

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**ŞEYH – MÜRİD İLİŞKİLERİNDEKİ
PSİKOLOJİK SÜREÇLERİN ANALİZİ**

113655

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**T.C. YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Danışman
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ

Hazırlayan
Osman AYYILDIZ

BURSA – 2002

Önsöz

İnsanoğlunun normal bilinç düzeyiyle algılamaktan aciz kaldığı dinsel tecrübeler, bu tecrübelerin anlaşılması ve anlamlandırılması çabası, bilhassa son yüzyıldaki modern psikolojinin vazgeçemediği ilgi alanlarından birisi olmuştur. Pozitif bilimlere ait ölçüleri kullanma konusunda ne kadar istekli olsa da, din psikolojisinin deneysel ölçülerde açıklayamadığı “aşkın” dinî tecrübeler de bu konuda hatırı sayılır bir yer kaplamaktadır. Özellikle son yirmi yılda ağırlıklı bir anlamlandırma çabasına girişilen aşkın deneyimlerin en önemlisi ise, hiç kuşkusuz transpersonel boyut olarak adlandırılan seviyede yer alan duygulanımlar olmuştur.

Bu boyutta yer alan bir dinî tecrübe konusu olan mürşid – mürid ilişkilerini incelemeye gayret ettiğimiz bu çalışmada İslam tasavvufunda “en mahrem” ilişkilerden biri olarak şeyh – mürid ilişkilerinin psikolojik boyutunu irdelemeye çalıştık. Jung psikanalizinde yer alan “yaşlı bilge adam” arketipinin, şeyh kavramı ile benzerliklerini incelemek için karşılıklı bir mukayese yapmaktan ziyade her iki kavramı açmılarak son değerlendirmeyi okuyanın yorumuna bırakmayı tercih ettik.

Son yıllarda Batı dünyasında ivme kazanan Transpersonel Psikoloji ve Transpersonel Psikoterapi ekollerinin odaklandığı “Benlik – Aşkın Benlik” (Self – Transpersonal Self) arasındaki ilişkilerde de tasavvuftaki şeyh – mürid ilişkilerine benzer bir boyut olduğunu düşünerek bu konuya da çalışmamızda yer verdik.

Tasavvufî boyuttaki araştırmalarımızı, yukarıda da “en mahrem” diye nitelendirdiğimiz duygulanımlarını, yani şeyhleriyle yaşadıkları duygusal tekâmülü eserlerinde en güzel biçimde açıkladıklarını düşündüğümüz Muhyiddin Şekûr ve Şeyh Abdülkâdir es-Sûfî el-Murabıt üzerinde yoğunlaştırdık.

Çalışmamız sürecinde özellikle İnternet üzerinden edindiğimiz bilgiler, sık sık şaşkınlıklar yaşamamıza ve gerek çalışmanın sınırları, gerekse hedefleri konusunda kararsızlıklar yaşamamıza neden oldu. Özellikle Amerikan üniversitelerinin bu konulardaki yoğun ilgisi ve yayınlarının çokluğu oldukça şaşırtıcı idi.

Daha şaşırtıcı olanlar ise Batı dünyasındaki tasavvufî akımlar oldu. Genellikle Zapatista hareketi vesilesiyle adını duyduğumuz Meksika'nın Chiapas bölgesinde Şeyh Abdulkadir es-Sufi el-Murabıt'a bağlı olan Chiapaslı Emir Nafia'nın San Cristobal şehrinde düzenlediği bir ihtida töreni ile 9'u erkek ve 5'i kadın olmak üzere tam 14 Chiapaslı'nın Kelime-i Şehadet getirerek Müslüman olduğunu öğrenince bayağı şaşırдық. Yine bir başka örnek olarak Türkiye'den aşınamız olan merhum Şeyh Muzaffer Ozak'ın halifesi olan Şeyh Nur el-Cerrâhî'nin (Lex Hixon) web sayfalarına (<http://www.ashkijerrahi.com/>) rastlayıp ta Mexico City'de bir Cerrâhî tekkesinden görüntülerle karşılaşmamız da şaşırtıcı oldu.

Yukarıda saydığımız örnekleri de göz önünde bulunduracak olursak, özellikle yaşadığımız yüzyılda yeni bir çağ başlangıcı olması muhtemel olan 11 Eylül 2001 sonrasında Batının İslâmî hareketlere olan ilgisinin ve bu ilginin bir sonucu olarak da araştırmalarının artacağını tahmin ediyoruz. Umarız yaptığımız bu mütevazı çalışma, ülkemiz akademik çevrelerinin, Batı dünyasının bu konudaki artması muhtemel araştırmalarını takip edebilmesi için bir vesile olur.

Bir tıp doktoru olarak din psikolojisi alanında yüksek lisans çalışması yapmak şahsım adına oldukça keyifli ve bir o kadar da bilgilendirici oldu. Yaşadığım bu süreçte yardım, ilgi ve gayretlerini esirgemeyen o kadar çok kişi var ki burada adlarını tek tek zikretmem mümkün değil... Teşekkürlerin en büyüğü ise yüksek lisansa başlamamdan tez çalışmamı hazırlamama kadar geçen süre boyunca gerek bilgileriyle beni aydınlatması, gerekse tez çalışmamdaki aksaklıklara gösterdiği

hoşgörsü nedeniyle tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ'ye... Onun üzerimdeki emekleri olmasa, kendimde bu tezi tamamlama azmini bulamayabilirdim.

Osman AYYILDIZ

152 Evler / BURSA - 2002



Giriş	1
-------------	---

I. BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR

I.a. Tasavvufî Düşüncenin Dinî ve Fikrî Temelleri	4
I.b. Tasavvufun Konusu	8
I.c. Tarihî Gelişimi	14
I.d. Tasavvufta Örgütlenme Dönemi	17
I.e. Tasavvufta Kurumlaşma Dönemi	18
I.f. Mürşid (Şeyh) Kavramı	20
I.g. Mürid Kavramı	23

II. BÖLÜM

MÜRİDİN PSİKOLOJİSİ

II.a. Tasavvufî Yola Girişin Psikolojisi	28
II.a.1 Arzunun Uyanışı	30
II.a.2 Müridin Beklentileri	31
II.a.3 Yönelim Safhasında Müridin Psikolojisi	36
II.a.4 Karşılaşma ve Bağlanma	40

II.b Müridin Şeyhini Algılayış Biçimi	51
II.c Müridin Tarikat Yaşantısı ve Diğer Müridleri Algılayış Biçimi.	57
II.c.1 Toplumsal Uyum Açısından Mürid – Cemaat İlişkileri	58
II.c.2 Çatışma ve Yarışma	60
II.c.3 Yardımlaşma ve Dayanışma	62
II.c.4 Tecrübelerin Aktarımı	65
II.d Müride Allah Tasavvuru ve Dinî Tecrübe.....	67

III. BÖLÜM ŞEYHİN PSİKOLOJİSİ

III.a Mürid Seçimi	72
III.b Şeyhin Müridi Algılayış Biçimi	75
III.c Şeyhin Müridler Karşısındaki Konumu ve Etkinliği	80
III.d Şeyhin Müridleri Eğitim Olgusuna Yaklaşımı	81
III.e Şeyhte Allah Tasavvuru ve Dinî Tecrübe	88

IV. BÖLÜM

RUHÎ GELİŞİM SÜREÇLERİ

IV.a Şeyhin Müridlere Rehberlik Fonksiyonu	93
IV.a.1 Örnek Teşkil Etme Yönüyle Şeyh	93
IV.a.2 Müridi Yönlendirme	94
IV.a.3 İrşad ve Eğitim Tarzı	96
IV.b Grup İçindeki Sohbetler ve Özel Görevler	97
IV.b.1 Sohbet ve Dinî Törenler	98
IV.b.2 Telkinle Yönlendirme ve Bilinçlendirme (Zikir)	101
IV.b.3 Ruhsal İletişim (Rabıta)	105
IV.c Psikanalize Hazırlama	110
IV.d Arınma Süreçleri	114
IV.d.1 Arınma Vasıta ve Yolları	115
IV.d.2 Arınmada Aşamalar (Nefs Aşamaları)	118
IV.d.3 Dinî Tecrübe Aşamaları	126
IV.e Şeyhle İletişimin Özel Bir Biçimi: Müridin Gördüğü Rüyalar....	128
- Nefs Aşamalarında Rüya Sembolleri	130

V.BÖLÜM

TASAVVUFÎ KAVRAMLARLA PSİKANALİZ KAVRAMLARI ARASINDA KARŞILAŞTIRMALAR

V.a Tasavvufî Kavram ve Süreçlerin Psikolojik ve Psikanalitik Karşılıkları	137
V.b Şeyh Kavramı ve Yaşlı Bilge Adam Arketipi	141
V.c Tasavvufun Müride, Psikanalizin Hastaya Bakışındaki Benzerlik ve Farklar	150
V.c.1 Transpersonel Terapistin Özellikleri	157
V.c.2. Psikodramanın Manevi Gelişim Yaklaşımı	158
SONUÇ	161
KAYNAKÇA	167
İNTERNET KAYNAKLARI	177
EK: Kurumsallaşmış Dinin Mistik Özü	179

KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
agy	: Adı geçen yazı
Bkz. , bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ç.	: çoğulu
Çev.	: Çeviren
Diğ.	: Diğerleri
Hz.	: Hazreti
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sav	: Sallallahu aleyhi ve sellem
vd.	: ve devamı
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve sâire

Giriş

Tasavvuf İslâm mistisizminin adıdır¹. Bugün mistisizm deyince daha ziyade insanın aklî melekeleriyle ulaşamadığı bir yüceliğe veya “mutlak” a sezgi yoluyla doğrudan doğruya ulaşması, onunla doğrudan (yani araya mantikî düşünce veya başka herhangi bir vâsita girmeden) temas kurması anlaşılmaktadır.²

İnsanlar devamlı olarak sonuçta kendilerine mutluluk verecek olan zevkler peşinde koşarlar. Bu, bilgiden mahrum bir mutluluk ile akıldan yoksun bir bilgidir. Bu yüzden gerçek mutluluğa ve huzura kavuşamazlar. Doğru düşünen akıldan mahrum hiçbir bilgi olamaz. İyi işlerin (amellerin) gayesi iyi ahlâklı olmak, ve bütün bilgilerin gayesi de Allah’ı bilmektir.

Tasavvufî anlayışa göre bu âlemde gerçek maksat, biricik gaye Allah Teâlâ’dır. Büyük gayeye götüren yollar, yaratıkların nefesleri sayısındadır. Bu yolların en sağlam, en zor, en yüce ve en doğru olanı riyâzet ve mücâhede yoludur. Kalb temizliği ve bâtın tasfiyesi yolunu tercih etmek isteyen kimsenin bir mürşide intisap edip seyr-ü sülûk yapması gerekir. Bundan maksat nefsi emmârenin tezkiyesi ve temizlenmesidir. Ancak o zaman kulun nefsânî arzularından kaynaklanan bâtil ilah ve işlerden kurtularak sâdece Allah’a yönelmesi, dinî ve dünyevî başka maksat ve düşüncelerden sıyrılması mümkün ve müyesser olur.

İnsanın iç dünyasıyla, ruhî ve mânevî yönden kendini geliştirmesiyle ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. Peygamber’in hayatında ve sahih hadislerinde mevcut olan bilgiler ve yönlendirmeler, ilk dönemlerden itibaren müslümanların dini daha iyi anlama ve yaşama talep ve gayretlerine itikad ve fıkıh cephesinden ayrı olarak *tasavvuf* adı altında özetlenebilecek üçüncü bir cephe ve zenginlik kazandırmıştır.

¹ GÜNGÖR, EROL, İslam Tasavvufunun Meseleleri, s. 15.

² GÜNGÖR, EROL, age, s. 15-16.

Hicri ilk iki yüzyılda kişinin kendi iç dünyasındaki derinlik ve zenginliği, coşkulu dindarlığını ifade için genelde zühd, rikâk-rekâik, takvâ, ibadet gibi kelimeler kullanılıyor, böyle kimselere de zâhid ve âbid deniliyordu. Hicrî III. yüzyıldan sonra daha kapsamlı olarak tasavvuf, sûfi, sûfiyye gibi terimler kullanılmaya başlandı ve bir dönemden sonra tasavvuf ayrı bir ilim ve davranış biçimi olarak ortaya çıktı.

Tasavvuf, kalp temizliğini, güzel ahlâkı ve ruh olgunluğunu konu alır. Amaç müminleri terbiye etmek ve mânen yükseltmektir. Bu amaca ulaşmak için dünyadan çok âhirete önem vermek, maddî değerlerden fazla mânevî değerlere bağlanmak, daha nitelikli ve daha çok ibadet etmek ve nefsi disiplin altına almak gerekir.

Çok eskiden beri, bu yolda ilerleyerek hakikati bulmak için bir şeyhe ihtiyaç olup olmadığı tartışılmıştır. Bu çalışmada tasavvufî hayatın iki temel şahsiyeti olan şeyh – mürid arasındaki ilişkilerin temel kavramlarını inceledikten sonra bu birlikteliğin psikolojik süreçlerini ve modern batı psikolojisinde benzerlikler arzettiğini düşündüğümüz kişisel gelişim süreçlerini irdelemeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR

I.a Tasavvufî Düşüncenin Dinî ve Fikrî Temelleri

İslâm, müminlerin dünya hayatına ve maddî zevklere dalmamalarını, âhirete ve mânevî değerlere öncelik vermelerini ister. Allah-ü Tealâ şöyle buyurur: “Azgınlaşan ve dünya hayatını tercih edenin gideceği yer cehennemdir”³. “Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama âhret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır”⁴.

Tasavvufta dünya hayatına âhret hayatı kadar veya daha fazla önem vermemek esastır. Bu nokta Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadîs-i şeriflerde de kuvvetle vurgulanmıştır. Allah Teâlâ buyurur: “Dünya hayatı aldatıcı bir metâdan başka bir şey değildir”⁵. “Doğrusu dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir”⁶. “Allah’ın vaadi haktır, sakın dünya hayatı sizi kandırmasın ve şeytan Allah’ın affına güvendirerek sizi aldatmasın”⁷. “Dünya menfaati önemsizdir, takvâ sahipleri için âhret daha hayırlıdır”⁸. “Şu dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlencedir, âhret ise gerçek bir hayattır”⁹. “Dünya hayatı sadece bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda bir öğünme vesilesi ve daha çok servet ve evlâda sahip olma yarışıdır”¹⁰. “Mal ve evlât dünya hayatının süsüdür. Kalıcı olan iyi işler ise hem sevap olması bakımından hem de ümit bağlanması bakımından Rabbinin nezdinde çok hayırlıdır”¹¹.

Kur’ân-ı Kerîm birkaç yerde dünya hayatını temsille anlatmıştır: “Onlara şunu misal ver: Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir yağmura benzer. Bu sayede yeryüzünde biten bitkiler birbirlerine karışmış, sonra

³ en-Nâziât 79/38.

⁴ el-A’lâ 87/16.

⁵ Âl-i İmrân 3/185.

⁶ Muhammed 47/36.

⁷ Lokmân 31/33.

⁸ en-Nisâ 4/77.

⁹ Ankebût 29/64.

¹⁰ el-Hadîd 57/20.

¹¹ el-Kehf 18/46.

kurumuş, rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah'ın gücü her şeyin üstündedir”¹².

Kur'ân-ı Kerîm'e göre insan dünyadan çok âhireti istemelidir: “Kim âhiret yararını isterse ona bunu fazlasıyla veririz, kim dünya yararını isterse ona da dünyadan bir şeyler veririz, ama âhirette bir nasibi olmaz”¹³. Kısaca servetler, kazançlar, zenginlikler ve her çeşit nimetler âhirette ve Allah katında bol bol mevcuttur¹⁴.

Hadis-i şeriflerde de aynı hususların sıklıkla ifade edildiği görülür: “Dünyada bir garip yada yolcu gibi yaşa, kendini kabirde yatanlardan say”¹⁵. “Dünyaya karşı soğuk olanı Allah, halkın malına göz dikmeyi insanlar sever”¹⁶.

“Kabirleri ziyaret ediniz. Zira bu, sizi dünyadan soğutur, âhirete ısındırır”¹⁷. Hz. Peygamber (sav) dünyanın gösteriş ve çekiciliğine kapılmanın muhtemel tehlikeleri konusunda ümmetini uyarmıştır¹⁸.

