵¹⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 482-483.

⁵¹⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 148.

⁵¹⁸ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 68.

⁵¹⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 396.

⁵²⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 374.

⁵²¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 99.

bilgiyi koruma amacını taşımaktadır. Bu durum, sûfilerin yazı ve konuşmayı yalnızca bir bilgi aktarma aracı değil; aynı zamanda tasavvufî sırların korunması için bir yöntem olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.

Tablo 31: Hicrî 3. Asırda Yazmayı Terk Etmekten Bahseden İlk Sûfiler

Sûfinin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ahmed b. Ebü'l-Havârî	246	Kûfe	Irak
Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî	295	Bağdat	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Abdurrahim Kannâd	309	?	?
Ebü'l-Abbâs İbn Atâ	309	Bağdat	Irak
Ebü Alî er-Rûzbârî	322	Mısır	Mısır

2. SEYR U SÜLÛKUN SON MERHALESİ OLARAK İRŞAD

2.1. İrşad Etmek İçin Konuşmak

Hicri 2. asırda yaşayan birçok zâhid, başlangıçta irşad etmemeyi, şöhretten uzak durmayı ve yapmacık konuşmalardan kaçınmayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple az konuşmak, dikkat çekmemek, yalnızlaşmak ve böylece dünyevî arzulardan uzak kalmak önemli bir araç olarak görülmüştür. Bazı zâhidler, şehri terk ederek bu amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlarsa da sonrasında irşad görevlerinin farkına vararak şehre dönmüşlerdir. Bu zâhidlerden biri olan Süfyân es-Sevrî'nin iyiliği emredip kötülükten sakındırmak için konuştuğu nakledilmektedir.⁵²² Zira zâhidler, irşad etmenin dinî bir yükümlülük olduğunu düşünmüş ve bu nedenle susmanın her zaman doğru bir tutum olmadığını kabul etmişlerdir.

⁵²² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 5/275.

Fudayl b. İyâz'ın bir Müslümanın yanındaki günah işleyen kimseye seyirci kalmasının günah olduğunu ifade etmesi,⁵²³ zâhidlerin diğer insanların iyiliği için çaba göstermeyi bir sorumluluk olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde Ebû İdris el-Havlânî'nin babasının, susmaktansa hakkı söylemenin daha hayırlı olduğunu belirtmesi de bu görüşü destekler niteliktedir.⁵²⁴ İbrâhîm b. Edhem ise âlimin konuştuğunda ilim ile konuşup sustuğunda hilim ile sustuğunu ifade ederek konuşmanın da susmanın da yerinde ve zamanında olması gerektiğinin altını çizmiştir.⁵²⁵ Söz konusu yaklaşım, zâhidlerin konuşma ve susma eylemlerini dengeli bir şekilde ele aldıklarını göstermektedir.

Hicri 2. Asır zâhidlerinden Ebû Süleymân ed-Dârânî'nin, Mekke'de günlerce zenzem içerek ibadet eden bir kimseyi irşad ettiği⁵²⁶ ve mârifet ilmini öğrenmek için uzun mesafeler kat etmeyi göze aldığı⁵²⁷ nakledilmektedir. Ma'rûf-i Kerhî ise Dâvûd et-Tâî'nin meclisinde bulunan bir kimsenin kendisine Müslümanlara irşatta bulunmayı terk etmemesini önerdiğini haber vermektedir.⁵²⁸ Süfyân es-Sevrî ve İbrâhîm b. Edhem gibi zâhidlerin de zaman zaman az sayıda kişiye de olsa irşad faaliyetinde bulundukları ve sohbet meclislerine katıldıkları ifade edilmektedir.⁵²⁹

Zühd döneminde irşad etmek için konuşan ya da irşad etmek için konuşmaktan bahseden zâhidler incelendiğinde çoğunun uzlet hakkında söz ve uygulamasının bulunduğu fark edilmektedir. Bu durum, şehri terk eden zâhidlerin daha sonrasında şehre dönerek irşad sorumluluklarını yerine getirdikleri iddiasını destekler niteliktedir. Dolayısıyla hicrî 2. asırda yaşamış zâhidler arasında gerektiğinde irşad etmek için konuşmanın dinî bir yükümlülük olduğuna dair

⁵²³ Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Kitâbü 'z-Zühd*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Hacegân, 2000), 122.

⁵²⁴ İsfahânî, *Hilyetü 'l-evliyâ*, 2/112.

⁵²⁵ İsfahânî, *Hilyetü 'l-evliyâ*, 6/113.

⁵²⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 253.

⁵²⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 187.

⁵²⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 99.

⁵²⁹ Mekkî, *Kûtü 'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/87.

güçlü bir farkındalık bulunduğu görülmektedir. Bu farkındalık, zühd hareketinin kalıcı etkiler bırakarak tasavvufun teşekkül dönemine temel bir aşama oluşturmasını sağlamıştır.