Resûlullah (sav) şahsen yukarıda anlatılan ilkelere uygun olarak yaşamış; dünya malına tamah etmemiş, maddî zevkler peşinde koşmamış, daima âhiret hayatına öncelik vermiş ve onu üstün tutmuştur. Şöyle buyurmuştur: “Uhud dağı kadar altınım olsa, borcumu ödemek için bundan ayıracağım miktar hariç, altınların üç günden fazla yanımda kalmasını arzu etmezdim”¹⁹.

Hz. Peygamber vefat edince altın, gümüş miras bırakmadı. Bıraktığı miras beyaz bir katır, bir silâh ve vakıf arazisinden ibaretti.²⁰ O, sade ve mütevazı bir hayat yaşamış, hiçbir zaman dünya nimetlerinin cazibesine

¹² el-Kehf 18/45; Âl-i İmrân 3/117; Yûnus 10/24; el-Hadîd 57/20.

¹³ eş-Şûrâ 42/20; el-Bakara 2/200; Âl-i İmrân 3/145; Hûd 11/15.

¹⁴ Bkz. en-Nisâ 4/94.

¹⁵ Buhârî, “Rikâk”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25; İbn Mâce, “Zühd”, 6.

¹⁶ İbn Mâce, “Zühd”, 1.

¹⁷ İbn Mâce, “Cenâiz”, 47.

¹⁸ Buhârî, “Rikâk”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25.

¹⁹ Buhârî, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 31.

²⁰ Buhârî, “Vesâyâ”, 1.

kapılmamış, ganimet malları sebebiyle müslümanların elleri az çok genişlediği halde o eski yaşama biçimini sürdürmüş, öbür müslümanlar düzeyinde bir hayata kavuşmak isteyen hanımlarına küsmüş ve onlardan dünya ile kendisi arasında bir tercih yapmalarını istemişti.²¹

Dünyayı âhiretle bir ve eşit tutmak veya ondan üstün tutmamak **zühddür**. Zühd ilkesine bağlı olarak yaşayan kişilere de *zâhid* denir. Kur'an ve hadislerde zühde büyük önem verilmiş, bunun zıddı olan dünyaya düşkün olma, tamah, ihtiras ve çıkarıcılık şiddetle yerilmiştir. Zühd tasavvufun temelidir.

Âhiretin dünyadan üstün, oradaki nimetlerin buradaki servetten daha önemli olduğuna inanan bir müslüman daha nitelikli ve daha çok ibadet eder, hak hukuk gözetir, ahlâk kurallarına bağlı kalır, haram ve helâli bilir. Böyle bir hayat yaşamayan bir kimsenin dünyadan çok âhirete önem ve değer verdiği söylenemez. İbadet zühdün tabii bir sonucudur.

Allah-ü Teâlâ namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetleri farz kılmıştır. Hz. Peygamber ise farz olan ibadetlerle yetinilmemesini, nafil ve sünnet olanların da yerine getirilmesini tavsiye etmiştir. Farz namazlardan önce ve sonra kılınan sünnetler, teheccüd, evvâbin ve tahiyetü'l-mescid gibi diğer nâfile namazlar, Receb ve Şâban gibi aylarda belli miktarda tutulan oruçlar, umre ve sadaka böyledir. İbadetlerin amacı nefsi disiplin altına alarak Allah'a yaklaşımdır. Tasavvufta farz ve nafil ibadetleri şartlarına uygun olarak huşû ve ihlâsla yerine getirmek esastır. Sûfiler özellikle farz olmayan ibadetleri belli düzen içinde yerine getirmeye özen gösterirler. İbadetsiz tasavvuf olmayacağını da özellikle belirtirler.

İslâm'da kalp temizliği önemlidir. Her şeyden önce Cebrâil Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Peygamber'in kalbine indirmiştir²². Vahiy de ilham da kalbe gelir. "Allah'ın huzuruna temiz (selim) bir kalple çıkmaktan başka hiçbir

²¹ Bkz. el-Ahzâb 33/28; Buhârî, "Tefsîr", 66; Müslim, "Talâk", 5.

²² el-Bakara 2/97; Şuarâ 26/194.

şeyin faydası yoktur”²³. “Allah sekîneti (huzuru) müminlerin kalplerine indirmiştir”²⁴. “Kalpler Allah’ı zikretmekle itminan (huzur) bulur”²⁵. Onun için Allah’ı çok zikretmek tavsiye edilmiştir²⁶. Her şeyin temeli olan iman kalbin tasdiklerinden ibarettir. Niyet bütün ibadetlerin temelidir. Halis niyet de kalpte gerçekleşir. İbadetlere kalbin temiz, niyetin iyi olması oranında sevap verilir²⁷.

Kur’an-ı Kerîm kalbin görme niteliğine dikkat çekerek, yeryüzünde dolaşp ibret almayanları, düşünecek kalbi, işitecek kulağı olmayanları uyarır: “Dikkat edin, baştaki gözler değil, göğüsteki kalpler kör olur”²⁸. Hassas, yufka ve temiz kalplerden bahseden Kur’an taş gibi katı, kirli ve kilit vurulmuş kalplerin bulunabileceğine de dikkat çeker. Kalbin kirlenmiş şekline bâzen *nefs* de denir. Buna karşı nefsin arınmış şekli de kalptir, kalp hükmündedir. “Nefsini kirleten hüsrandır, onu arındıran kurtuluşa erer”²⁹.

Bir hadîs-i şerifte şöyle buyurulmuştur: “İnsanın bedeninde bir et parçası vardır. O iyi olursa beden tümüyle iyi, kötü olursa tamamıyla kötü olur. Dikkat, o kalptir”³⁰. Bir hadiste, “Başkaları fetva verse de, sen fetvayı kalbine sor”³¹ denilerek vicdanın sesine kulak verilmesi istenmiştir. Hz. Peygamber, “İyi, gönüle yatan, günah gönülü tırmalayan şeydir”³² buyurarak şüpheli konularda kişinin kalbine başvurmasını, başkasının denetlemesinden önce kişinin kendi kendini denetlemesini tavsiye etmiştir. Kur’an’da ve hadislerde takvâya büyük önem verilmiştir. Hz. Peygamber kalbine işaret ederek, “Takvâ buradadır” demişti (Müsned, V, 379).

²³ eş-Şuarâ 26/89; es-Saffât 37/84; Kaf 50/33.

²⁴ el-Feth 48/4.

²⁵ Yûnus 10/74.

²⁶ Bkz. el-Ahzâb 33/41.

²⁷ Buhârî, “İmân”, 41; Müslim, “İmâret”, 155.

²⁸ el-Hac 22/46.

²⁹ Bkz. eş-Şems 91/9-10.

³⁰ Buhârî, “İmân”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107.

³¹ Dârimî, “Buyû”, 2; Müsned, IV, 228.

³² Müsned, IV, 194, 228.

I.b Tasavvufun Konusu

Tasavvuf bir kalp ilmidir. Sûfilere bu yüzden gönül ehli denilmiştir. Tasavvufî düşünce Allah korkusu ve Allah sevgisi temeline dayanır.

Allah Korkusu. Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde “havfullah (mehâfetullah) ve haşyetullah” denilen Allah korkusu üzerinde çok durulmuştur. Günah işleyenlerin ve başkalarına haksızlık edenlerin Allah'ın gazabından ve azabından korkmaları lâzımdır. Kur'an'da “Eğer inanıyorsanız biliniz ki en çok korkulmaya lâyık olan Allah'tır”³³, “Onlardan değil, benden korkun”³⁴ buyrulur. Kişi insanlardan değil, Allah'tan korkarak günah işlememeli, kötülük ve haksızlık etmemelidir. Gizli-açık işlenen her kötülüğü bilen Allah Teâlâ'nın işlenen kötülükleri cezasız bırakmayacağına, er veya geç bunun hesabını soracağına inanmalı, dinin emirlerine uyup yasaklarından kaçınırken Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmamalıdır. Allah Teâlâ böyle kullarını över: “Onlar Rablerinden de, kötü azaptan da korkarlar”³⁵. “Allah'tan başka hiçbir kimseden korkmazlar”³⁶.

Başta peygamberler ve velîler olmak üzere bütün müminler Allah'tan korkar. Hz. Peygamber (sav), “Allah'ı en iyi bileniniz ve ondan en çok korkanınız benim”³⁷ buyurmuştur. Bir hadiste de “Hikmetin başı Allah korkusudur” buyurulmuştur. Allah'tan korkan başkasından korkmaz. Allah korkusu diğer korkuları siler ve kişiyi cesur hale getirir. Allah'tan korkanların âhirette de korkuları olmayacak, mahzun olmayacaklardır³⁸. İşte Allah'ın velî ve ergin kulları bunlardır.

Bir müslüman Allah'ın gazabına uğramamak ve cehennem azabından kurtulmak için yaratıcısına ibadet eder. Bu amaçla ibadet etmek câizdir. Genellikle halk, özellikle zâhidler ve âbidler bu maksatla ibadet ederler.

³³ et-Tevbe 9/13; el-Ahzâb 33/37.

³⁴ Âl-i İmrân 3/175.

³⁵ er-Ra'd 13/28.

³⁶ et-Tevbe 9/18; el-Ahzâb 33/39.

³⁷ Buhârî, “Edeb”, 72; Müslim, “Fezâil”, 35.

³⁸ el-Bakara 2/38, 62, 112, 262, 274, 277

Cennete girmek ve oradaki nimetlerden yararlanmak için Allah'a ibadet ise evvelkine göre bir derece daha üstündür. Fakat sırf Allah'ın emrine uymak, rızâsını kazanmak için Allah'a ibadet etmek daha üstün bir mertebedir. Bu ibadet sevgi temeline dayanır. Sevenin sevgilisine itaat etmesi türünden bir boyun eğme ve emredileni gönül hoşluğu ile yerine getirme halidir. Peygamberlerin, sağ iken cennetle müjdelenen on sahâbenin, velîlerin ve âbidlerin ibadetleri böyledir. Râbia el-Adeviyye'nin dediği gibi onlar cehennem ve cennet olmasa da Allah'a ibadet eder, ona itaati canlarına minnet bilirler. Nitekim bu konudaki hadislerden birinde, "Suhayb, Allah'ın ne hoş bir kuludur ki ondan korkusu olmasa bile günah işlemez", diğesinde, "Ebu Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim, Allah'a âşık olduğundan O'ndan korkmasa bile günah işlemez"³⁹ buyurulmuştur.

Allah korkusu konusu üzerinde çok duran sûfîler bunu tasavvufun temel ilkelerinden biri haline getirmişlerdir. Buradaki korku aynı zamanda Allah'ı sevmekten kaynaklanan bir çekinme mahiyetindedir. Bu sebeple Allah korkusu ile Allah sevgisi, birbirini tamamlayan iki kavramdır.

Allah Sevgisi. Bu sevgi İslâm'daki mânevî hayatın temelidir. Bu temele dayanmayan ibadet ve ahlâk gibi davranışlar İslâm açısından bir anlam ifade etmez. Bir mümin severek Allah'a itaat ve ibadet ederse, onun emirlerine ve yasaklarına uyarsa bunun değeri vardır. Allah Teâlâ'yı seven onun kelâmı olan Kur'an'ı ve resûlü olan Hz. Muhammed (sav)'i, onun dava arkadaşları olan sahâbeyi de sever. Kısaca Allah'ın sevdiği herkesi ve her şeyi sever.

Kur'an'da Allah sevgisi üzerinde önemle durulur. Yüce Allah şöyle buyurur: "İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise çok daha fazladır"⁴⁰.

³⁹ **Acîûnî**, Keşfü'l-hafâ, II, 323.

⁴⁰ el-Bakara 2/165.

Şiddetli ve çok sevgi *aşk* demektir. Bu âyet başta olmak üzere birçok âyette muhabbetullah denilen Allah sevgisine ve ilâhî aşka işaret edilir.

Bir müslüman Allah'ı, Resûlü'nü ve Allah yolunda mücadele etmeyi babasından oğullarından, kardeşlerinden, eşlerinden, kabilesinden, servetinden, ticaretinden ve meskeninden daha çok sevmekle yükümlüdür. Eğer daha çok sevmezse Kur'an'ın ifadesiyle "Allah'ın hükmü tecelli edene kadar bekleyin, Allah günahkâr bir toplumu hidayete erdirmez"⁴¹ tehdidine muhatap olur. Bunun anlamı şudur: Bir müslümanın Allah'ı, Resûlü'nü ve Allah yolunda mücadele etmeyi yürekten sevmesi ve bu sevgi ve isteğini her zaman diğer şeylerden önde tutması gerekir.

Hz. Peygamber (sav) "Allah ve Resulü'nü diğer şeylerden daha fazla sevmeyen kimse imanın hazzına eremez" deyince Hz. Ömer, "Yâ Resûlullah, Kendi nefsim hariç seni herkesten ve her şeyden çok seviyorum" demiş, Hz. Peygamber (sav) de "Olmadı yâ Ömer!" demişti. Hz. Ömer, "O halde seni kendimden de çok seviyorum" deyince Resûlullah "şimdi oldu yâ Ömer!" buyurdu⁴².

İslâm'da Allah'la kulları arasındaki sevgi karşılıklıdır. Allah kullarını sever, kulları da onu severler. Kur'an şöyle der: "Ey iman edenler! İçinizden her kim dininden dönerse, Allah onların yerine öyle bir kavim getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"⁴³. İslâm inancına göre Allah Teâlâ "Vedûd" ve "Velî"dir. Yani mümin kullarını çok sever ve onları dost edinir.

Kur'an'da Allah'ın hangi kullarını sevdiği şöyle açıklanır:

"Allah âdil olanları sever"⁴⁴. "Allah temiz insanları sever"⁴⁵. "Allah takvâ sahibi kullarını sever"⁴⁶. "Allah ihsan sahibi dürüst kişileri

⁴¹ et-Tevbe 9/24.

⁴² Buhârî, "Îmân", 9; Müslim, "Îmân", 15.

⁴³ el-Mâide 5/54.

⁴⁴ el-Mümtehine 60/8; el-Hucurât 49/9.

sever”⁴⁷. “Allah tevekkül ehlini sever”⁴⁸. “Allah sabırlıları sever”⁴⁹. “Allah tövbe edenleri sever”⁵⁰.

Allah-ü Teâlâ, Peygamberimiz’i herkesten çok sevdiği için ona “habîbullah” (Allah’ın sevgilisi) denilmiştir⁵¹. Nitekim Hz. İbrâhim için de “halîlullah” (Allah’ın dostu) ifadesi kullanılmıştır.

Yukarıdaki âyetlerde sözü edilen adalet (kıst, vera’), temizlik, takvâ, ihsan, tevekkül, sabır, tövbe tasavvufun temel kavramlarıdır. Sûfiler ve velîler Allah’ın sevgili kulu olma mertebesine ermek için bu hususları büyük bir özenle gerçekleştirmeye çalışır, İlâhî sevgiden mahrum olmamak için bunların zıddı olan hususlardan dikkatle kaçınırlar. Çünkü Allah zâlimleri, kafirleri, günahkârları, kibirlileri, hâinleri, bozguncuları, müsrifleri, saldırganları sevmez⁵².

Seven sevgilisine itaat eder, ona tâbi olur, onu razı etmeye çalışır, emirlerine uyar, onu darıltacak davranışlardan sakınır. Kısaca sevginin sonucu Allah’ın emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmaktır.

Allah’ın peygamberine uymak Allah’ın sevgisini kazandırır. Onun için yüce Allah buyurur: “Ya Muhammed: De ki eğer Allah’ı seviyorsanız bana tâbi olun ki O da sizi sevsin”⁵³. Resûlullah (sav)’e itaat Allah’a itaat demektir: “Resûlullah’a itaat eden Allah’a itaat etmiştir” (en-Nisâ 4/80).

Hz. Peygamber (sav), müminlerin Allah için birbirini sevmeleri gerektiğini önemle vurgulamıştır. Kutsî bir hadiste, “Benim için birbirini

⁴⁵ et-Tevbe 9/108; el-Bakara 2/222.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/76, et-Tevbe 9/4, 7.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/148, el-Mâide 5/13, 93.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/159.

⁴⁹ Âl-i İmrân 3/146.

⁵⁰ el-Bakara 2/222.

⁵¹ Tirmizî, “Menâkıb”, 1.

⁵² eş-Şûrâ 42/40, el-Bakara 2/176, en-Nisâ 4/107, el-Hadîd 57/23, el-Hac 22/38, el-Mâide 5/64, el-A’râf 7/31, el-Mâide 5/87

⁵³ en-Nisâ 4/80.

sevenleri sevmem vâciptir”⁵⁴ buyurulmuştur. Hz. Peygamber, “Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız”⁵⁵. “Bir kimse kendisi için istediği bir şeyi mümin kardeşi için istemedikçe iman etmiş olmaz”⁵⁶ buyurarak bu sevgi ile kâmil iman arasında sıkı bir bağ bulunduğuna işaret etmiştir.

İslâm, müminleri sevgi ve dostluk bağlarıyla birbirine bağlamış, kaynaştırmış ve böylece fertleri birbirine kenetlenmiş bir toplum meydana getirmiştir. Sevgi bağı hem müslümanları Allah’a ve Resulü’ne, hem de birbirlerine bağlar. Müslümanlar iyi ve kötü günlerde, mutlu ve sıkıntılı zamanlarda daima bir arada olurlar. Hz. Peygamber, “Kişi sevdiğiyle beraberdir”⁵⁷ buyurmuştur.

Tasavvufta hedef bir müslümanın gönüllü olarak ve seve seve Allah’a ibadet etmesini sağlamaktır. Bu mertebede ibadet insana zor gelmez, tersine ona haz ve huzur verir. İbadet halinde olmaması ise onu rahatsız eder. Hz. Peygamber zamanında var olan bu anlayış ondan sonra gelişerek devam etmiştir. Bu hareketin en önemli temsilcisi hicrî II. (VIII.) asrın ikinci yarısında yetişmiş olan ünlü sûfi Râbia el-Adeviyye’dir (öl.185/801). Bu tarihten sonra bu anlayışın yaygınlaşarak ve gelişerek devam etmesi tasavvufun İslâmî bir hareket olarak ortaya çıkmasına sebep olan faktörlerin başında gelir. Zühd ile tasavvuf arasındaki en önemli fark zühdde korku, tasavvufta sevgi unsurunun ağır basmasıdır. *Zühd hareketinde korku sevgiyi, tasavvuf hareketinde ise sevgi korkuyu kapsar.* Zühd âhirette kurtuluşu amaçlayan nisbeten özel bir mânevî hal, tasavvuf ise bu hayata dayanan ama daha çok Allah’ın rızâsını ve sevgisini kazanmayı amaçlayan daha kapsamlı mânevî hayattır.

Tasavvufta Allah sevgisinin ne kadar önemli olduğunu göstermek için sûfilerin üzerinde özenle durdukları ve önemle açıkladıkları şu

⁵⁴ Muvatta, “Şiir”, 16; Müsned, V, 233.

⁵⁵ Müslim, “İmân”, 93; Ebû Dâvud, “Edeb”, 131.

⁵⁶ Buhârî, “İmân”, 7

⁵⁷ Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 165.

hadîs-i şerife bakmak yeterlidir. Kutsî hadiste şöyle buyurulmuştur: “Kulum farz ibadetlerle yaklaştığı kadar başka hiçbir şeyle bana yaklaşamaz. Nafile ibadetlerle de bana yaklaşır. O kadar çok yaklaşır ki ben onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Artık o benimle görür, benimle işitir, benimle tutar, benimle yürür. Böyle bir kul bana sığınırsa onu korurum, benden bir şey isterse dileğini yerine getiririm”⁵⁸.

Tasavvuf kulun Allah’a yaklaşması ve O’nunla böyle bir mânevî ilişki kurmasıdır. Allah kuluna şah damarından daha yakındır⁵⁹. Allah’ın bir ismi “el-karîb”dir. Yani o her zaman herkese yakındır. Fakat sevdiği kullarına özel bir anlamda yakındır. Allah’ın yakınlığını kazanan insanlara mukarreb denir⁶⁰.

Müslümanların iman ve ibadet itibariyle çeşitli dereceleri vardır. Bir hadiste imanın altı, İslâm’ın beş şartı sayıldıktan sonra en büyük mertebe olan ihsan şöyle tarif edilmiştir: “İhsan, Allah’a, onu görüyormuşsun gibi ibadet etmektir, her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da O seni görmektedir”⁶¹. Kur’ân-ı Kerîm’de, “İhsan üzerine olunuz, Allah ihsan üzere olanları sever”⁶² buyurulmuştur. Mutasavvıflar bu hadisten İslâm’ın üç mertebesi olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Bunlar sırasıyla İslâm, iman ve ihsan mertebeleridir. İslâm zâhir, iman zâhir ve bâtındır. İhsan ise zâhir ve bâtının hakikatidir. İslâm’da bilgi amelle, amel ihlâsla, ihlâs da Allah’ın rızâsını taleple kemale erer. Bilgi, ihlâs ve rızâ bu üç mertebenin başka bir ifadesidir. Müminler ilim, amel ve mertebe itibariyle birbirinden farklıdırlar. Nitekim Kur’an’da şöyle

⁵⁸ Buhârî, “Rikâk”, 38. Bu kudsî hadisin detaylı bir tasavvufî yorumu için bkz.:

Tahrallı, Mustafa, “İbn Arabî’de Bir Hadis-i Kudsînin Yorumu”, İbn Arabî, Nurlar Hazînesi, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1994. s. 11-42.

⁵⁹ Kâf 50/16.

⁶⁰ el-Vâkıa 56/88-89.

⁶¹ Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 57.

⁶² el-Bakara 2/195; el-Mâide 93.

buyrulur: “Onlar (insanlar) Allah katında derece derecedirler.”⁶³.
“Bakın nasıl bazısını diğer bazılarına üstün kıldık”⁶⁴.

I.c Tarihi Gelişimi

Hz. Peygamber, Sahâbe, Tâbiûn ve Etbâu't-tâbiîn dönemlerinde dindar müslümanların yaşadıkları hayat yukarıda tasvir edilen mânevî bir atmosferde cereyan etti. Bu üç neslin dindarları dünyaya nazaran âhirete öncelik veriyor, bütün davranışlarda Allah'ın rızâsını gözetiyorlardı. Bu tür hayat Kur'an'ın istediği bir hayattı. Bunun en güzel örneği de Hz. Peygamber'di⁶⁵.

Hz. Peygamber zamanında çeşitli eğilimlere sahip olan sahâbeler vardı. Bunlardan bir kısmı ilim öğrenmeye, bir kısmı dini tebliğe, bir kısmı cihada, bir kısmı yöneticiliğe daha fazla ilgi duyarken bir kısmı ibadete daha çok önem veriyor, uhrevî kurtuluş üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Başta ilk dört halife ve aşere-i mübeşşere olmak üzere Osman b. Maz'ûn, Mus'ab, Ammâr, Habbâb, Bilâl, Suhayb, Selmân, Ebû Zer, Mikdâd, Muaz, Ebü'd-Derdâ, Huzeyfe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr bu sahâbenin âbid ve zâhidleri olarak tanınmışlardı. Daha sonraki dönemlerde yaşayan âbid, zâhid ve dindar müslümanlar her zaman bunları örnek almışlardı. Tasavvuf zincirinin ilk halkaları bunlardı. Daha sonra eklenen yeni halkalarla⁶⁶ bu silsile günümüze kadar gelmiş, bu

⁶³ Âl-i İmran 3/163.

⁶⁴ el-Mücâdele 58/11; el-Ahkâf 46/19; el-İsrâ 17/21.

⁶⁵ el-Ahzâb 33/21

⁶⁶ Veysel Karânî, Ebû Müslim el-Havlânî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd, Şeybân er-Râî, Sâlih el-Mürrî, Ferkad es-Sencî, Mâlik b. Dinâr, İbnü's-Semmâk, İbrâhim b. Edhem, Şakik-i Belhî, Dâvûd et-Tâî, Fudayl b. İyâz ve benzeri pek çok âbid ve zâhid ikinci nesli, silsilenin ikinci halkasını oluşturur. Tasavvufta söz konusu neslin yaşadığı zaman hicrî I ve II. (VII ve VIII.) asırları kapsar ve zühd dönemi diye bilinir. Bu dönemde tasavvuf tohumunun çimlenmiş bir şekli mevcuttur. Bundan sonra gelen ve üçüncü halkayı oluşturan İbrâhim el-Havvâs, Bişr el-Hafî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hâris el-

halkalardaki âlim ve zâhidler İslâm'ın ilim, ihlâs, takvâ, ihsan, his, heyecan ve zühd anlayışını yaşayarak çağımıza taşımıştır.

Kuşeyrî'nin de açık bir şekilde belirttiği gibi⁶⁷ tasavvuf Ehl-i sünnet'in bünyesinden doğmuştur. İlk sûfîlerin hepsi Sünnî'dir. Sûfîliğin ortaya çıktığı dönem İslâm dünyasında çeşitli ilimlerin kurulduğu, değişik mezhep ve akımların ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemde hadis, fıkıh, kelâm gibi ilim dalları kurulmuş, bunlarla uğraşanlara hadisçi, fıkıhçı, kelâmcı (muhaddis, fakih, mütekellim) gibi isimler verilmişti. Kaynağı Kur'an ve hadis olmakla beraber söz konusu ilimlerden de etkilenen ve Ehl-i sünnet muhitinde doğan İslâm'daki ruhî ve mânevî hayat tarzına tasavvuf denmiştir. Bu hayat tarzının temelleri Kur'an ve Sünnet'in öğretisinde, önceki nesillerin sözlerinde ve yaşayış tarzlarında mevcuttu. Sûfîler fikirleri ve mânevî tecrübeleriyle geliştirip sistemleştirdikleri tasavvufî hayat tarzını sözü edilen temeller üzerinde inşa etmişlerdir. Kökü ve özü eski olan tasavvuf hayatın bazı yenilikler içermesi ve farklılık göstermesi bundandır.

Büyük sûfîlerin yetiştiği hicrî III ve IV. (IX ve X.) yüzyıllarda tasavvufu ilgili birtakım eserler yazılmış, sûfîliğin esasları yazılı hale getirilmişti. Diğer taraftan aynı dönemde melâmet ve fütüvvet gibi önemli tasavvufî ekoller ortaya çıkmıştı. Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi ünlü sûfîler Irak'ta tasavvuf adı altında İslâm'ın mânevî hayatını geliştirirken Horasan bölgesinde Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) melâmet adı altında söz konusu hayatın farklı bir yorumunu ortaya koyuyordu. Ebû Hafs, Ahmed b. Hadraveyh ve Şâh Şucâ'-ı Kirmânî gibi Horasanlı dindarlar ise daha çok fütüvvet ve mürüvvet üzerinde duruyorlardı. Melâmet ehli ihlâs ve riya konusuna ağırlık verirken, fütüvvet ehli daha çok dinin insaniyet yönü üzerinde

Muhâsibî, Zünnûn el-Mısırî, Hamdûn el-Kassâr, Ma'rûf i Kerhî, Ahmed b. Hadraveyh, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfîler tasavvufun ilk temsilcileri ve müjdecileridir. Tasavvufî hayat geniş ölçüde bunların tesbit ettikleri hedefler yönünde gelişmiştir.

⁶⁷ Kuşeyrî, A., Kuşeyrî Risâlesi, s. 111.

duruyorlardı. Bu konuda özellikle Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) son derece özgün yorumlar yapıyordu.

Söz konusu dönemde tasavvufa dair yazılan çok meşhur eserler⁶⁸ bulunmaktadır.

Hicrî VI. (XII.) asra kadar olan tasavvufun ilk dönemi ve hareketin doğduğu, geliştiği ve şekillendiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde tasavvuf basit fakat derin, sade fakat anlamlı bir mânevî hayat tarzıdır. Geniş ölçüde pratiklere dayanır, teorilere çok az yer verir. Hal, his, heyecan ve vecd gibi isimler alan ve din psikolojisi bakımından büyük önem taşıyan ruhi hayat tarzı üzerinde yoğunlukla durulur. Bu fikrî harekette felsefî etkiler yok denecek kadar azdır. Ama sûfîlerin mânevî tecrübeleri ve bu tecrübelerle ilgili olarak yaptıkları yorumlar üzerine kurulan bir tasavvuf felsefesi vardır. Bu, daha çok sûfîlerin kendi düşünce ve çabalarıyla oluşturmuş oldukları özgün bir felsefedir. Tasavvufî hayat, öz ve hareket noktası itibariyle İslâmî temeller üzerine inşa edilmiş olduğundan, başta İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim olmak üzere bu hareketin bazı şekillerini sert bir biçimde eleştiren âlimler tarafından da saygı ve takdirle karşılanmıştır. Bununla beraber bu dönem tasavvufu da tartışma ve eleştiriye açık bazı konular içermektedir. Öteden beri tartışılan ve eleştirilen bu konular tasavvufun özü ve geneliyle ilgili değildir. Münferit konulardır, ayrıntıyla ilgilidir.

⁶⁸ Söz konusu dönemde tasavvufa dair yazılan en meşhur eserler ve yazarları şunlardır: Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) er-Riâye li-hukûk Allah; Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909) Resâil; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) et-Tefsir; Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) Hatmü'l-velâye; Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921) Kitâbü't Tavâsin; Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) el-Luma'; Kelâbâzî (ö. 380/990) et-Taarruf; Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) Kûtü'l-kulüb; Sülemî (ö. 412/1021) Tabakâtü's-Sûfiyye; Ebû Nuaym İsfahânî, Hilyetü'l-evliyâ; Kuşeyrî (ö. 465/1072), er-Risâle; Hucvîrî (ö. 470/1077) Keşfü'l-mahcûb; Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1088) Menâzilü's-sâilin; Gazzâlî (ö. 405/1111) İhyâü Ulûmi'd-dîn. Bu eserlerin tamamına yakını matbu olup bir kısmı Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bu yazarların tasavvuf konusunda daha başka değerli eserleri de vardır. Özellikle Sehl et-Tüsterî'nin, Sülemî'nin, Kuşeyrî'nin ve Abdullah el-Ensârî'nin tefsirle ilgili eserleri, işârî tefsirler bakımından önemlidir. Sülemî'nin Tabakât'ı ile Ebû Nuaym'ın Hilye'si ise evliyanın hayat hikâyelerine ve menkıbelerine dairdir. Tasavvufun doğuşunu, gelişmesini ve ilk sûfîlerin yaşama tarzlarını her biri bir tasavvuf klasiği niteliğinde olan söz konusu eserlerden izlemek mümkündür.

I.d Tasavvufta Örgütlenme Dönemi

Son derece gösterişsiz başlayan, ama gayet feyizli geçen tasavvufi sohbetler kısa bir zaman sonra bir cemaatleşme halini aldı. Büyük sûfîlerin tasavvufi görüşleri ve yaşayışları az çok birbirinden farklı idi. Bu da meşrep (mizaç, karakter, zevk) farkı olarak görüldü. Bu durum tasavvufa eğilimli olanların kendi mizaçlarına, ruh ve zihin yapılarına uygun düşen üstatları tercih etmelerine imkân verdi. Böylece Tayfûriyye (Bistâmiyye), Cüneydiyye, Musâhibiyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Hafifiyye, Seyyâriyye, Nûriyye, Harrâziyye, Kassâriyye (Melâmetiyye) ve Tüsteriyye gibi tasavvufi cemaatler ortaya çıktı. Bu ekollerden birine bağlanan bir mürid, mânevî hayatında belli bir üstadın görüşlerine ağırlık veriyordu. Cemaatler arasındaki olumlu ilişkiler tasavvufî gelişmeyi hızlandırdı.