Tablo 32: Hicrî 2. Asırda İrşad Etmek İçin Konuşan Zâhidler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ebû İdris el-Havlânî	80	Şam	Suriye
Süfyân es-Sevrî	161	Kûfe	Irak
İbrâhîm b. Edhem	161	Belh	Horasan
Fudayl b. İyâz	187	Merv	Horasan
Ma'rûf-i Kerhî	200	Bağdat	Irak
Ebû Süleymân ed-Dârânî	215	Şam	Suriye

Tasavvufun teşekkül döneminde sûfiler, dünyevî konuşmaları terk etmek amacıyla şehirleri terk ederek uzlet tercih etmişlerdir. Ancak sürekli bir uzlet hali onlar için ideal bir durum değildir. Dolayısıyla zâhidler gibi sûfiler de insanlara irşad etmek üzere şehre dönmüşlerdir. Bu durum Cüneyd-i Bağdâdî'nin müridlerinden birinin halveti cemiyete tercih ettikten sonra kibir haline kapılması ve tevbe ederek sohbe dönmesi örneğinde açıkça görülmektedir.⁵³⁰ Sûfiler nezdinde susulması gereken yerde konuşmak kadar, konuşulması gereken yerde susmak da yanlış bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Ebû Hafs el-Haddâd'ın konuşmanın da sükûtun da âfetlere yol açabileceğine ilişkin ifadeleri de dikkate değerdir.⁵³¹ Ona göre susmasının sonuçlarından emin olmayan kişinin konuşması daha sağlıklı olabilir.⁵³²

⁵³⁰ Hücverî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 401.

⁵³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 215.

⁵³² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 203.

İrşad kavramı dinî literatürde “doğru yolu göstermek” şeklinde tanımlanır⁵³³ ve mürşid, “doğru yolu gösteren rehber” olarak kabul edilir.⁵³⁴ Zünnûn el-Mısırî’ye göre, insanlarla konuşmanın asıl amacı irşad olmalıdır.⁵³⁵ Hamdûn el-Kassâr’ın, susmasının din açısından zarar verici olacağı kimselerin konuşması gerektiğine dair vurgusu⁵³⁶ ise irşadın bireysel bir tercih değil, toplumsal bir sorumluluk olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak sûfilerce bu sorumluluk, yetkinlik gerektiren bir görev olarak değerlendirilmiş, irşad edebilmek için gerekli şartlara sahip olmayan kimseler için susmanın daha doğru bir yaklaşım olduğu değerlendirilmiştir. Dolayısıyla seyr u sülûk yolculuklarında sûfiler, irşad yetkinliğine ulaşmayı, yani ‘seyr anillâh’ derecesini, kendilerine bir hedef olarak belirlemişlerdir. Bu hedefe ulaşan sûfilerden biri olan Ebû Bekir eş-Şiblî, sükût etmesinin hilim; konuşmasının ise ilim olduğunu belirterek konuşmasının susmasından daha hayırlı olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁷

İbrâhim el-Havvâs, irşad etmeyi sûfilerin temel özelliklerinden biri olarak tanımlamış ve bu konuşma biçimini tasavvufî hayatın bir parçası olarak görmüştür.⁵³⁸ Benzer şekilde sohbet etmeyi iki rekât namaz kılmaya tercih eden Cüneyd-i Bağdâdî’nin⁵³⁹ tasavvufu insanlara irşad etmek şeklinde tanımlaması,⁵⁴⁰ tasavvufun toplumsal faydayı gözettiğini göstermektedir. Bu noktada Ebû Muhammed el-Cerîrî, irşad için konuşmanın faydalarını dile getirirken⁵⁴¹ Ebû’l-

⁵³³ Bekir Topaloğlu, “İrşad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 22/454.

⁵³⁴ Reşat Öngören, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50.

⁵³⁵ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 200.

⁵³⁶ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, 190.

⁵³⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*, 417.

⁵³⁸ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 198.

⁵³⁹ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 231.

⁵⁴⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 64-65.

⁵⁴¹ Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, 203.

Hüseyin el-Verrâk (ö. 320/932'den önce), hikmetle konuşan bir kimsenin sözlerinin insanlar üzerinde olumlu etkiler bıraktığını ifade etmektedir.⁵⁴²

Tasavvufun teşekkül döneminde sohbet, bir ilmin öğrenim süreci olmasının yanında irşad platformu olarak değerlendirilmiştir. Müridleriyle ilmî sohbetlerde bulunduğu nakledilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin⁵⁴³ tasavvuf ilmini öğrenmek üzere toplanan sûfilerden daha üstün bir topluluk olmadığına dair görüşü, sohbetlerin merkezi konumunu ortaya koymaktadır.⁵⁴⁴ Sohbet meclislerinde rahmet-i ilâhiyyenin indiğinin belirtilmesi ise bu meclislerin sadece bir bilgi aktarımı yeri olmadığını; aynı zamanda ilâhî tecellî zemini olarak algılandığını göstermektedir.⁵⁴⁵

Ebû Amr Zeccâcî'nin şeyhin sohbetinin kaçırılmaması gerektiğine dair tavsiyeleri,⁵⁴⁶ sohbetin eğitici ve dönüştürücü etkisini vurgulamaktadır. Sohbeti ibadet ve eğitim aracı olarak değerlendiren sûfilerden biri olan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, müridlerine uzleti değil, kendilerine farz olduğunu ifade ettiği sohbeti nasihat etmiştir.⁵⁴⁷ Bu durum, başlangıçta şehri terk edip sonrasında insanlara irşad etmek üzere şehre dönen sûfiler olduğu gibi sohbeti uzlete tercih eden sûfilerin de bulunduğunu göstermektedir. Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî'nin sâlih kimselerle sohbet etmenin kişinin nefsinin riyâzete çekmesine vesile olduğuna dair ifadeleri,⁵⁴⁸ sohbetin ahlâkî ve manevî olgunlaşmadaki yerini göstermektedir. Ebû Bekir et-Tamestânî'nin, Allah'la sohbet etmeye gücü yetmeyen kişinin Allah dostlarıyla sohbet etmesi gerektiğine dair tavsiyeleri⁵⁴⁹ ise sohbetin hem bireyler

⁵⁴² Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler*, 190.