Söz konusu tasavvufi sohbetler ve cemaatler hicrî VI. (XII.) asırda daha düzenli, daha disiplinli bir örgütlemeye dönüştü. Bu örgüte tarikat denildi. Bu tarikatlar⁶⁹ şeyhlerin mürid ve halifeleri aracılığıyla Fas'tan Endonezya'ya, Somali'den Kazan'a kadar İslâm ülkelerine yayıldı. Selçuklular ve Osmanlılar zamanında ise Mevlevîliğin yanı sıra Anadolu'da Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö.670/1271) nisbet edilen Bektâşiyye, Hacı Bayrâm-ı Velî'ye (ö.833/1429) nisbet edilen Bayramiyye, Aziz Mahmud Hüdâî'ye (ö.1038/1628) nisbet edilen Celvetiyye gibi tarikatlar, ayrıca daha evvel Anadolu dışında kurulan tarikatların pek çok şubeleri oluştu. Bundan başka Ahî Evran diye bilinen Şeyh Nasîrüddin (ö.660/1262) Kırşehir'de ahîlik teşkilâtını kurdu. Fütüvvet ehli Anadolu'da birçok şehirde örgütlendi. 1071'de Anadolu fethedildikten

⁶⁹ Bu tarikatlar ve kurucuları şunlardı: Abdülkadir-i Geylânî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen Kâdiriyye, Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nisbet edilen Yeseviyye, Ahmed er-Rifâî'ye (ö. 578/1183) nisbet edilen Rifâiyye, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye (ö. 563/1167) nisbet edilen Sühreverdîyye, Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli'ye (ö. 593/1196) nisbetle Şâzeliyye tarikatları bu asırda ortaya çıktı. Bunları Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/ 1221) nisbetle anılan Kübreviyye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 672/ 1273) nisbet edilen Mevleviyye, Ahmed el-Bedevi'ye (ö. 675/1277) nisbetle Bedeviyye gibi tarikatlar izledi. VII. (XIV.) asırda ise Bahaeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nisbetle Nakşibendiyye, Sirâceddin Ömer'e (ö. 800/1397) nisbet edilen Halvetiyye tarikatları kuruldu.

sonra Irak'tan, Suriye'den, daha fazla da Horasan'dan gelen gâzi dervişler, alperenler ve Horasan erleri İslâmiyet'in Anadolu'da ve Balkanlar'da yayılmasında etkili oldular.

I.e Tasavvufta Kurumlaşma Dönemi

Sûfilik ve sûfî cemaatler ortaya çıktıktan sonra bu cemaatler ve örgütler mekânlara ve binalara ihtiyaç duydular. İlk zamanlarda camiler, mescidler, evler, iş yerleri, sûfîlerin buluşma, konuşma ve meselelerini müzakere etme yerleri idi. Fakat örgütler gelişip yaygınlaşınca yeni mekânlara ve binalara ihtiyaç duyuldu. İlk tasavvufî kurum Suriye'de Remle'de Hankâh adıyla kuruldu, zamanla hızlı bir artış ve yaygınlık gösterdi.

İslâm dünyasının en ücra köşelerine kadar teşkilatını götürmeyi başarmış olan ve dinin yayılışında en büyük rolü oynamış olan tekkenin kuruluşu hakkında kaynaklar şu bilgiyi verir:

“Ve keزالik ilk hankâh ki sûfîler için bina ettiler, oldur kim mahall-i Şam'da eylemişlerdir. Ve onun sebebi ol idi ki bir Hıristiyan emiri bir gün ava gitmişti ve yolda. gördüğü bir tâifeden iki kimesne birbiriyile buluştular ve elleriyile birbirini tutup kucaklaştılar ve hemin orada oturdular ve taamdan neleri varsa ortaya koyup yediler. Ba'dehu vedalaşip ayrıldılar Hıristiyan emirine onların birbiriyile olan muameleleri ve ülfetleri hoş geldi. Onlardan birini çağırdı ve sordu ki:

- Ol müfarekat eylediğiniz kiş'i kim idi? Dedi:
- Bilmezem. Ve yine:
- Mülakatınız sebebi ne idi? Dedi:
- Nesne değildir. Ve dedi:
- Ol kimesne ne yerdendir, bilur misin? Ayıttı:

- Bilmezem. Pes ol emir ayıttı:
- Birbirinizle hoş ülfet sebebi ne idi? Ayıttı:
- Bu bizim tarikimizdir. Emir ayıttı:
- Bir makamınız var mıdır ki anda cem' olasınız? Ayıttı:
- Yoktur. Emir ayıttı:
- İmdi ben sizin için bir yer ideyim ki siz anda cem olasınız. Pes varup Remle'de bir hankâh düzdi.⁷⁰

Çeşitli dönemlerde ve bölgelerde bu kurumlara ribat, tekke, zâviye, dergâh, âsitâne gibi isimler verildi. İsimlendirmede kurumun büyük veya küçük, merkez veya şube olması da dikkate alındı. Tekkeler, tarikat denilen örgüt üyelerinin devam ettikleri, toplu veya ferdî olarak zikir yaptıkları, sohbet ettikleri, edep-erkân öğrendikleri, terbiye gördükleri, ruhen arındıkları ve olgunlaştıkları kurumlar olmakla beraber çoğu zaman çeşitli dinî ve dünyevî ilimlerin öğretildiği kurumlar da oldular. Özellikle kırsal alanlarda medreselerin görevlerini de üstlendiler. Ayrıca yolcuların ve gariplerin barındıkları önemli sosyal müesseseler haline geldiler. Tekkelere yapılan vakıflar, devlet adamlarının, hayır sahiplerinin ve tarikat mensuplarının yaptıkları bağışlar tekkelerin görevlerini etkin bir biçimde sürdürmelerine ve toplumların ihtiyaç duydukları huzurlu bir mânevî havayı meydana getirmelerine imkân verdi. Ayrıca tekkeler başta edebiyat, şiir ve mûsiki olmak üzere birçok güzel sanatın doğduğu ve geliştiği müesseseler oldu.

Bir tekkede şeyh veya halifesi, çeşitli mertebelerde bulunan müridler, dervişler, tekkede yemek hazırlama, sofraya kurma, odun getirme, temizlik yapma gibi işlerde görevli işçiler, tekkeye yardım eden ve oradaki işlere nezaret eden yöneticiler, misafirler ve garipler bulunur. Bunların düzenli bir biçimde çalışmaları ve görevlerin aksamaması için uyulması gereken birtakım kurallar, bir çeşit yönetmelikler vardır. Bu kuralları ilk defa derli toplu bir biçimde ortaya koyan Ebû Saîd Ebü'l-

⁷⁰ Câmî, Nefahat tercümesi, s. 67'den aktaran: Kara, M., Tekkeler ve Zâviyeler, s.39-40.

Hayr (ö. 440/1048) oldu. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) Avârifü'l-maârif isimli eserinde söz konusu kuralları genişletti ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koydu.

I.f. Mürşid (Şeyh) Kavramı

Mürşid kelimesine lügatte “rehber, delil, kılavuz, yol gösteren” olarak tarif edilirken “şeyh, velî, er, eren, pîr” gibi tanımlar da getirilir⁷¹. Bu kelimelerden şeyh ve pîrin lügat manalarına baktığımızda şeyh kelimesinin “yaşlı, ihtiyar, pîr, bey, önder, kabile başkanı, saçlı sakalı ağaran en az elli yaşları civarında kişi” anlamları karşımıza çıkar. Tasavvuf ıstılahındaki mânâsı ise “Şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde kemâle ulaşmış, nefsin hastalıklarını ve tedavilerini bilen, hakka ulaşan yolun tehlikeli ve korkulacak yerlerini bilen, müridi fayda ve zarar durumuna göre yönlendiren, uyaran ve onları irşad etme ehliyetine ve liyakatına sahip olan insan-ı kâmil bir rehber ve kullara Allah’ı sevdiren kimse”dir. Mürşidlik rütbesi; hikmetle davet olup, ilahi davette bir rütbedir. Sûfilerin yolunda hikmetle davet, rütbelerin en yükseğidir. Allah’a davette, mürşid-i kâmil, peygamberin varisi ve vekilidir.⁷²

Sûfî düşüncenin farklı coğrafyalardaki terminolojilerinde farklı kelimeler kullanıldığı gibi, bazen bir tarafın kullandığı kelime bir başka kesim tarafından hoş karşılanmayabilir. Meselâ Şekûr’ün Fas ziyaretinde karşılaştığı sûfînin “şeyh” kelimesine tepkisi buna uygun bir örnektir: “Yaşlı adam sertçe, “Lâ! Şeyh diye bir şey yok” diye uyardı. “Unutma ki Ticanî, Alevî, Ed-Darkavî – bunların hepsi de sadece Müslüman’dı o kadar. Biz onlara, en çok üstad deriz.”⁷³ Oysa ki şeyh de pîr de kelime

⁷¹ Uludağ, S., Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s.388.

⁷² Sühreverdî, Ş., Avârifü'l-Mearif, , s. 125.

⁷³ Şekûr, M., Su Üstüne Yazı Yazmak, s.111.

anlamıyla “yaşlı adam” mânâlarına gelir. Ancak terminolojik ayırımıda “pîr” kelimesi de tarikatın kurucu şeyhine verilen unvan olarak anlaşılır.

Mürşid; okulda öğretmen ve medresede müderris ne ise o da dergâhta odur. Çünkü mürşid dergâhta, okuldaki hocanın vazifesini yüklenen kişidir. İlim tahsili için bir öğreticiye ihtiyaç hissedildiği gibi, terbiye için de bir mürşide ihtiyaç duyulmuştur. Ancak öğretmen ve müderris, nakli akla tatbik eder, genellikle akla hitab eder; dersi ile alâkalı açıklamalar yapar; ilminin derecesine göre tahlillere girişir ve vazifesi burada biter. Şeyh ise, mürşiddir; ruh ile meşgul olur, müreb-bîdir. Kendine intisab eden müridlerin bütün hallerini, hususiyetlerini ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, herkese ayrı ayrı yol gösterir. Yarattığı ferâsetin ve sahip olduğu ilmin derecesine göre, müridin kalbindeki ve mizâcındaki sertliği, ahlâkındaki bozukluğu yavaş yavaş gidermeye çalışır. Bu faâliyetinde örnek, her zaman olduğu gibi “mürşid-i a’zam” ismi de verilen Hz. Peygamber (sav) Efendimizdir⁷⁴.

Tasavvuf nazarî bir ilim değil, tatbikî bir ilimdir: İnsanın, tatbikî olan bu manevî yolculuğa çıkmadan önce bir mürşid araması gerekir. Nakşibendiyye tarikatında Abdulhâlık Gucdüvânî tarafından konulan on bir esastan biri olan “sefer der-vatan”ın bir anlamı da, mürşid aramak için yolculuğa çıkmaktır⁷⁵. Aranılan bir mürşidde bulunması gereken vasıflar şöyle sıralanmıştır: Mürşid olacak kimsenin Kitap ve sünnetin emirlerine âgâh olacak kadar bilgili (şeyhin ictihad derecesinde bir fikhî bilgiye sahip olması gerekmez ama müntesiplerinin meselelerini çözebilecek bir kalb diriliğine sahip olması iktizâ eder.), kemal sıfatlarıyla donanmış, dünya ve makam sevgisinden geçmiş, riyâzet ve mücâhede ile nefsinin arıtılmış, nâfile ibadet ve zikirle ruhunu yüceltmiş, Muhammedî ahlâka sahip bir kimse olması ve silsileye sahip bir mürşidden icazetli bulunması gerekir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav)’e

⁷⁴ Eraydın, S., Tasavvuf ve Tarikatlar, s.116-118.

⁷⁵ Memiş, A., Halidî Bağdâdî ve Anadolu’da Hâlidilik, s. 237.

uzanan bir silsileye sahip bulunmalıdır⁷⁶. Kaynaklardan elde ettiğimiz, şeyhe ait bu özellikler, olgun bir insanda bulunması gereken vasıflardır. Arkasından kalabalık insan gruplarını sürükleyecek kişilerin bu tür özelliklere sahip olması, özellikle mânevi eğitim bazında büyük önem arzeder. İnsanlar kendilerinden üstün gördükleri kimselerden etkilenir ve onlardan bir şey almaya çalışırlar, sıradan insanlar örneklik bakımından bir şey ifade etmezler.

Mürşid-i kâmil tasavvufî eğitimdeki merhaleleri(fenâ, bekâ, seyr-i anillah ve seyr-i billah vb.) geçmeden neticeye ulaşamaz. Ancak bu eğitimden geçmiş biri, bu yoldaki fayda ve zararları, menzil ve makamları, kerametlerin hallerini bilebilir. Bu şekildeki bir eğitimi tamamlamış biri mürşid olarak, halkı davet görevi ile bu âleme dönerse kendisi, şeriati tebliğ edenler zümresine dahil olur. Eğitimi tamamlamış biri, tecrübelerinin çoğunlukla teorik olduğunu ve kendi inisiyatifine dayanmasının aldatıcı olabileceğini düşünen kimselere yardımcı olur. Mürid, çoğu zaman hakikat ile direkt temas halinde olduğunu düşündüğünde onun kavrayışı, seyr-ü sülûkun başlangıcındaki gibi sınırlı ise, o gerçekte hayal görüyordur ya da illüzyon ve halüsinasyonların kurbanıdır⁷⁷. Bu aşamadaki müridin tasavvufî tecrübeler ile kendi yaşadıkları arasında bir ayırım yapması zor olur. Bunu ona mürşid öğretir. Çünkü müridin kendi tecrübelerinin sahih mi, bâtil mi olduğunu tesbit etmesine yardım eder. Mürşidin özelliklerinden bir tanesi de müridinin eğitim hayatındaki hâllerini çok güzel tesbit, teşhis ve tedavi etmesidir. Günümüzdeki modern eğitim anlayışında da, öğretmenin iyi bir teşhisçi ve teşhis vasıtalarına sahip olması gerekli görülmektedir. Mürşidin iyi terbiye edici olmasının belirgin vasfı, eğitilerek yetiştirilmiş olmasıdır. Çünkü yetişmeden yetiştirme faaliyetlerinde başarılı olabilmek mümkün değildir⁷⁸.

⁷⁶ Sühreverdî, Ş., İrşâdü'l-Mürîdîn, s. 57.

⁷⁷ Sühreverdî, Ş., age, s. 60.

⁷⁸ Öcal, M., Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, s. 26.

Tasavvufî eğitimde, Mürşid ile matlub arasında tam münasebet hâsıl olduktan sonra, mürşid kendini aradan çeker. Artık vasıtaya ihtiyaç kalmaz. Mürşidin vasıtalığı ortadan kalkınca matlubun cemali tecelli eder. O zaman bütün açıklığı ile vuslat hasıl olur. Sûfilere göre müridin mürşid hakkındaki inancı ve ölçüsü şöyle olmalıdır: “Velîleri inkâr etmek câiz olmadığı gibi müstahak oldukları makamın üstünde görmek de câiz değildir. Evliya hakkındaki iyi zannı, onları haddinden fazla büyüterek ifrata götürenler çoktur. Bu konuda şeytanın oyununa gelmekten ve tuzağına düşmekten sakınmak gerekir. Allah bir kimseye kendi ilminden bir haz nasip ederse, o, şeyhine itidal ölçüsü içinde inanır ve bağlanır. Kısacası, insanın kendi şeyhini, irşada ehil görmesinden daha ileri bir inanış ve bağlanışla benimsemesi caiz değildir. Edeb, ölçüyü kaybetmemektir. Din, edep demektir.”⁷⁹

I.g. Mürid Kavramı

Lügatte “İrade ve talep eden, irade sahibi, isteyen, arzu eden bir olayın vukûuna hazırlanmak, yaklaşmak” gibi manaları ihtiva eder.

Mürid karşılığı olarak bazen Arapça “fakir”, Farsça “derviş” kavramları da kullanılır. Fakir, yokluk ve hiçliğe talip, derviş de, bir tarikatın hâdimi demektir. Tasavvuf ıstılâhında ise “sâlik” kelimesiyle aynı manada kullanılır. Lügat manası, “giren” demektir. Bu kimselere; tâlib, ihvan, ashâb gibi isimler de verilir. Tasavvuf ıstılâhında ise, “iradesi olmayan, irâdesinden soyutlanan, irâdesini kullanmayan, beşeriyet arzu ve isteklerini Hakk’ın arzusunda yok edip, Hakk’ın bekâsıyla bâki olmak isteyen kimse demektir ki, sonunda mürid, “nefsinin hiç bir iradesi kalmayan Hakk’ın irâdesinde boğulup kaybolan kişi” haline gelir. Mürid, bu olgunluk düzeyine varabilmek için mürşid

⁷⁹ Arvasî, A., Rabîta-i Şerîfe, s.83.

ve şeyh diye adlandırılan olgun bir insanın sohbetinde bulunmalıdır. Dikkat edilirse lügat ve istilâh manaları arasında bir zıtlık olduğu göze çarpar. Görünüşte olan bu zıtlık kişinin işin başında isteyen konumunda olmasından ileri gelir. Kendi tercihi ile mürid olduktan sonra, ölünün ölü yıkayıcısına teslimiyeti gibi olmasa da, hukukullah ölçüsünde bir teslimiyet geçerli olabilir.

Mürid, eğitimden geçip mürşid oluncaya kadar, çeşitli merhalelerden geçer ve her merhalede değişik isimle yad edilir. Tasavvuf erbabı manevi gelişimin bir ifadesi olarak çeşitli aşamalarda müride değişik isimler vermişlerdir. Bunlardan birinci merhaleye tâlib denir. Tâlib, tarikata girme arzusu taşıyan, fakat henüz tarikata kabul edilmemiş olan kişidir. İkinci merhaleye de müridlik merhalesi denir. Mürid; isteği kabul edilip tarikata alınan kişi manasınadır. Üçüncüsü ise sâlik merhalesidir. Sâlik, seyr-ü sülûkunu devam ettirmekte olan kişi iken dördüncü merhalede olana da vâsıl merhalesine ulaşmış derviş denir. Vâsıl; seyr-ü sülûkunu tamamlayıp Hakk'a vâsıl olan kişiyi kasteder. Bu mertebeye vâsıl olana ayrıca "eren" de denir. Bu tür isimlendirmelerin dışında değişik tasnifler de mevcuttur.⁸⁰

Tasavvuf eğitimi ile yeni tanışan taliplilerin dikkat etmesi gereken on görevi vardır⁸¹. İlk vazife müridin içsel(kalbî) olarak kendisini temiz hale getirmesidir. Bu da onun öfke, hırs, hased, vb. gibi yoldan saptırıcı etkilere kapılmadan iş görmesi gerektiği anlamına gelir. İkinci vazife ise, dünyevi meşgalelere yalnızca sosyal çevrenin gerektirdiği oranda dalmaktır. Buradaki incelik şudur: "İlim, bir kimseye, o her şeyini ona vermedikçe bir şey vermez." Üçüncü vazife ise, üstâda tam bir teslimiyettir. Bu elbette ki karşılıklı ve tam bir hürmet mukavelesinin bir parçasıdır. Dördüncü vazife ise, kişinin çeşitli yolların görüş ve usullerindeki zahirî farklılıklarıyla meşgul olmamasıdır. Mürid kendi mürşidine ait olan biçimi takip ve elde etmelidir. Beşinci görev ise,

⁸⁰ Kara, M., Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 232.

⁸¹ Şah, İ., Yol'un Yolu, s. 69.

mürîd kendisini kendi alanı dışındaki takdîre lâıyk bilgi alanlarına da âşinâ kılmalıdır. Bunun nedeni, ilmin alanlarının birbiriyle ilişkili olması ve diğer öğrenim branşlarını bilmemenin, çok sık bir şekilde hor görmeye ve taassuba yol açmasıdır. Altıncı görev şudur: Talebe, takip ettiği şeyi uygun ve belirli bir sıra içinde çalışmalıdır. Burada sūfiyye ilminin en ileri ilim olduğu belirtilmiştir. Yedinci vazife, bir çalışma bölümüne ondan önce geleni tamamlamadan yanaşmamaktır. Bunun nedeni, her bir mertebenin kişiyi bir sonrakine hazırlamasıdır. Sekizinci görev, çeşitli çalışmaların nisbî sıra ve tertiplerini anlamaktır. Kalbî terakkî, insânî dayanıklılıkla uğraşmayan çalışmalardan daha yüksektir. Dokuzuncu görevse, amacın, görünür güç, nüfuz ya da münakaşa değil, kendini geliştirmek olmasının gerekliliğidir. Başkalarının gerçekleştirilen harici türden çalışmalar -ki bunlar hukuk, edebiyat ve dinî kuralları içerebilir- küçümsenmemelidir. Onuncu vazife, çeşitli çalışmalar arasındaki bağı bilmektir, tâ ki uzak olan şeyler üzerinde yakından bir yoğunlaşmaya kapılmasın. Mürîd için gerçek öneme, ehemmiyeti âşikar olan tüm eşya sahiptir⁸². Yeni mürîd, ilk aşamada bu gibi konularda titiz davranırsa, hayatını daha kolay disipline etmiş olur. Ayrıca bu on madde, mürîdin kendi dileklerini şeyh edinmemesi gerektiğini gösterir. Bunun daha ziyade teslimiyet psikolojik yapılanmasını kapsadığını görüyoruz.

Tasavvufî açıdan seyr-ü sülûk çıkarmak isteyen mürîd, mürşidini aramak zorundadır. Bu bakımdan mürîdlerin mürşidlerini araması da birkaç çeşittir: Kimi mürîd, hakikat üzere değil, sohbet etmek, görüşüp konuşmak için mürşide gelip tevbe eder. Bu yoldan elde edeceği nasip, niyetine göredir. Kimi mürîd gerçekten tevbe etmek üzere mürşide gider, mürşid ona niyetini düzgün tutmasını söyleyip yolunu gösterir. Kimi mürîd zühd için mürşide gider, mürşid ona dünyayı terk etmenin, onu küçük görmenin, nefsin arzularına aykırı davranmanın, zahmetlere katlanmanın yolunu gösterir. Kimi mürîd, mürşide gider, sadece mürşidin

⁸² Şah, İ., age, s. 70.

vereceği hükmü gözetler. O, kendi kaygısında değildir. Kendisinin ne bir hali, ne de arzuladığı makamı vardır Mürşidlere gidenlerin en doğrusu, en üstünü budur⁸³.

Mürid, mürşidinin yanında ahabın Resûlullah(sav)'in yanındaki tavrı ve üslûbu gibi olmalıdır. Tasavvufta da mürşid – mürid ilişkisinin sürekli olması ve devamlı canlı ve taze tutulması, tasavvufî eğitim açısından önemlidir. Mürid onu yolculukta tehlikelerden koruyan ve nasıl davranılacağını bilen bir şeyhten ayrılmaz. Şunu da bilmek gerekir ki bu yolculuk ve yöneliş, bir mürşidin kendisi ile meşgul olmasına bağlıdır. Kâmil, yetiştirici, yolu bilen tecrübeli, ve hedefe ulaştırıcı olan böyle bir mürşidin bakışı, kalbi hastalıkların şifası; yönelip meşgul olması, sevilmeyen kötü huyların kovucusudur.

Bilindiği gibi tasavvufta şeyhlere, himmet denilen bir iç güç sahibi olma vasfı yüklenir. Bu, Allah önünde şeyhin kendisini hiç sayması ve bu hali yaşamasından kaynaklanan bir haldir. Bu durumda olan şeyh, kalbi kırıklardan sayılır. Ve kalbi kırıkların duasının, Allah yanında makbûliyeti vardır. Bu yüzden şefkatle baktığı insanların iç âleminde bir takım olumlu değişikliklere vesile olabilirler. Buna tasavvuf terminolojisinde himmet adı verilir⁸⁴.

⁸³ Sühreverdî, Ş., İrsâdü'l-Müridîn, s. 66.

⁸⁴ Uludağ, S., Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s.363.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜRİDİN PSİKOLOJİSİ

Tasavvuf yolunda bulunan, bir mürşide intisab ederek seyr u sülûk ile manevi makamlarda yol almak suretiyle cemal mertebelerine ulaşmak yolunda irade izhar eden kişiye, tasavvufî terminolojide “mürid” denir. İsteme, dileme, arzu ve isteklerin gerçekleştirilip ortaya konması yeteneği veya iki şeyden birini tercih etme manâlarına gelen irâde; tasavvufî anlayışta, hayatını kalp ve ruh seviyesinde yaşama gayretine girerek “nefsin isteklerini aşma, beden arzularına başkaldırma, Hakk’ın rızâ ve hoşnutluğunu kendi istek ve dileklerine tercih ederek kendine rağmen her yerde ve her durumda O’nda ve O’nun murâdında fâni olma”⁸⁵ şeklinde anlaşılmış ve tarif edilmiştir.

Duygusal boyutta mistik arzularının oluşmasıyla tasavvufî yönelim içine giren bir müslüman, bu yolda kendisine ruhsal eğitim vermesi için bir mürşide biat ederek iradesini izhar ettikten sonra mürşidin kendisine vereceği tasavvufî talimat olan günlük zikir, tesbihat dersini ifa etmeğe başlamak suretiyle tasavvuf yolunu adımlamağa başlar. Bu yolun değişik duraklarında mürşidin göstereceği yeni vazifeleri (evrad, halvet, riyazet vs.) yerine getirmekle yoluna devam eder.

II.a. Tasavvufî Yola Girişin Psikolojisi

Her insan dinî yaşantısını farklı psikolojik seviyelerde yaşamaktadır. Dinî tecrübeler üzerine yoğunlaşan sistemli uygulamalar sonucunda köklü bir değişime uğrayan benlik yapısı ve bireye göre değişen kişilik yapısı, bazı insanlarda diğer dindarlara göre önemli farklılıklar gösterir. Ruhanî gerçekleşme ve manevî olgunlaşma yolunda

⁸⁵ Gülen, M. F., Kalbin Zümrüt Tepeleri 1, s. 86.

kişilerin yaşadıkları dinî tecrübeler kadar, buna imkân veren uygulama ve yöntemler de çeşitlidir⁸⁶.

Kişinin mistik yönelimi, bir kısmı bireyin ruh dünyasından, bir kısmı da çevresel faktörlerden olmak üzere iki ayrı sebebe bağlı olabilir. Bazı araştırmacılar kişisel faktörlere ağırlık verirken diğer bazıları da çevresel faktörler üzerinde durmaktadırlar. Meselâ İbn Haldun'a göre temelde insan fitratı duyular ve akıl üstü bir alanda bilgi ve tecrübe kazanmaya, yücelip tamâmen ruhânîleşmeye yatkındır ve kimi insanlar doğumsal olarak, kimileri de çeşitli riyâzetler, temrin ve bilgiler sayesinde bu ruhanî gerçekleşmeyi sağlama imkânına sahiptirler⁸⁷.

Turgut Akpınar ise, yalnızca İslâm'da değil, genelde tüm büyük din sistemlerinde mistik akımların ortaya çıkmasının birbirine benzer nedenlere dayandığını ve bu nedenlerin de çevresel olduğunu ileri sürer. Akpınar'a göre, "dinin şekli, kuru ve kuralcı yönlerinin, fazla hassas dinî yapıdaki insanların din ve Tanrı anlayışını tatmin etmemesi nedeniyle bu kimseler, tabir caizse Tanrı'yı dinlerdeki gibi kolektif olarak değil, ferdî, kendi başlarına aramakta, ona böyle ulaşmak için, dinin şekilci yolunu terk edip, kendi ferdî yollarında ilerlemeye çalışmaktadırlar"⁸⁸. Alıntılanmakta fayda görmekte birlikte pek de katılmadığımız bu görüş, oryantalistlerin İslâm tasavvufuna bakışını andıran bir yaklaşımdır. Bu bakış açısında ihmal edildiğini düşündüğümüz yön, tasavvufun doğuş dönemindeki zühd ahlâkının, hadis ve sünnet mesnedleriyle temel aldığı Nebvî hayattır. Kezâ Gölpınarlı'nın da Emevîlerin ilk devrindeki dünyevî, lüks ve tamahkâr hayata bir tepki olarak "aşırı ve kaba bir zahidliğe" yol açtığını öne

⁸⁶ HÖKELEKLI, H., Din Psikolojisi, s. 313.

⁸⁷ İbn Haldun, Mukaddime, Dârü's-Şâ'b, Kâhire ts, s.86-109 ve Tasavvufun Mâhiyeti / Şifâü's-Sâil (Haz.: Süleyman Uludağ), İstanbul 1977, s. 134-135'ten aktaran: HÖKELEKLI, H., Din Psikolojisi, s. 315.

⁸⁸ Akpınar, T., Türk Tarihinde İslâmiyet, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 85-86'dan aktaran: Atay, T., Batı'da Bir Nakşî Cemaati, s. 34.

sürmesini⁸⁹ de aynı sebepten dolayı çekince ile karşılıyoruz. İçlerinde Hz. Ali'nin de bulunduğu bir grup sahabenin sürekli oruç tutma, eşlerini boşayarak evlilikten ve aile hayatından uzaklaşma, kendini toplumdan izole ederek bir nevî manastır hayatı yaşama arzuları ve bu arzuların Resûlullah (sav) tarafından men edildiği hadîsi göz önüne alırsak, lüks yaşantının zerresine rastlayamayacağımız İslâm'ın ilk dönemlerinde bile bu tarz eğilimler olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple bu tip yönelimlerde kişisel ve psikolojik motivlerin çevre faktörlerinden önde geldiğini düşünebiliriz.

Mistik unsuru dinî tecrübeyi diğer insanî tecrübelerden ayıran biricik faktör olarak tanımlayan Clark'a göre mistisizm, kendisi için gerekli potansiyeli doğumsal olarak içeren, çok köklü kişilik değişimlerine yol açabilecek derecede derin bir kişilik seviyesi ihtiva eden, dinlerin çoğunun merkezinde yer alan bir fikirdir⁹⁰.

II.a.1. Arzunun Uyanışı

Kişiyi bütün eski alışkanlık ve davranış kalıplarından uzaklaştıran uygulamalar vasıtasıyla ya da kişide “duygusal şok” etkisi yaratan bazı durumlar sonucu, esâsen her insanda potansiyel olarak varolan mistik şuur biçiminin kendiliğinden uyanmaya başlamasıyla mistik yolculuk süreci de başlamış olur⁹¹. Bu açıdan bakıldığında tasavvufî çevreler içinde yaşamak mistik yolculuk için bir yönelim kazanmaya zemin hazırlayabileceği gibi, böyle bir zemin olmadan da kişinin yaşadığı bir duygusal şokla mistik sürecin başlaması mümkündür.

⁸⁹ Gölpınarlı, A., 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınları, İstanbul 1985, s.26'dan aktaran: Atay, T., age, s. 34.

⁹⁰ Clark, W.H., “Du mysticisme comme dé definition fondamentale de l'homme religieux” (A. Godin (édit.), De l'Experience à l'Attitude Religieuse, Bruxelles-1964 içinde) s. 48-58'den aktaran: Høkelekleli, H., Din Psikolojisi s. 318-319.

⁹¹ Høkelekleli, H., age, s. 323

Şeyh Nâzım Kıbrısî'nin ilk dönemde çevreden kaynaklanan sebeplere bağlı olan tasavvufî yöneliminin daha sonra yaşadığı duygusal şok ile ivme kazanması gibi iki unsuru birden içeren örneklere de sık rastlanır. Şeyh Nâzım'ın tasavvufî çevrelerle münasebeti, baba tarafından dedesinin Kadirî Şeyhi "Yeşilbaş Efendi" olması, ana tarafından dedesinin ise Mevlevî olmasından dolayı çok erken yaşlarda başlamıştır. Tasavvufî yönelimi ise 18 yaşında üniversite tahsili için geldiği İstanbul'da ağabeyinin şeyhi Erzurumî Hacı Süleyman Efendi'ye intisabı ile olmuştur. Ancak tam mânâsıyla yönelişi, üniversite ikinci sınıfta iken, tıp fakültesinde okuyan ağabeyinin bilinmeyen bir hastalıktan ölümünden sonra olur. Şöyle düşünür: "Kendisini tıp mesleğine, yani insanlara şifa dağıtmaya adanmış bir insanın bile yaşamının en sağlıklı yıllarında kendine bir hayrı dokunmuyor. Bu dünyayı ciddiye almaya değer mi?" Bu düşünceyle "dünyaya" ve "kimyaya" (üniversitede kimya eğitimi almaktadır) ilgisini kaybederek üniversiteyi bırakır ve Süleyman Efendi'ye yönelir. Nâzım'daki istidadı fark eden Süleyman Efendi ise onu, Şam'a Şeyh Abdullah Dağıstanî'ye gönderir⁹². İlk karşılaştıklarında Şeyh Dağıstanî "Oğlum! Biz seni teslim aldık" diyerek yanına kabul eder⁹³. Artık gerçek mürşidini bulmuştur ve seyr-i sülûkuna başlar.