⁵⁴³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 204-205.

⁵⁴⁴ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 204.

⁵⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 207.

⁵⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 187.

⁵⁴⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 253.

⁵⁴⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 138.

⁵⁴⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 385.

arası manevî paylaşım hem de Allah'a yakınlaşma vesilesi olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bu görüşler, ilmî sohbetlerin sadece ilim tahsili değil; aynı zamanda manevî bir eğitim süreci ve toplumsal bir irşad yöntemi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Şiblî'nin, meleklerin sûfilerin konuştukları ilme özendiklerini bildirmesi⁵⁵⁰ de bu sohbetlerin metafizik bir boyut taşıdığını ifade etmektedir. Dolayısıyla sûfiler nezdinde sohbetin sadece bilgi paylaşımı değil, aynı zamanda ilâhî hakikatlere ulaşmada bir araç olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda hicrî 3. asırda yaşamış pek çok sûfinin irşad etmek amacıyla konuşmalar yaptıklarına dair örneklerle rastlanmaktadır.⁵⁵¹ Bu sûfilerden Sehl et-Tüsterî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin yaklaşık on kişiye zaman zaman irşadda bulundukları aktarılmaktadır.⁵⁵² Basra'da tasavvufî bir kelâm fırkası olan Sâlimiyye'nin kurucusu İbn Sâlim (ö. 297/909), Sehl et-Tüsterî'nin sohbetlerine katılanlardandır.⁵⁵³ Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbet halkasında bulunanlardan biri olan İbnü'l-Cellâ⁵⁵⁴ ise sohbetlerin insanlar üzerindeki etkisini vurgulamak maksadıyla, konuşmalarıyla insanların kaplerini cilaladığı için babasına “cellâ” denildiğini anlatmaktadır.⁵⁵⁵ Bu tür ifadeler, sûfilerin irşad yoluyla insanların manevî hayatlarındaki dönüştürücü rollerini ortaya koymaktadır.

İrşad faaliyetleri, yalnızca sûfilerin bireysel sorumluluklarından değil, aynı zamanda insanların manevî rehberliğe olan ihtiyaç ve taleplerinden kaynaklanmıştır. Bu durum; Nîşâbur halkının, kendilerine irşatta bulunması için Ebû Osman el-Hîrî'ye kürsü kurmaları örneğinde karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵⁶

⁵⁵⁰ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 204.

⁵⁵¹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 303-306.

⁵⁵² Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/88.

⁵⁵³ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 183.

⁵⁵⁴ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 198.

⁵⁵⁵ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 205.

⁵⁵⁶ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 198.

Halkın böyle bir talepte bulunması, bu dönemde sûfilerin toplum üzerinde manevî rehberler olarak kabul edilmeye başlandığını ve irşadlarının toplumsal bir talebe cevap verdiğini göstermektedir. Ebû Alî er-Rûzbârî'nin, nasihat isteyen bir kişiye irşadda bulunması, bireysel düzeyde yöneltlen taleplerin de sûfilerce karşılık bulduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁵⁷ Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin hakikati arayan bir tâlibe, hakikate kavuşabileceği ölçüde irşad edebileceğini ifade etmesi⁵⁵⁸ ise sûfilerin irşad süreçlerinde müridin istidadına önem verdiklerine işaret etmektedir.

İlk tasavvuf eserlerinde, sûfinin hakkı konuşmasının susmasından daha hayırlı olduğu vurgulanmaktadır. Hakîm et-Tirmizî, cahilin susmasının bir kurtuluş; âlimin konuşmasının ise Cenâb-ı Allah'ın bir ihsanı olarak değerlendirildiğini kaleme almaktadır.⁵⁵⁹ Ona göre susması ibadet halini alan kimsenin konuşması Hakk'ı konuşmaktır.⁵⁶⁰ Hakîm et-Tirmizî'nin konuşma ve susma dengesine dair bu yaklaşımı, sûfilerin nefis tezkiyesinde konuşma şehvetini bastırmayı temel bir ilke olarak benimsediklerini göstermektedir. Tirmizî'ye göre bu ilkeyi benimseyen bir sûfi, yalnızca Hakk için konuşmaktadır.⁵⁶¹ Bu anlayış, sûfilerin konuşmayı salt bir eylem olarak değil, bir irşad aracı olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

Hicrî 3. asırda irşad etmekten bahseden on yedi sûfinin tespit edilmesi, bu çalışma bağlamında hakkında en çok söz söylenen konu olduğunu göstermektedir. Bu sûfilerden altısının aynı zamanda killet-i kelâmdan da bahsetmesi ise irşad etmek için konuşmanın, az konuşmanın sonuçlarından biri olduğunu ortaya koymaktadır.

⁵⁵⁷ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 215.

⁵⁵⁸ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 62.

⁵⁵⁹ Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 62.

⁵⁶⁰ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, 29.

⁵⁶¹ Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, 34.