I.a.2. Müridin Beklentileri

İnsanın eğitime başlangıç noktası, mükemmel olmadığını, bir çok eksiklikleri olduğunu (yâni eğitime muhtaç olduğunu) anlaması ve eğitimi kabul edecek bedensel ve ruhsal hazırlık içinde bulunmasıdır.

⁹² Atay, T., age, s. 71-72.

⁹³ Şeyh Nâzım, Tasavvufî Sohbetler, Nush Yayınevi, İstanbul 1986, s. 172'den aktaran Atay, T., age, s.72.

Eğitimin her kademesinde bu sayılanlar, yani ihtiyaç duyma, yetenekli olma ve hazır bulunma unsurları gereklidir.

İnsan hiç eğitilmeden de büyür, olgunlaşır ve sistemsiz olarak çevreden edindiği bilgilerle bir hayat sürer. Ancak burada, ihtimal bir çok yeteneklerini kullanamaz, Rabbinin kendine çizdiği doğru yolu bulamaz, Rabbinin yeryüzündeki halifesi olarak kendinden beklenen işleri yapamaz.

Müridin tasavvuf yoluna girmesindeki ana hedef, Allah rızası ve Yaradan'ını yakından tanıma arzusudur. Mevcut inanç aşamasında şer'î vazifelerini yerine getirdikten sonra, kendinde "aşk-ı ilâhî" ihtiyacı hissediyorsa bu aşkın muhatabı olan "**Mâşuk**"una yakın olmayı hedef olarak seçer. Tasavvufi yola girerken de müridin başta gelen beklentisi Rabb'ine yakın olma isteğidir.

Bireyin tasavvufî yola giriş süreci, ergenlik döneminin dine yönelme motiv ve süreçleri ile benzerlikler göstermektedir. Bu dönemde hayatı yüce bir ideal çevresinde bir merkeze yerleştirmekle nefsanî arzularını zevk ve tatmin arasında bir çelişki ve ikilem yaşayan ergenin ilerleyen dönemde dine sarılarak kendi bütünlüğünü oluşturarak Allah'da varolma düşüncesiyle şiddetli sevgi ve mükemmellik ihtiyacını tatmin etmesi⁹⁴ gibi tasavvufî eğilimlere yönelen birey de dinin yaşadığı normatif kalıplarında yeterli tatmini bulamadığından kendisine Yaratıcı'sını tanıtacağına inandığı tasavvufa yönelir.

Bu konudaki önemli motivlerden biri de, özellikle ilk gençlik dönemindeki tasavvufî yönelimlerde ilk sırayı alan sosyalleşme ve bunun bir sonucu olarak gruplara üye olma isteğidir. Bireysel seviyedeki duygulanımların münferit ve az olmasına mukabil, günümüzde tasavvufî yönelimlerin önemli bir sebebi salt mistik eğilimlerden ziyâde

⁹⁴ HÖKELEKLI, H., age, s. 279-280.

kentleşmenin ve modern hayatın bunaltıcılığının bir sonucu olan “anomi” duygusundan kurtulmaktır⁹⁵.

Kotku'nun müridlerinden Ersin Gürdoğan, şeyhini anlatmak için yazdığı “Görünmeyen Üniversite” adlı kitaba şu sözlerle başlar: “Derin bir güvensizlik ve umutsuzluk duygusuna kapılmış insanların oluşturduğu kitleler, yapay olarak büyütülmüş ihtiyaçları karşılamak için, sonu gelmez bir kazanma ve gösteriş yarışına itilmiş durumdadır. Adeta bir savaşa dönüşmüş ve süreklilik kazanmış bu yarış içinde, kişilerin yalnızlıkları zamanla katlanarak artıyor. Akan hayat içinde insanların büyük bir çoğunluğu bütünüyle edilgen bir konuma düşmüştür. Dostluk, kardeşlik, başkalarına hiçbir karşılık beklemeden yardım etme anlamını yitirmiş. Gösteriş ve daha çok kazanma yarışı içinde, insanlar özgürlüklerini ve kişiliklerini bir bir yitiriyorlar. ‘Yalnız kalabalıklar’ın sayısı günden güne katlanarak artıyor.

“Kalabalıkların içinde, kalabalıklarla birlikte, insanlar duygularını yitirerek adeta sürüleştireyorlar. Oysa Allah'ın insana bağışladığı iç zenginlikler, sonu gelmez tutkuların tatmini amacıyla ele geçirilen dünyevi zenginliğin yanında, kişinin hiçbir zaman kavrayamayacağı ve anlayamayacağı boyutlardadır.”⁹⁶

Özellikle entelektüel kesimdeki tasavvufî yönelişlerde, duygusal bir boşluğun doldurulması isteği ağır basar. Çakır'a göre Kotku'nun çevresinde oluşan mürid halkasında bu isteğin karşılanması etkin olmuştur: “Ülkede ağırlığını giderek hissettiren Liberalizm ve Marksizm karşısında bocalayan, onlardan şu ya da bu şekilde etkilenmiş ama yetişmeleri gereği herhangi birine bağlanmaya cesaret edemeyen

⁹⁵ Bu konudaki ayrıntılı bir çalışma için bkz. : **Bayhan, Vehbi**, “Türkiye’de İç Göçler ve Anomik Kentleşme”, Türkiye Günlüğü, Sayı 43, Kasım-Aralık 1996; **Bayhan, V.**, Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma - İnönü Üniversitesi Uygulaması, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.

⁹⁶ **Gürdoğan, E.N.**, Görünmeyen Üniversite, s. 29.

gençleri, Zahid Kotku, hayatın, Türkiye'deki tüm modern akımların ihmal ettiği bir boyutunu öne çıkararak kendine bağlıyordu: Şiirsellik.”⁹⁷

İçine düşülen bu yalnızlık ve çaresizlik duygusu, özellikle Anadolu'nun çeşitli yerlerinden İstanbul'a gelen üniversiteli gençlerin, memleketlerinde başlı başına bir saygınlık ve güven kaynağı olan tasavvufî oluşumların İstanbul'daki benzerlerini aramaya itmiştir. Özgürel'e göre bu arayışa cevap verecek bir yaklaşım da o dönemdeki konjonktürden dolayı şeyh efendilerin yaklaşımında mevcuttu: “Şeyh efendilerin çoğu Türkiye'nin içinde bulunduğu koşullarda cemaatin etkinlik kazanması için akademisyen ve bürokrat ağırlıklı yapılanmayı tercih ediyorlardı.”⁹⁸ Bunun sebebi Özgürel'in iddia ettiği gibi cemaatlerine etkinlik kazandırma isteği olabileceği gibi o dönemdeki tasavvufî önderlerin de, ancak belli bir entelektüel seviyedekilerin bir “arayış” a yönelebileceklerine inanmaları da olabilir. Cumhuriyet Türkiye'sinin daha önceki dinî hareketlerinde ve dinî önderlerinde (meselâ Said Nursî ve Süleyman Hilmi Tunahan örneklerinde) entelektüel kesime bu tarzda bir yönelme olmamasına mukabil tasavvuf çevrelerinin böyle bir çabaya girişmesinin bu düşüncemizi desteklediği kanaatindeyiz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, günümüzdeki tasavvufî yönelimlerin kökeninde mistik dürtülerden ziyade sosyal koşullar ve dinî yaşama arzusu ön plana geçmiştir. Bunun en önemli sebebi sosyal mensubiyet problemi olabilir. Kanımızca bir başka önemli sebep de, günümüzün maddileşen ortamının, mistik motivlerin oluşabilmesi için gerekli psikolojik zemini sağlamak noktasında çok az kişiye imkân tanıyacak derecede tüketici felsefeye bürünmüş olmasıdır. Bu ortamdaki tasavvufî yönelimler artık mistik bir boyuttan önce dinî bir boyutu yakalama endişesi gütmektedir.

⁹⁷ Çakır, R., Ayet ve Slogan, s. 19-20.

⁹⁸ Özgürel, A., “Şeyhin Gurbette Ölümü”, Radikal Gazetesi, 07.02.2001.

Her ne kadar bu yola girmek için irade izhar edeni mürid olarak tanımlasak da, sâlikin mürşid tarafından “mürid” olarak tanımlanması hemen olmaz. Bu manada mürid, “şeyhinin emir ve irâdesini yerine getiren bir âlettir”⁹⁹ Bu pâyeye, ya da tarikatlar arasında farklı tabirlerle “fakir”, “derviş”, “sofi” olarak adlandırılan seviyeye ulaşması için, şeyhi tarafından da tasvip görececek bir olgunluğa ermesi gerekir. Meselâ Muhyiddin Şekûr’un bu aşamaya ulaşması yaklaşık yedi yıl¹⁰⁰ sürmüş, ve uzun ruh çözümlerinin sonunda kendisine “Rifâî Derviş biatı” verilmiştir¹⁰¹.

Yine Çakır’ın, Menzil cemaati ile ilgili yorumlarında da bu endişenin izlerini bulmak mümkündür: “Zaten ziyaretine gelenlerin çoğunun niyeti ona intisap etmek değil, ondan şifa bulmaktır. Kaldı ki bir gün öncesinin alkoliğinin ertesi gün müridlik payesine ulaştığını tasavvuf tarihi hiçbir zaman yazmadı. Menzil’den dönenlerin büyük kısmı yarım yamalak İslami bilgileriyle eski çevrelerine hava atmakla yetindi genellikle. İçlerinden, buldukları yerdeki başka tarikat yapılarına girenler de oldu. Yine içlerinden büyük kısmı Menzil ziyaretlerini sürdürdü. Yılda bir yapılan iki dakikalık ziyaretle tarikat faaliyeti olmayacağı da ayrı bir nokta.”¹⁰²

Çakır’ın yorumunda belirttiği gibi, ‘tâlib’in ‘mürid’ olabilmesi için intisab gerek şart olmakla birlikte yeter şart değildir. Şeyh – mürid ilişkisini bir “mânevî anlaşma” olarak düşünürsek, anlaşmanın geçerli olabilmesi için her iki tarafın da rızâ ve tasdikine ihtiyaç vardır. Kişiden talebin gelmesi safhası Mürşidin de kabûlü ile karşılanırsa anlaşma tamamlanmış olur.

⁹⁹ Uludağ, S., Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 388.

¹⁰⁰ Şekûr, M., Su Üstüne Yazı Yazmak, s. 245.

¹⁰¹ Şekûr, M., Su Üstüne Yazı Yazmak, s. 236.

¹⁰² Çakır, R., Ayet ve Slogan, s. 62.

II.a.3. Yönelim Safhasında Müridin Psikolojisi

Tasavvufa yönelimde en önemli faktörlerden belki de birincisi kişinin bilinç düzeyi ve psikolojik durumudur. İnsanlar bilinç düzeylerine göre ve ruh dünyalarına göre mistik öğelere ilgili ya da ilgisiz olabilirler. Bu konuda Gürciyef'in sınıflamasına değinmekte fayda vardır. Hıristiyanlık, Müslümanlık, Zerdüştlük ve Vajrayana Budizm'inden etkilenen, öğretisine "Dördüncü Yol" denilen (ilk üç yol Hint fakirinin, keşişin ve yoginin yollarıdır) Gürciyef'e göre insanların yarısından fazlasında, kişilik yapılarına bu üç ana sinir sistemi merkezinden biri egemendir. Bu nedenle başlıca üç türlü insan vardır: "İçgüdüsel devinim seven insan; Duygusal insan; Zihinsel insan."¹⁰³

"İçgüdüsel devinim seven insan", eylemlerden, toplumsal ilişkilerden hoşlanır. Durduğu yerde duramaz. Kabına sığamaz. Ezbercidir. Başkalarının taklitçisi, modaların izleyicisidir. Sanatsal etkinlikleri ve yapıtları ilkel ve bedensel hazlarla ilgilidir. Törenleri, festivalleri, gösterileri olan dinlerden hoşlanır. Gizemcilik ve meditasyonda Hint fakirliği yolunu yani "Karma" yogayı seçer.

"Duygusal insan", mantığından çok duygularına öncelik tanır. Sürekli, neleri ve kimleri sevdiğini veya sevmediğini düşünür. Sanatsal etkinlikleri ve yapıtları içlidir, romantiktir, şiirseldir. Güçlü inanç isteyen ve Tanrı sevgisine dayanan dinleri tutar. Örgütlenmiş, kurumsallaşmış dinlerin çoğu kez karşıtı olduğundan, o dinlerin egemen olduğu kültürlerde aforoz edildiği, eza cefa çektirildiği için barınamaz. Gizemcilik ve meditasyonda sevgiye önem veren yolu yani "Bhakti" yogayı seçer. Bu keşişlik yoludur.

"Zihinsel insan", her konuda mantık süzgecini kullanır. Düşünüp taşınmadan konuşmaz. Eylemlere kalkışmaz. Gerçekçidir. Olayları değerlendirirken bir çok açılardan bakar. İçgüdülerinin ve duygularının

¹⁰³ Demirsar, A., Psikoterapi Türleri Birinci Kitap, s. 125.

tutsağı olmaz. Elinden geldiğince yan tutmaz. Sanatsal etkinlikleri ve yapıtları kesin çizgili ve ölçülüdür. Zihinsel tartışma ve kanıtlara dayanan dinlerden hoşlanır. Gizemcilik ve meditasyonda bilgeliğe önem veren yolu, yani “İmana” yogayı seçer. Bu, gerçek yogilik yoludur.

Yukarıdaki sınıflamayı tasavvufî yönelimle ilgili olarak değerlendirecek olursak;

“İçgüdüsel devinim seven insan” karakteri, tasavvufî gruplara ilgi duyan, üye olan, ancak bunu sadece toplumsal ilişkilerden hoşlandığından ve taklitçi eğilimlerinden dolayı yaptığından “seyr-ü sülûk” amaç ve hedefi taşımayan müridler için uygun olabilir.

“Duygusal insan” karakteri ise, duygularına önem veren, inancın sevgi boyutuna ağırlık veren, örgütlenme ve kurumsallaşmadan ziyade bireysel gelişimi ön plana çıkaran yönleriyle özellikle ilk dönem tasavvufî akımların özünü teşkil eden “zâhid” ve “âbid” kişilerin karakteristiklerini içermektedir.

“Zihinsel insan” karakteri seyr-ü sülûk isteği barındıran kişilik yapısına uygundur. Diğer iki karakterde yer alan toplu ibâdet ve âyinler ile zühd yaşantısı isteğini içermekle birlikte, tüm bunların “hikmet” boyutunu da değerlendirmeye gayret eder.

Hikmet boyutu, müridin ibadetlerle ilgili bakış açısını da değiştirir. Artık ibadetlere basit ritüeller gözüyle değil, kendisini Mâşuk’a götürecek vesileler olarak bakmaya başlar: “Hak yolcusu bir kez Yol’a girdi mi ibadet de en az aşk kadar önem kazanır. Yolcu için ibadet, Aşk-ı İlâhî’ye, yani O’nun ateşinde yok olmaya götüren bir vesiledir ve bu yüzden Maksud olan Aşk’dan aşağı kalmaz. Yolcu olan, işte bu yüzden, ibâdeti sadece namaz kılmakta, sadaka vermekte arıyor olmamalı –

hayatın her ânında aramalı ki aldığı her nefeste ve her hâlinde Allah'a kul olmanın lezzetini ve saadetini bulabilsin”¹⁰⁴.

Anlaşılabilir görüş ve ideolojileri olan gruplar, zihni karışmış kimseler için çekicidir. Ailenin yıkılması, toplumun aşınması ve coğrafi hareketlilik yüzünden birçok insan cemaat duygusu ve ait olma hissini tatminini bir ihtiyaç olarak hisseder. İslâm tasavvufunun ve tarikat hayatının yerli-yabancı birçok insana cazip gelmesinin sebebi bundandır.¹⁰⁵ Üstelik bu yola girildiğinde bir usta – çırak ilişkisi içinde o yolun usullerini bizzat öğretecek bir öğretici ihtiyacı söz konusudur.

Tasavvuf geleneğinde, bu yolda şeyhin şart olduğuna, tek başına bu yola girmenin mahzurlu olduğuna, bu yabanî diyarda yalnız kalmanın tehlikeli olacağına dair ortak bir kanaat mevcuttur. Yine tüm sûfilere göre, daha evvel bu yola sülûk etmiş, bu yol ile müşahededeki maksadına ulaşmış, sülûkun tehlikelerini tanımış, düşmanın nerelerde yol kestiğini bir şâhidin haber vermesi ile değil gözü ile görmüş bir şeyhe, sâlikin “yularını teslim etmesi” icab eder¹⁰⁶. Kitap okumak veya araştırmakla ihtiyacını karşılayamayan mürid adayı, bir yandan aramaya, bir yandan da karşısına çıkacak bir mürşidin yolunu gözlemeye başlar. Arayış, geçen zaman içinde sıkıntı doğursa da sabretmek zorundadır. Es-Sûfi'nin karşılaştığı dervişle olan diyalogu bu süreç için zorunlu olan iki şartı gözler önüne serer; aradığını aranmaya lâayık yerlerde arama ve ruhsal olgunlaşmayı sağlayacak manevî ızdırapların bir sembolü olarak gözyaşı... :

“Deveyi merkep pazarında bulamazsın”

“Götür öyleyse beni – bildiğin bir yere ora.”

¹⁰⁴ Şekûr, M., age, s. 98-99.

¹⁰⁵ Hökelekli, H., age s. 306.

¹⁰⁶ İbni Haldun, M., Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Saîl), s. 177.

(...) Başparmağımı göz pınarlarımın altına götürdü, orada kalmış birkaç damlayı sildi, sonra parmakları arasında gözyaşlarımı kuruturken konuştu:

“Bulacaksın.” Parmakları arasında yokolmuş gözyaşlarını işaret ederek: “Bu yol develerin bulunduğu pazara gider.”¹⁰⁷

Arayış ve gözyaşı süreci boyunca kişiye düşen en önemli görev ise kendi iç dünyasını, yani evini yeni bir bakış açısıyla değerlendirmeye tâbi tutmaktır:

“...Şafak vaktine yakın bir zamanda rüya gördüm. Bir yükseklikte, rüyaların rüya olduğu bir yerdeydim. Yanı yöresi belirgin değildi bulunduğumuz yerin. Altı ve üstü yoktu. Hep beyazlar giyinmiştik. Anlamadığım bir dilden duyduğum sesler kulağımdan eksilmiyordu. Kendimi bir adamın önünde secde eder halde gördüm. Adam ışıltılı bir canlılık içine gömülmüştü ve adamdan yayılan enerji benim gözeneklerime işliyordu. Ona bakamıyor ama onun bana baktığını hissediyordum. Hem korku, hem de tatlı bir korunma duygusu içindeydim. Beni o güne kadar duymadığım, uyanınca da hatırlayamadığım bir adla çağırırdı. Sesini sanki içimden fısıldıyormuşcasına işittim: “Neredeysen oradan başla. Sana gerekli olan her şey evinde var.”¹⁰⁸

Muhyiddin Şekûr’de ise bu olaya bir müjde de eklenir; Suudî Arabistan’daki konferans sırasında tanıştığı bir sûfî tarafından, gayb âleminden getirilen bir müjde:

“Beni sana manevî Üstâdım Şeyh Nun Kıbrısî’nin Şeyhi, Şeyh-i Ekber Abdullah Dağıstanî gönderdi. Şeyh-i Ekber halen ahirette olduğu için, kendisi hakkında daha çok bilgi edinmek istersen Şeyh Nun ile

¹⁰⁷ Es-Sûfî, Gariplerin Kitabı, s. 64.

¹⁰⁸ Es-Sûfî, age s. 29.

temas kurmanı tavsiye ederim. Şeyh-i Ekber bana aradığın Şeyhi ve ayrıca diğer aradıklarını da bulacağını söyledi.”¹⁰⁹

“Amerika’ya dönüş yolculuğum sırasında uçakta ciddi olarak hastalandım. Bütün dengemi kaybetmiş ve ağzıma lokma koyamaz hale gelmişim. Yolculuğumun büyük bölümünü jumbo jetin iki koltuğuna sırt üstü uzanmış halde geçirdim. Eve vardığımda hâlâ çok hastaydım ve kendimi çalışmaya hazır hissedinceye kadar iki hafta yatakta yatmam gerekecekti. Rahatsızlığım sırasında dostça, ama gereksiz bazı jet lag teşhisleri de aldım. Bu teşhislere boş yere direndim, fakat gerçekte bu durumdan pek uzak da sayılmazdım. Şimdi geri dönüp rahatsızlığıma göz attığımda kendi kendime bir tür manevî jet lag geçirdiğimi teşhis edebiliyordum. Hastalığım bana eşiğine gelip dayandığım büyük geçişi haber ediyordu.”¹¹⁰

II.a.4. Karşılaşma ve Bağlanma

Müridin şeyhi ile ilk karşılaşması, duygu-yoğun bir havada cereyan eder. Şeyhini arayış safhası boyunca belli bir rûhî olgunluk kazanması sayesinde artık karşılaşmaya ve karşılaştığında da şeyhini tanımaya mânen hazırdır. Abdülkâdir es-Sûfî’nin arayış süreci de böyle bir mânevi hazırlık safhasından sonra başlar:

“Kesin bir inançla içime doğmuştu ki bir Eğitici Şeyh vardır ve onu bulmak bize düşer.

(...)Yaşlı adam, benim yanımda oturuyordu: “Evet. İki şeyh tanıyorum. Bunlardan biri Nahb’da, buradadır, ama güçsüz bir adam ve artık mürid kabul ettiğini sanmıyorum. Öteki Falah’ta. Adı da – ‘dır.”

¹⁰⁹ Şekûr, M., age, s. 25.

¹¹⁰ Şekûr, M., age, s. 27.

Soluğumu tuttum. “İşte o.” diye heyecanla, yaşlı adam daha şeyhin ismini söylemeden haykırdım.”¹¹¹

Akabinde zaman zaman ümitlerin kaybolmaya yüz tuttuğu meşakkatli bir yolculukla şeyhinin izini süren es-Sûfî, tam kaçırdığını zannettiği bir anda şeyhiyle karşılaşır:

“Osman otomobili evin karşısına henüz park etmişti ki ev sahibi bizi karşılamak için koşarak çıkageldi. Ellerini başı hizasında selâmlama anlamında sallıyor, ev elbisesi dalgalanıyordu. “Ah, ne yazık! Şeyh Efendiyi kaçırdınız. Evden birkaç dakika önce ayrıldı, biraz bekledi, sonra yola çıktı. Neyse ki Falah’taki Zaviyeye döndü. Orada görürsünüz. İçeri buyurun da bir çay için.”

Sonunda doğru iz üzerine varmıştık. İhtiyar bize bir göz attı ve kalbine şahadet parmağıyla vurarak gökyüzünü gösterdi. “Mevlâna!” dedi. “Râb!”

Biz arabadan inmekteyken, bir başka otomobil köşeyi döndü ve birkaç metre ötemizde durdu. İhtiyar bize döndü, yüzünden sevinç taşıyordu.

“Geldi. Şeyh Efendimiz geldi.”

Bu anda cübbeli biri otomobilin tekerleğinin berisinden zıplayıp indi ve ihtiyara el salladı. “Anlamıyorum,” diye haykırdı şoför. “Geri dönmemiz gerek dedi.”

Kapı açıldı ve bir el çıktı. Şoför kavradı bu eli ve bir beyaz cillab ve çok katlı beyaz bir burnuz yola ayak bastı. Bu saygıdeğer Şeyh ve Allah’ın velisi, benim üstadımdı. Ben onu aradığımı sanıyordum ve orada, o uzak yerde, beni o bulmuştu.”¹¹²

¹¹¹ Es-Sûfî, age s. 101-103.

¹¹² Es-Sûfî, age s. 105-106.

Muhyiddin Şekûr'un şeyhi ile ilk karşılaşması da benzer temalar içermektedir:

“Geri dönüp binaya doğru yürürken; henüz kapıdan yeni girmekte olan bir adam gözüme çarptı. Üzerinde beni çeken bir şey var gibiydi ve içimdeki bir ses tanışacağım kişinin o olduğunu söylüyordu. Toplantı yerine tekrar vardığımda, yeni bazı kişilerin geldiğini ve oraya buraya koşturduklarını gördüm. Odanın bir köşesinde kapıda gördüğüm o adam gözüme çarptı hemen. Üzerinde sade beyaz bir elbise, ayağında bir sandalet ve başında alabildiğine sade, kahve renkli puanlı bir sarık vardı. Omuzlarını uzun, siyah şal gibi bir kumaş örtüyordu. Etrafını küçük bir grup çevrelemiş ve o nereye giderse onlar da oraya gidiyorlardı. Hepsinin de onunla birlikte olduğunu ve toplantının genelinden ayrı düştüklerini kolayca kavrayabiliyordum. Bu adamın varlığında, Mecid Bacının ölümünden bu yana kimsede hissetmediğim bir tür güzellik, bir manevî vakar ve coşkun bir çekicilik soluyordu insan. Onda büyük bir derinlik ve büyük bir aşk hissettim. Hareketlerinde bir denge dışa vuruyor ve edasında bir esrar saklıyordu. Bu ise içimde hem bir ahenk duygusu uyandırıyor, hem de rahatsızlık veriyordu. (...) Bir ara gözlerini bana çevirdi; o an sanki başka herkes yok olmuş biz ikimiz kaldık gibi geldi bana. Bakışlarında tarif edemediğim bir şey doğruca kalbime sokuldu ve beni kendine doğru çekti. Onun aradığım Şeyhim olduğunu anlamıştım. Selâm vererek kendisine doğru yaklaştığımda ayağa kalktı ve selâmıma usulca karşılık verdi. Soluğum kesilmiş halde yanına çömelirken, kendimi tanıtip elimi uzattım.

“Ben Muhyiddin,” dedim.

O da elini uzattı, fakat elimi sıkmak yerine, sakalıma uzanıp yumuşakça avuçlayarak, “Kim olduğunuzu biliyorum,” dedi. Sonra kendi adını söyledi.

Gözlerimin içine doğru baktı. O an binlerce günün geçtiğini hissettim. O her iki yanağımı öperken, seyahatim sırasında tanıdığım o

garip adamın sesi şimşek gibi çakıverdi zihnimde. Bu ender insan, olağanüstü bir apansızlıkla hayatıma girmişti işte. İçim dopdolu ve neredeyse taşmış bir halde, olup bitenlere inanmakta güçlük çekiyordum.”¹¹³

Her iki yazarda da dikkatimizi çekecek önemli bir nokta, her ikisinin şeyhlerinin de olaylara olan vukufiyetleridir. Her iki şeyh de bir anlamda müridlerinin yolunu gözlemektedir. Bu konu psikolojinin klasik yaklaşımlarıyla açıklanamayan aşkın bir kavramdır. Birbirinden uzak kişiler arasında iletişim yalnızca bir düşünce nakli olmayıp, aynı zamanda heyecan, harekete geçirici dürtüler ve tanımı güç daha bir çok izlenimler de vardır. Telepati olayları, “beyin dalgaları” veya bir şahıstan diğer bir şahsa birçok hayaller ve izlenimlerin naklini sağlayan “eter dalgalanmaları” teorisiyle açıklanmaktadır. Fakat bunun geçerliliği yetersiz görünmekte ve bizzat psikologlar arasında tartışma konusu olarak kalmaktadır.¹¹⁴

Buradaki tasavvufî açıklama ise daha önce “Şeyh-i Âzam Dağıstanî, bir ruh avcısıdır. Seni Ezelde görmüş ve kendisi için seçmiş.”¹¹⁵ sözleriyle değindiğimiz bir kavrama yönelmektedir: **Bezm-i Elest**.

“Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.”¹¹⁶

Tasavvuf geleneğinde sıkça vurgu yapılan bu konudaki genel kanaat, tüm ruhların yaratıldığı ve toplandığı “elest bezmi”nde, o ruhlar âleminde tanışıp ülfet edenler, burada da tanışır; sevişenler burada da sevişir; orada birbirinden hoşlanmayanlar, burada da birbirinden

¹¹³ Şekûr, M., age, s. 29-30.

¹¹⁴ Hökelekli, H., age, s. 343.

¹¹⁵ Şekûr, M., age, s. 230.

¹¹⁶ Araf , 7/172.

hoşlanmazlar.¹¹⁷ Tasavvuf ehli de bu toplantıda birbiriyle karşılaşmış ve müridler müridlerini görüp bilmişlerdir.

Artık bu dünyada da müridini bulan mürid için yeni bir süreç başlamıştır: Biat (bey'at).

el-Bey'at kelimesi, karşılıklı anlaşmak ve akidde bulunmak anlamına gelmektedir.¹¹⁸ Kelime olarak ahd etme, söz verme, bu maksatla el sıkma anlamlarına gelen bey'at, tasavvufî ıstılahta el almak, şeyhine sâdık ve bağlı kalacağına, ona kayıtsız şartsız teslim olacağına, her dediğini itiraz etmeden yapacağına dâir müridin müridine söz vermesi anlamlarına gelir.¹¹⁹

Biat etmiş kişi tarikata katılmış sayılır ve kendisinden genel bir ifadeyle artık mürid diye söz edilir. Genel bir ifade denmesinin sebebi, müridlerin kendilerinin kelimenin tam mânâsıyla “mürid” olmanın hiç de kolay olmadığını söylemeleridir.¹²⁰ Gerçekte, Şeyh Nâzım'ın yaşlı bir Türk müridine göre, Şeyh tarafından biatı alınmış olmak kimseyi mürid yapmaz; yalnızca o kişiyi Şeyhin koruması altına sokar.¹²¹

Tasavvufta bir şeyhin yol göstericiliğine, terbiyesine sığınmak çok önemli kabul edilir. Kişinin gönlü ne kadar coşkun, aklı ne kadar yüksek, yeteneği ne kadar çok olursa olsun, eğer uygun şekilde eğilip yönlendirilmezse, hedefsiz akan bir suya, coşkulu ama amaçsız bir harekete benzeyeceği düşünülür. Tasavvuf yolunun çilesi çok sabır gerektirdiği, akıl kuvvetinin yerine çoğu kez ruh kuvveti uyarıldığı için, bu yolda iyice pişmiş bir şeyhe sığınmanın gerekliliği vurgulanır. Bey'at eden mürid, işte bu sığınağa bağlı kalmaktaki arzusunu açıkça ifade etmiş olur.

¹¹⁷ Öztürk, Y. N., Tasavvuf, s. 10.

¹¹⁸ Kapar, M.A., İslâmın ilk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi, s. 13.

¹¹⁹ Uludağ, S., Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 99.

¹²⁰ Atay, T., age, s.115.

¹²¹ Atay, T., age, s.115.

İntisap edilecek mürşidin, müridin gözünde saygı, kalbinde itminan uyandırması şarttır. Jung özdeşleşme ve bağlanma psikolojisini irdelerken şöyle der: “İnsan ideallerden söz eden kişinin her şeyden önce kendisinin de ideal olduğundan emin olmak ister, ancak o zaman sözleri ve işleri *göründüklerinden* daha fazla olur.”¹²² Bu ruh hali sebebiyle şeyhin, bağlanacak müridde öncelikle bir hayranlık ve mükemmellik duygusu uyandırması gerekir.

Biat törenleri aracılığıyla, bir insanın tarikata katılması (üyeliği) formel olarak tanınmış olur. Bir şeyh ya da mürşidden biat alan birinin artık onu kendisinin manevî/ruhanî lideri olarak kabul ederek onun direktiflerini sorgulamaksızın yerine getirmesi beklenir; öte yandan mürşid de kendisinden biat alanı artık mürid olarak kabul etmiştir ve onu himayesine alarak her tür dünyevi sorun karşısında kendisine yardımcı olur.¹²³

Tarikata bağlılık yemini etmek isteyen biri Şeyhin huzuruna ya da onun yokluğunda, kendisinin biat yaptırmakla yetkilendirdiği kişilere götürülür. Bazen adayın kendisi isteğini doğrudan Şeyhe söyleyebilir; diğer bazı durumlarda ise adayı tanıyan bir mürid bunu Şeyhe iletir: Şeyh sağ eliyle “müstakbel” müridinin sağ elini tutar; aynı anda orada bulunan diğer insanlar da onların ellerinin üstüne ellerini koyarlar. Yeteri kadar yakında olmayanlar, Şeyh ve mürid adayının elleri üzerinde ellerini birleştirmiş olanların sağ omuzlarına sağ ellerini koyarlar. Böylece orada mevcut herkes törenin “merkezi”ne bir bağlantı yapmış ve törenin bereketinden nasibini almış olur.¹²⁴

Konuyu örneklemek için Ersin Gürdoğan’ın ağzından, bir müridin gözüyle yaşadığı biat törenini aktarmak istiyoruz:

¹²² Jung, C.G., Keşfedilmemiş Benlik, sayfa 117.