Tablo 33: Hicrî 3. Asırda İrşad Etmekten Bahseden Sûfiler

Zâhidin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Zünnûn el-Mısırî	245	Mısır	Mısır
Ebû Hafs el-Haddâd	260	Nîşâbur	Horasan
Hamdûn el-Kassâr	271	Nîşâbur	Horasan
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
İbrâhim el-Havvâs	291	Rey	Horasan
Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî	295	Bağdat	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Ebü Osman el-Hîrî	298	Nîşâbur	Horasan
İbnü'l-Cellâ	306	Şam	Suriye
Ebü Bekir el-Verrâk	280	Belh	Horasan
Hakîm et-Tirmizî	320	Tirmiz	Horasan
Ebü Muhammed el-Cerîrî	321	Bağdat	Irak
Ebü Alî er-Rûzbârî	322	Mısır	Mısır
Ebü Bekir eş-Şiblî	334	Bağdat	Irak
Ebü Bekir et-Tamestânî	340	Tamestân	İran
Ebü'l-Abbâs es-Seyyârî	342	Merv	Horasan
Ebü Amr Zeccâcî	348	Mekke	Hicaz

Önce şehri terk edip daha sonrasında insanlara irşad etmek üzere şehre dönen zâhid ve sûfiler gibi sûfî müellifler de killet-i kelâmın sürekli bir yalnızlık ve mutlak bir suskunluk anlamına gelmediğinin altını çizmişlerdir. Bunun zararlarına dikkat çeken Hücûrî,⁵⁶² sûfilerin yalnızlık ile irşad sorumluluklarını dengede tuttuklarına işaret etmektedir. İrşad sorumluluğuna atıfta bulunan müellif, kişinin özellikle kendisinden küçüklere irşadda bulunmasını tavsiye ederek⁵⁶³ irşadın nesiller arası aktarımı sağlayan önemli bir vasıta olduğunun altını çizmektedir. Bu

⁵⁶² Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 400.

⁵⁶³ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 399.

yaklaşım, eserlerini insanların istifadesine sunmak üzere telif eden müelliflerin, sûfilerin irşad sorumluluklarının gereği olarak şehre dönerek toplumla bağlarını sürdürmelerini önemsediklerini göstermektedir.

Hücvîrî gibi diğer sûfî müellifler de susmanın ve konuşmanın yerinde ve dengeli bir şekilde uygulanması gerektiğini söylemişlerdir. Kuşeyrî, az konuşmanın selâmet olduğunu ifade etmekle birlikte konuşulması gereken yerde susmanın pişmanlık getireceğini belirtmektedir.⁵⁶⁴ Bu anlayış, irşad etmek için yerinde ve dengeli konuşmanın killet-i kelâm anlayışının bir sonucu olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece sûfiler, susma ve konuşma arasında bir denge kurarak her iki tutumu da irşad sorumluluğu ve toplumsal fayda açısından ele almışlardır.

Sûfî müellifler irşadı, zâhid ve sûfilerden farklı olarak ilk defa bir hiyerarşi bağlamında değerlendirmişlerdir. Ebû Tâlib el-Mekkî, Müslümanlara irşad etmenin abdalların makamı olduğunu ifade ederek,⁵⁶⁵ irşadı manevî bir seviye ile ilişkilendirmiştir. Bu anlayış, irşad ile hikmet arasında kurulan bağı güçlendirmektedir. Hâce Abdullah el-Herevî, sûfinin seyr u sülûku esnasında geçtiği makamlardan biri olarak zikrettiği hikmetin son derecesinin irşatta hakikate ulaşmak olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁶ Bu noktada irşad, hikmetin âriflerin diliyle aktarıldığı ilâhî bir lütuf olarak değerlendirilmiştir. Sülemî, ârifin dilinin hikmet konuştuğunu⁵⁶⁷ ve Cenâb-ı Allah'ın kelâmını âriflere vererek hikmeti onların dilleriyle aktardığını⁵⁶⁸ belirtmektedir. Bu yaklaşım, irşadın yalnızca sözlü bir aktarım değil; ilâhî bir mesajın insanlara ulaştırılması süreci olduğunu vurgulamaktadır.

⁵⁶⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 212.

⁵⁶⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 3/136.

⁵⁶⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 115.

⁵⁶⁷ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 84.

⁵⁶⁸ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri*, 134.

Erken dönem tasavvuf eserlerinde⁵⁶⁹ sûfîlerin irşad etmek için konuşmalarının hikmetle şekillenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Hikmetle konuşma, yalnızca bilgi aktarımı değil; aynı zamanda ilâhî hakikatlerin âriflerin diliyle insanlara ulaştırılmasını ifade etmektedir. Bu anlayış, konuşmayı bir sorumluluk olarak değerlendiren sûfîlerin irşad faaliyetlerinde, bilgelik ve derin bir manevî duruş sergilemelerini sağlamıştır. Dolayısıyla irşad ve konuşma, sûfîlerin hem manevî yolculuklarının bir yansıması hem de toplumsal sorumluluklarını yerine getirme araçları olarak tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutmaktadır.

2.2. Konuşmanın Âdâbı

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfîler, irşad etmek amacıyla konuşmayı belirli âdâb kurallarına riayet ederek gerçekleştirmişlerdir. Konuşmayı irşadın bir aracı olarak gören sûfîler, emir ve izin almadan irşada başlamamış; muhataplarının durumunu ve anlayış seviyesini göz önünde bulundurmuşlardır. Ayrıca samimiyet, konuşmanın temel esaslarından biri olarak kabul edilmiş; soru-cevap yöntemiyle muhatapların düşünmeye teşvik edilmesi sağlanmıştır. Konuşmanın âdâbı hususunda Cüneyd-i Bağdâdî'nin *Tashihu'l-Îrade*, Ahmed b. Hadraveyh'in *er-Ri'âye bi-hukûkullâh* ve Hakîm et-Tirmizî'nin *Adâbü'l-mürîdîn* isimli eserler telif ettikleri bilinmektedir.⁵⁷⁰ Bu çerçevede sûfîler, konuşmanın yerinde ve dengeli bir şekilde yapılmasını önemseyerek irşad faaliyetini hem bireysel hem de toplumsal bir sorumluluk olarak değerlendirmişlerdir.

2.2.1. Emir Üzerine Konuşmak

Sûfîlerin irşad amacıyla konuşmalarında dikkat ettikleri ilk esas, kendilerine gelen emir üzerine konuşmalarıdır. Emir almadan irşad faaliyetinde bulunmayı doğru görmeyen sûfîler, bu tutumlarıyla irşadın bir sorumluluk ve yetkinlik

⁵⁶⁹ Ebu'l-Hasan Harakânî, *Seyr ü Sülûk Risâlesi*, çev. Mustafa Çiçekler (İstanbul: Sufi Kitap, 2006), 15.

⁵⁷⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 400.

gerektiren bir eylem olduğunu vurgulamışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, şeyhi Serî es-Sakatî hayattayken irşad etmeyip kimseyle konuşmadığı, ancak Hz. Peygamber'i rüyasında görüp ondan irşad emri aldıktan ve şeyhinin müsaadesini aldıktan sonra konuşmaya başladığı nakledilmektedir.⁵⁷¹ Benzer şekilde Sehl et-Tüsterî'nin de Zünnûn el-Mısırî'ye olan hürmetinden dolayı kendisine yöneltilen bir soruya ancak belli bir süre sonra cevap verdiği ifade edilmektedir.⁵⁷² Bu rivayetler, sûfilerin şeyhleri hayattayken ve icazet almadan irşad etmeyi doğru görmediklerini ortaya koymaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin, otuz ermişten icazet almadan irşad faaliyetlerine başlamadığı da kaynaklarda yer almaktadır.⁵⁷³ Aynı şekilde Ebû Osmân el-Mağribî'nin yirmi yıllık inzivâ sürecinin ardından kendisine gelen emir üzerine insanlara irşad etmeye başlaması,⁵⁷⁴ sûfilerin irşada başlama konusunda gösterdikleri hassasiyeti göstermektedir. Bu örnekler, emir ve icazet olmadan konuşmanın, sûfiler nazarında irşadın adabına aykırı bir davranış olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Sûfî müellifler, hicrî 3. asırda yaşamış sûfilerin ancak kendilerine gelen emir doğrultusunda irşad etmek için konuşmalarını eserlerinde daha sistematik bir şekilde ele almışlardır. Kuşeyrî, konuşma yetkisinin iki temel dayanağı olduğunu ifade etmektedir: Bunlardan biri, ilmî birikimiyle şeyhinden icazet almış bir âlim olmak; diğeri ise bizzat Cenâb-ı Allah'tan gelen ilhamla konuşan bir sûfî olmaktır.⁵⁷⁵ Bu iki grup arasında konuşmanın kaynağı ve yöntemi farklılık gösterse de her iki grubun irşad faaliyetleri, kendilerine verilen izin çerçevesinde şekillenmektedir. Hücûrî ise konuşmanın yalnızca izinli bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğini belirtmekte; emirsiz irşad etmenin doğru olmadığını

⁵⁷¹ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/193-194.

⁵⁷² Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 205.

⁵⁷³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 227.

⁵⁷⁴ Hücûrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 250.

⁵⁷⁵ Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 393-394.

vurgulamaktadır.⁵⁷⁶ Müellife göre emirsiz konuşmayan kişi, konuşmadığı durumda dahi gaflet içinde olmamalıdır.⁵⁷⁷ Bu yaklaşım da sûfî müelliflerin konuşmanın âdâbına dair geliştirdikleri prensipleri göstermekle birlikte killet-i kelâmın irşad sürecindeki yerini ortaya koymaktadır.

Yukarıda nakledilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hz. Peygamber'i rüyasında görüp ondan irşad etme emri aldıktan sonra irşad etmeye başlaması⁵⁷⁸ rivayetinde görüldüğü gibi sûfîler nezdinde ilâhî feyiz, mürşitlere Hz. Peygamber ile intikal etmektedir.⁵⁷⁹ İrşadın âdâbına uymanın farz olduğunu ifade eden Hücvîrî'ye göre de irşattaki âdâbın başında sünnete ittiba etmek gelmektedir.⁵⁸⁰ Ona göre irşad eden kimseler, konuşmalarında sünnete ittiba etmeye dikkat etmelidir.⁵⁸¹ Bu durum, tasavvufun irşad anlayışında sünnetin merkezî bir yer tuttuğunu ve mürşitlerin Hz. Peygamber'in davetine uygun bir yol izleme gayretinde olduklarını göstermektedir. Kelâbâzî ise mürşitlerin Hz. Peygamber'in davet ettiklerine davet etmekle yükümlü olduklarını ifade etmektedir.⁵⁸² Zira sûfî müellifler irşad faaliyetini yalnızca bireysel bir sorumluluk olarak değil, aynı zamanda nübüvvetin bir yansıması ve sünnetin ihyası olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla sûfîlerin davetlerini Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği hakikatlerin bir devamı niteliğinde değerlendirdikleri görülmektedir.

2.2.2. Muhatabın Durumuna Göre Konuşmak

Kendilerine gelen emir üzerine konuşmaya başlayan sûfîler, konuşmadan önce muhataplarının durumunu göz önünde bulundurmuşlardır. Onlara göre

⁵⁷⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 116.

⁵⁷⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 418.

⁵⁷⁸ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb Kalplerin Azığı*, 2/193-194.

⁵⁷⁹ Öngören, “Şeyh”, 39/52.

⁵⁸⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 398.

⁵⁸¹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 125.

⁵⁸² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 121.

konuşmanın şartlarından biri, muhatabın zihinsel ve manevî olarak konuşmaya hazır olmasıdır. Örneğin kendisiyle sohbet etmek isteyen Hallâc-ı Mansûr'a Cüneyd-i Bağdâdî, mecnunlarla sohbet etmeyeceğini söyleyerek⁵⁸³ onun sekr halinde olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşım, sûfilerin konuşmalarının muhataba uygunluk taşıması gerektiği anlayışını ortaya koymaktadır. İbn Atâ, “Onlara öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle”⁵⁸⁴ ayetini, “Onlarla anlayışları ölçüsünde konuş” şeklinde tefsir ederek⁵⁸⁵ konuşmanın muhatabın idrak seviyesine göre şekillendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hakîm et-Tirmizî de bu âyet-i kerîmeyi yorumlarken Cenâb-ı Allah'ın insanlara akılları nispetinde irşad edilmesini emrettiğini belirtmiştir.⁵⁸⁶ Bu anlayış, konuşmanın tesirli olabilmesi için muhatabın durumu, idraki ve ihtiyaçlarının dikkate alınmasının önemini ortaya koymaktadır.

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfilerin konuyla ilgili yaklaşımlarından farklı olarak sûfî müellifler, irşad etmek amacıyla sohbet ederken muhatabın seviyesine göre hangi davranış biçimlerini tavsiye ettiklerini kaleme almışlardır. Örneğin Kuşeyrî, sohbeti muhatapların konumuna göre üç kategoriye ayırır:

- Mâfevk Olanlarla Sohbet: Bu tür sohbet, aslında bir hizmettir. Mürid, mürşidiyle sohbet ederken ona hizmet etmeyi amaçlar.
- Mâdûn Olanlarla Sohbet: Bu sohbet, şefkat ve itaate dayanır. Mürşid, müridine şefkatle muamele ederken; mürid, mürşidine itaatle karşılık verir.

⁵⁸³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 252.

⁵⁸⁴ Nisâ 4/63.

⁵⁸⁵ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 229.

⁵⁸⁶ Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 64.

- Emsâl Olanlarla Sohbet: Denkler arasındaki arkadaşlık, îsâr (başkasını kendine tercih etme) ilkesine dayanır. Bu, kişinin kendi ihtiyaçlarından önce arkadaşının ihtiyaçlarını gözetmesini ifade eder.⁵⁸⁷

Sohbetteki îsâr vurgusu ile bağlantılı olarak Hücivîrî ise îsârın sohbet esnasında arkadaşın hukukunu gözetmek olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁸⁸ Görüldüğü üzere sûfî müellifler, irşad etmek amacıyla konuşurken yalnızca hakikati dile getirmemişler; aynı zamanda muhataplarının ihtiyaçlarını ve durumlarını gözetmeyi esas almışlardır.

2.2.3. Konuşmaya Soruyla Başlamak

Sûfîler, irşad süreçlerinde muhataplarının dikkatini çekmek ve onları düşünmeye sevk etmek amacıyla konuşmalarına sorularla başlamışlardır. Cüneyd-i Bağdâdî, şeyhi Serî es-Sakatî'nin bir hususu anlatmadan önce kendisine soru sorduğunu aktarmaktadır.⁵⁸⁹ Bu yöntem, muhatapı pasif bir dinleyici olmaktan çıkararak aktif bir öğrenci hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Erken dönem kaynaklarında İbn Yezdânyâr⁵⁹⁰ gibi sûfîlerin de bu soru-cevap tekniğini irşad usullerinde etkin bir yöntem olarak kullandıkları görülmektedir. Bu yöntem, hem konunun muhatap tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamakta hem de irşad sürecini dinamik ve etkileşimli bir hâle getirmektedir.

Sûfîlerin muhataplarının dikkatini çekmek amacıyla konuşmalarına soruyla başlamalarında olduğu gibi sûfî müellifler de eserlerini telif etmeye başlamadan önce muhataplarına sorular sorarak yazım süreçlerine başlamışlardır. Örneğin Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*'un mukaddimesinde bu yöntemi benimsediğini ve eserini yazmadan önce sûfîlerle sohbet ederek onlara sorular sorduktan sonra telif ettiğini

⁵⁸⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 382.

⁵⁸⁸ Hücivîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 254.

⁵⁸⁹ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 205.

⁵⁹⁰ Serrâc, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, 481.

anlatmaktadır.⁵⁹¹ Killet-i kelâmı benimsemiş sûfilerin bunun bir yansıması olarak konuşmalarını ölçülü bir şekilde, ancak gerekli ve doğru olduğunda gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Hücvîrî de sûfilerin genellikle sorulmadıkça konuşmadıklarını aktarmaktadır.⁵⁹² Dolayısıyla sûfî müelliflerin eser telifi için sûfilerle konuşurken soru-cevap tekniğini kullanmaları bu noktada anlam kazanmaktadır.

2.2.4. Konuşmada Samimi Olmak

Hicrî 3. asırda yaşamış sûfilerin konuşma âdâbına dair dikkat ettikleri esaslardan biri de samimi bir dil kullanmalarıdır. Ahlâk anlayışını üç derecede ele alan Hakîm et-Tirmizî, ikinci derecesini insanlarla iyi geçinmek şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁹³ Sûfilere göre insanlarla iyi geçinmek, onlarla sağlıklı bir iletişim kurup irşad sürecinde samimi bir biçimde konuşmaktır. Bu anlayışa paralel olarak Yahyâ b. Muâz, sohbetin esasının yabancılık değil; samimiyet ve yakınlık olduğunu vurgulamıştır.⁵⁹⁴ Bu tutum, mürşidin ve müridin arasındaki ilişkiyi güçlendirerek irşadın daha etkili bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Samimi ve yakın bir üslupla yapılan konuşmalar, muhatabın kalbine tesir etmekte ve irşad sürecini kolaylaştırmaktadır.

Tasavvuf literatüründe konuşmanın âdâbı, yalnızca sözlerin içeriğiyle değil; muhataba gösterilen samimiyet ve güzel muameleyle de ilişkilendirilmiştir. Kendilerinden önceki asırlarda yaşamış sûfilerin konuşmalarında samimi olmalarını eserlerinde yorumlayan sûfî müelliflerden Hücvîrî, insanlara güzel muamelede bulunmanın konuşmanın âdâbından olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁵ Ona göre Müslümanlara birbirleriyle yumuşaklık ve merhamete dayanan bir ilişki

⁵⁹¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 56.

⁵⁹² Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 418.

⁵⁹³ Tirmizî, *Edep Yâ Hü*, 54.

⁵⁹⁴ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 399.

⁵⁹⁵ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 398.

biçimi kurmaları emredilmiştir.⁵⁹⁶ Ayrıca müellif, özellikle sohbeti tercih ederek bir mürşidin yanına gelen misafire yakınlık gösterilmesini nasihat etmekte ve misafirle kurulan bu samimi ve sıcak ilişkinin irşad sürecindeki etkisine dikkat çekmektedir.⁵⁹⁷ Bu anlayışı destekler nitelikte Kuşeyrî de muhatapla ilişkide şefkatle muamelede bulunulmasını tavsiye etmektedir.⁵⁹⁸

2.2.5. Doğru Sözlü Olmak

Sûfî müelliflerce konuşmanın âdâbından biri “Sıdk Bağlamında Konuşmamak” bahsinde ele alındığı üzere doğru sözlü olmaktır. Doğru sözlülüğün konuşmanın âdâbından biri olduğunu kaleme alan Hücvîrî’ye göre edep, konuşulduğunda ağır ve kaba da olsa sözün doğru olmasıdır. Ayrıca müellife göre doğru sözlü kişinin susması hak üzere olmaktadır.⁵⁹⁹ Yine Hücvîrî, sûfinin ancak bâtil karşısında susmamak şartıyla susabileceğini; konuşmasının şartının ise hakikatten başka söz söylememesi olduğunu aktarmaktadır.⁶⁰⁰ Dolayısıyla sûfî müellifler nezdinde mürşidin yalan söylemesinin mümkün olmayacağı düşüncesinin hâkim olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁵⁹⁶ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 399.

⁵⁹⁷ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 404.

⁵⁹⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 382.

⁵⁹⁹ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 403.

⁶⁰⁰ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, 418.

Tablo 34: Hicrî 3. Asırda Konuşmanın Âdâbından Bahseden Sûfîler

Sûfînin İsmi	Vefatı	Şehir	Bölge
Ahmed b. Hadraveyh	240	Belh	Horasan
Serî es-Sakatî	251	Bağdat	Irak
Yahyâ b. Muâz	258	Nîşâbur	Horasan
Sehl et-Tüsterî	283	Basra	Irak
Cüneyd-i Bağdâdî	297	Bağdat	Irak
Ebü'l-Abbâs İbn Atâ	309	Bağdat	Irak
Hallâc-ı Mansûr	309	Bağdat	Irak
Hakîm et-Tirmizî	320	Tirmiz	Horasan
İbn Yezdânyâr	334	Urmiye	İran
Ebü Osmân el-Mağribî	373	Kayrevan	Mağrib

SONUÇ

Kıllat-i kelâm (az konuşmak), hicrî 2. ve 3. asırda yaşamış zâhid ve sûfilerin nefisle mücâhede yöntemlerinden biridir. Bu amaçla şehir, ilim tahsili, zenginlik ve iktidarı terk etmişlerdir. Zühd anlayışlarının bir yansıması olan bu terk edişler, aslında konuşmanın terbiye edilmesini ve gereksiz konuşmaların terk edilmesini hedeflemektedir. Zira seyr u sülûklarının ilk merhalesi olan seyr illallah derecesinde ve fenâ halinde nefislerini tezkiye etmek için konuşmayı terk etmek istemişlerdir. Bu suskunluk hâli kaynaklarda daha çok samt ya da sükût olarak ifade edilmiştir. Zâhid ve sûfilere göre yalan, gıybet ve riyakârlık gibi dilin âfetlerinden korunmak, bu suskunluk disipliniyle mümkün hâle gelmektedir. Ayrıca bu yaklaşım, onlar nezdinde sâdık anlayışının bir gerekliliği olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte kıllat-i kelâmın erken dönem zühd anlayışında bir nefis tezkiyesi yöntemi iken aynı zamanda mârifete ulaşmayı sağlayan bir disiplin olarak da ele alınması dikkat çekmektedir.

Dış konuşmanın terk edilmesi, beraberinde iç seslerin bir sorun olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Vehim, zan, vesvese, hâtır ve vâridler gibi iç sesler, sûfilerin dikkatini düşünce terbiyesine yönlendirmiştir. Bu sebeple zâhid ve sûfiler, seyr fillah derecesinde ve el-fenâ fi'l-mezkûr hâlinde iç seslerin yerine zikri ikâme etmişlerdir. Zira onlar nezdinde zikir, yalnızca bir hafıza terbiyesi yöntemi değil; aynı zamanda doğru konuşma disiplininin bir uygulama aracı olarak kabul edilmiştir. Böylece zâhid ve sûfiler, dillerini nasıl doğru kullanacaklarını da tecrübe etmişlerdir. Bu durum, kıllat-i kelâmın yalnızca susmaktan ibaret olmadığını; aynı zamanda ilk aşamada nasıl konuşulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kıllat-i kelâmın iç seslerle mücadelede nasıl bir yöntem olarak kullanıldığı da görülmektedir.

Literatürde genellikle sadece samt ve sükût etmek bağlamında incelenen kıllat-i kelâmın hicrî 2. asırdan 5. asra kadar olan süreçte yerinde susmayı ve yerinde konuşmayı ifade eden bir disiplin olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Kişinin ne zaman ve hangi şartlarda konuşmaya başlaması gerektiği çerçevesinde zâhid ve

sûfiler, önce irşad etmeyi, şöhret arayışını, yapmacık konuşmayı ve eser telif etmeyi terk etmişlerdir. Ancak kendilerine gelen bir emir yahut verilen bir icazet üzerine seyr u sülûkun son merhalesi olan *seyr anillah* derecesinde ve *bekâ* halinde terk ettikleri şehre dönerek irşad etmek için konuşmaya başlamışlardır.

İrşad etme makamına yükselen zâhid ve sûfiler için bu defa konuşmanın mahiyeti ve nasıl konuşulması gerektiği meselesi gündeme gelmiştir. Bu aşamada, konuşmanın bir emir üzerine, muhatabın durumuna göre ve çoğu zaman soruyla başlayarak yapılması; samimiyet ve doğruluk gibi hususların gözetilmesi, konuşma âdâbı çerçevesinde belirleyici ilkeler olarak kabul edilmiştir. Böylece tasavvufun teşekkül döneminde killet-i kelâm, yalnızca bir suskunluk hali olarak değil; irşad etmek için konuşmaya uzanan bir dönüşüm süreci bağlamında değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akgün, İbrahim. “Kur’an Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları”. *Iğdır Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 1 (Nisan 2013), 55-80.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı., 2011.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat*. İstanbul: Klasik, 2. Baskı., 2021.
- Başer, Hacı Bayram. “Teşekkül Döneminde Tasavvuf”. *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. ed. İbrahim Halil Üçer. 2/511-571. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Kitâbü’z-Zühed*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Hacegân, 2000.
- Ceyhan, Semih. “Vârid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrııcı, Mustafa. “Vesvese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa. “Zan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/120-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Durusoy, Ali. “Vehim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/615-616. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Göztepe, Yüksel. *Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Harakânî, Ebu’l-Hasan. *Seyr ü Sülûk Risâlesi*. çev. Mustafa Çiçekler. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Doğruluk Kitabı*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Kalplerin Makamları*. ed. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Herevî, Hâce Abdullah. *Menâzilü’s-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Baskı., 2019.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 6. Baskı., 2018.
- İbn Ebi’d-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd. *Kitâbü’s-Samt ve âdâbü’l-lisân*. ed. Necm Abdurrahman Halef. Beyrut: Dâru’l-garbil’l-İslâmî, 1986.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü’l-evliyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 12 Cilt. İstanbul: Ocak

Yayıncılık, 2. Baskı., 2023.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim.

Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı., 2021.

Kuşeyrî, Abdülkerim.

Kuşeyrî Risâlesi. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Baskı., 2019.

Mekkî, Ebû Tâlib.

Kûtü'l-Kulûb Kalplerin Azığı. çev. Muharrem Tan. 4 Cilt Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı., 2018.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed.

Nefsin Terbiyesi. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 5. Baskı., 2023.

Öngören, Reşat.

“Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 39/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özkan, Ahmet.

“Susmanın ve Konuşmanın Ölçüsü: Samt”. *EKEV Akademi Dergisi* 86 (Mayıs 2021), 57-68.

Salihoğlu, Sultan Adanır.

Sufilerde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık. İstanbul: Hayy Kitap, 2019.

Serrâc, Ebû Nasr.

el-Lüma' İslâm Tasavvufu. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân.

Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân.

Tabakâtü's-Sûfiyye İlk Zâhid ve Sûfiler. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Erkam Yayınları, 2023.

Tirmizî, Hakim.

Edep Yâ Hû. çev. Mehmet Zeki Tiryaki. İstanbul: Hayy Kitap, 4. Baskı., 2023.

Tirmizî, Hakim.

Hatmu'l-Evliyâ Velîliğın Sonu. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Tirmizî, Hakim.

Kalbin Anlamı. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 4. Baskı., 2017.

Tirmizî, Hakîm.

Metafizik Mutluluk. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2. Baskı., 2023.

Topaloğlu, Bekir.

“İrşad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22/454-455. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman.

“Havâtır (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 16/526. İstanbul: TDV Yayınları,

1997.

Uludağ, Süleyman.

“Uzlet (Tasavvuf)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Uz, Emin.

“Arap Dili ve Belâgatında Samt Kavramının Anlam Derinliği”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/2 (Aralık 2023), 461-478.

Yerlikaya, Servet.

Erken Dönem Tasavvufunda Bir Mücâhede Yöntemi Olarak Sükût. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Yılmaz, H. Kâmil.

Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 29. Baskı., 2019.