¹²³ Atay, T., age, s.113.

¹²⁴ Atay, T., age, s.114.

“Planlamanın (DPT) üst düzey yöneticilerinin de katıldığı oldukça kalabalık bir sohbetti. Karşılıklı konuşmalar ve güncel sorunların tartışması gece geç vakte kadar devam etti. Gece yarısına doğru, Cevat Ayhan ve Kahraman Emmioğlu ile birlikte kendimizi diz çökmüş bir durumda Hocaefendi’nin karşısında bulduk.

Hocaefendi tek tek ellerimizi ellerinin ortasına aldı. Ve bizden geçmişimizdeki günahlardan, bilerek ya da bilmeyerek yaptığımız bütün hatalardan tövbe etmemizi istedi.

Tövbe ettiğimiz hatalarımızı, eksikliklerimizi bir daha tekrarlamamız gerektiği konusunda bizleri uyardı. Başkalarının bizim üzerimizde bulunan bütün haklarını helal etmemizi söyledi.

Her türlü kin, öfke, öç duygularından sıyrılmalıyız. Böylece gönümüzü ve zihnimizi meşgul edecek bütün düşünce ve eylemlerden arıtmış oluruz, dedi.

Kur’an’ın yolundan, Peygamberimizin (sav) sünnetinden ayrılmayacağımıza, Peygamberimizin (sav) ahlâkı ile ahlâklanacağımıza huzurlarında söz verdik.

Hep birlikte, ‘Kendisinden başka ilah olmayan, Hay ve Kayyum, yeryüzünün ve gökyüzünün yaratıcısı Allah’tan kusurlarımın bağışlanmasını dilerim. İşlediğim bütün kusurlarımın pişmanlığı ile O’na tövbe ederim. Çünkü, can veren, öldüren ve öldükten sonra diriltecek olan yalnızca O’dur’ diyerek tövbe ettik.

Sonra aramızda bulunanlardan biri, El-Fetih sûresinden aşağıdaki ayetleri okudu:

‘Sana biat edenler gerçekte Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların elleri üzerindedir. Kim sözünden vazgeçerse, kendine kötülük yapmış olur. Ve kim Allah’a verdiği sözü tutarsa, o Allah tarafından en büyük ödülle sevindirilecektir.’”

Sonra hepimiz ellerimizi dizlerimizin üzerine koyduk ve gözlerimiz yumulu. Hocaefendi üç defa ‘Allah’ dedi ve gözlerimizi açtık. Ve eller hep birlikte duaya kaldırıldı. Hocaefendi bizlere dua etti. Namazlarınızı aksatmadan kılın, Allah’ı anmaktan geri kalmayın ve altı ay sonra tekrar geliniz, dedi. Ve bir kuş gibi hafiflemiş şekilde evden ayrıldık.”¹²⁵

Eski bir fütüvvetnamede¹²⁶ Rifaî adabına göre bir bey’at töreni ise şöyle anlatılır:

“Şeyh olan zat bir salığe el tesliminde, Şeyh ile salik usul-ü vech ile seccadeye yaklaşip oturduktan sonra karşılıklı göğüs göğüse gelip el tutarlar. Sonra Şeyh olan zat “Ellahu ekber” dedikte ayakta duran nakib:

“İnnellezine yübayiuneke..”

(Herhalde sana bey’at edenler ancak Allah’a bey’at etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah’a verdiği ahde vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.)¹²⁷ ayetini sonuna kadar okur. Sonra Şeyh olan, salikin sol kulağına üç kere: *“Estağfirullah el-azim”* deyip sonra: *“Bismillahirrahmanirrahim, bismillahi ale’t-tahkik, velhamdülillahi ale’t-tevfik”* deyip sonra Hazreti Muhammed Mustafa’ya (SAV), On iki İmam, On dört Masum-u Pak, Haticetü’l-Kübra ve Fatımatü’z-Zehra’ya (Rıdvanullahi teala aleyhim ecmaıyn) iman edip, bu itikad üzere *“Eşhedü en la ilahe illallahu vahdehu la şerike lehu, ve la nazira lehu, ve la mevcüde gayrullah şey’en ebeda. Ve eşhedü enne Muhammedu’r-Resülullah hakkan ve sıdkan. Ve eşhedü enne Muhammeden min nurillahi teala ve eşhedü enne Aliyyen min nurillahi teala ve min efdal-i al-i Resülullahi ve eşraf-i min halkillahi ve sahibeti’t-tarikati enibihi seyyidi ve senedi ve Mürşidi Esseyyid*

¹²⁵ Gürdoğan, E.N., Görünmeyen Üniversite, s. 46 – 47.

¹²⁶ Bu fütüvvetname <http://rufai.virtualave.net/version1/nsrkh/rkh20.htm> adresinden alıntılanmıştır. Eserin orijinali Kâdiri-Rifaî Şeyhi Mustafa Rifaî tarafından yazılıp Ballıkuyu Postnişini Sabri Baba tarafından yeni harflere çevrilmiştir.

¹²⁷ el-Feth, 48/10.

Ahmede'r-Rıfai min evlad-ı Aliyyin veliyullahi" dedikten sonra, "İşbu anılan yirmi dokuz Zat-ı Kerimlerin dostuna dost, düşmanına düşman olasın. Tevella ve teberra bilesin. Bunların uğruna evlad-ü ayal, mal, mülk, baş, can feda edesin. Gelme-gelme, dönme-dönme, gelenin malı, dönenin başı" deyip, "bu ahdi kabul edip, bu iman ve ikrar üzere oldun mu?" diye Şeyh olan sorar. Salik dahi "İman ve ikrar eyledim" deyince, Şeyh Efendi: "İnnellezine yübayüüneke ..ilâ - ahiri'l - ayet" Ayet-i kerimesinin sebep ve nüzülü ve senedi odur ki Bedir gazasına niyet olduğu vakit bazı kabile sahipleri kendilerini uzak tutmak sevdasında yani muharebeden uzak kalmak niyetinde idiler.¹²⁸ Bu bakımdan "eğer bu muharebede Muhammed (SAV) galib olursa hoş ve illa Kureyş kafirleri galib olursa bizim orada bulunmamamızla yine onlara dönmek kolay olur" gibi bahaneler ederlerdi. Çünkü bunlar henüz sıdk ile imana gelmiş değillerdi. O sebepten Cenab-ı Hak Hazretleri Muhammed'e (SAV) yar olanı ve olmayanı bildirmek için bu Ayet-i Kerime'yi inzal etti."

Bey'at tören neticesinde şeyhe bağlanan mürid, artık intisab etmiştir ve bu intisabının gereklerini yerine getirmeye gayret eder.

"Cümle şeyden kesilip Şeyhine muhabbet, itaat ve inkıyadı mükemmel ve tamam olacak ki cümle fitnelerden uzak olup Şeyhine tabi olacaktır. Böylece Allah ve Rasulullah'ın kendisinden razı olduğu bir kul olma çabası başlar. Muhabbet-i Rasulullah ile kalbi ve lisanı müstağrak olmalıdır. Şeriat-ı Tahire'nin ahkamı ile temessük ve Sünnet-i Seniyyelerine himmet etmektir ki her gezdiği yerde Efendimiz Hazretleri'nden hicab ederek şehadet getirmeğe devam muhabbeti ve yardımı artırır. Devam-ı zikir ve muhabbet-i fikirdir. Bu gibi kimseler

¹²⁸ Bu ayetin nüzul sebebi olarak tüm kaynaklarda (özellikle Elmalılı tefsirinde) ittifaken Hudeybiye Anlaşması öncesindeki Rıdvan Biatı kaydedilmektedir. Alıntıyı aynen yapmakla birlikte bu notu da belirtmeyi uygun buldum.

Hak'tan gayri cümleden uzaklaşıp sözlerinde, hareketlerinde muhlis-i billah olur. Bu sırrı nefsinde tadar.”¹²⁹

Bey'at ve intisab ile şeyhine tam bir teslimiyetle bağlanan mürid, işlerinde ve düşüncelerinde şeyhinin himmetini, yani manevi tasarruf ve yardımlarını hissetmeye başlar. Tasavvufî ıstılahta himmet, “ermiş kişilerin maksadı hasıl eden, iş bitiren ve dilediklerini yerine getiren manevi gücü”¹³⁰ olarak açıklanmaktadır.

Es-Sûfî, himmeti “Şeyh'in yol göstericiliği altındaki itki”¹³¹ olarak tanımlar. “Himmet, arzu, ya da gerçekliğin bilgisine karşı isteklilik demektir. Bilimlerimiz için anahtar bir terimdir. Uyandırılması gereken bir yeti ve arzulanması en çok gereken enerjidir. İsteğin kendisidir ve istenmesi gerekir. Himmet, himmetin yolunu açar. (...) Ya da yine, kusursuzluğu içerisinde Şeyh'in aktarımının dinamiği olan yeti olarak görülür.”¹³²

Fütûhat-ı Mekkiyye'den yaptığı aktarımda da şunları ekler: “Öyleyse himmete sahip olan, Allah'ta ruhanî inzivada olsun. Böylesi bir insana, O'nun bağıışı ve lûtfu, dünyadaki dil-bağıımlı kişilerin bilmedikleri bir bilgidir görünür. Bunun ötesinde, tek bir spekülâtif düşünür ya da mantıkçı bu hale sahip olamaz. O aklın algılamasının ötesindedir.”¹³³

Mevlânâ, Mesnevî'de himmetten şöyle bahseder: “Bu yolu, mürşidsiz, yalnız aşan da var. Bu pek azdır. Ama bu da yine pîrin himmeti ile olur. Pîrin eli, gâiblere yetişmeyecek kadar kısa değildir. Elini tutmayanlara da elini uzatır, onun eli Allah'ın kudret eli sayılır.”¹³⁴

¹²⁹ Sabri Baba, “Tarikat-ı Rufaiye'ye Girmenin Usûlü”,

<http://rufai.virtualave.net/version1/nsrkh/rkh18.htm>

¹³⁰ Uludağ, S., Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 243.

¹³¹ Es-Sûfî, A., Muhammedî Yol, s. 29.

¹³² Es-Sûfî, A., age, s. 29 – 30.

¹³³ Es-Sûfî, A., age, s. 24

¹³⁴ Mevlânâ, Mesnevî, (tercüme: Şefik Can), cilt 1, s. 190.

Himmetin kaynağı şeyhin müridine nazar etmesidir. Mantıku't-tayr'da Attar, bu konuyu Hüdhüd'ün dilinden şöyle anlatır :

“Birisi “Ey önderliği kapan nasıl oldu da sen bizi geçtin, Cenabı Allah'a bizden daha çok yaklaştın?

Sen de bizim gibi bir kuşsun, biz de senin gibi bir kuşuz. Aramızdaki bu fark neden meydana geldi?

Bizim canımızdan, cinsimizden ne günah çıktı da senin payına sâf ve iyisi düştü, bizim payımıza tortusu kaldı?” dedi.

Hüdhüd dedi ki: “Ey kuş, Hz. Süleyman'ın gözü, bir an bize düşüverdi!

Ben bu makamı, ne altınla elde ettim, ne gümüşle. Bu eriştiğim devlet, o bakıştan meydana geldi.

Bu makamı kim ibadetle elde edebilir ki? İblis de bir hayli ibadette bulundu!

Ama birisi çıkar da ibadete lüzum yoktur derse ona lânet okumaya başlar.

Sen, bir an bile ibadeti bırakma. Fakat sakın ibadete de güvenme!

Ömrünü ibadetle geçir de Hz. Süleyman, sana da bir baksın!

Süleyman'a makbul oldun mu; ne desem, ne söylesem anlatamam; dediklerimden, söylediklerimden de ileriye geçer, yücelirsin!”¹³⁵

¹³⁵ Attar, Mantıku't-Tayr s. 144.

II.b. Müridin Şeyhini Algılayış Biçimi

Jung'a göre gölge yanımızı tanımak ve kusurlarımızı kavrayabilmek için bilinçli kabullenmeyi ve saygıyı içeren insanî ilişkilere ihtiyaç vardır. İnsanî bir ilişki, daha ziyade mükemmel olmamaya, zayıf, çaresiz ve desteğe muhtaç olmaya dayanır. Bağımlılığın bizzat temelini ve itici gücünü oluşturan budur. Kusursuz olanın başkasına ihtiyacı yoktur, ama zayıf olanın vardır, çünkü o kendisine bir destek arar ve partnerini daha aşağı bir konuma düşüren, hatta aşağılayan bir şeyle yüzlemez.¹³⁶ Müridin şeyhini mükemmel bir öğretici (mürşid-i kâmil-i mükemmîl) olarak görmesi de bu yaklaşımla açıklanabilir.

Fikirlerin sadece teoride kalmayıp gerçek hayata da yansıtılması gerekliliği doğunun karakteristik özelliklerindedir. Doğu, öğretilen her prensibin gerçek hayata tatbikini de görmek ister. Kişi bağı kaldığı prensiplere, insanların kafasında hiçbir soru bırakmadan, yaşantısında da sadakatle uymalıdır.

Jung bunu şöyle ifade eder: "İnsan ideallerden söz eden kişinin her şeyden önce kendisinin de ideal olduğundan emin olmak ister, ancak o zaman sözleri ve işleri *göründüklerinden* daha fazla olur."¹³⁷ Evrensel insanlığın sınırlarının bulunmaması ve herhangi bir dîni ahkâm veya milliyet ile sınırlandırılmaması sebebiyle, bir kimsenin gerçekten güvenebileceği tek şey, gerçek inanç sahibi ve bu inancında da samimi olan bir insandır.

Arayış içindeki birey için birinci öncelik kendisini yetiştirecek ve aydınlanmasını sağlayacak rehberini bulmaktır. Bu arayış içinde iken de karşılaştığı rehber adaylarına bakarken onu algılayabilecek bir dikkat ve hassasiyetle bakması gerekir. Yine de onun mürşidini tanımasını sağlayacak olan baş faktör Allah'ın yardımudur. Mulay el-Arabî bunu şöyle ifade eder: "İlahî rahmet, ihsan ve lûtfun eserlerinden biri de,

¹³⁶ Jung, C.G., Keşfedilmemiş Benlik, s. 118.

¹³⁷ Jung, C.G., age, s. 117.

kişinin manevi eğitim verebilecek bir mürşid bulabilmesidir. Lûtf-u İlâhî olmaksızın onu tanımak ve bilmek mümkün değildir.(...) Allah'ın Elçisi'ni (sav) görmeyenlerden biri Ebu Cehil idi. O, Resûl'ü (sav), Ebu Tâlib'in yanına aldığı basit bir yetim sanıyordu sadece.”¹³⁸

Kuşeyrî, Ebu Ali Dakkak'ın bir sözünü nakleder: “Yetiştireni ve dikenini olmadan kendi kendine ve hudâî-nâbit olarak biten bir ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Nefes nefese ve tedrici bir surette tarikatın âdâbını öğretecek bir üstada sâhip olmayan müridin durumu da böyledir. Bu durumda olan mürid hevâ ve hevesine tapar, başka bir kurtuluş yolu bulamaz”.¹³⁹

Kuşeyrî'ye göre, müridin şeyhi rehberliğinde manevî olgunlaşmasını tamamlayabilmesi, daha başlangıçta özel bir psikolojiye bağlıdır. Mürid için en başta gelen şart, kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemektir. “Dünya ve âhirette kadr ü kıymetim var veya yeryüzünde benden daha aşağı olan biri var, diye bir müridin hâtırından bir fikir geçerse, o müridin irâde ve müridlik yolunda attığı hiç bir adım sıhhatli olmaz. Çünkü mürid için vacip olan nefesinin değerini tahsil için değil, Rabb'ını tanımak için çalışmaktır. İster dünyada olsun, ister âhirette olsun kendisi için bir makâm temin etmek isteyenle Allah Teala'nın rızâsını kazanmak isteyen arasında fark vardır.”¹⁴⁰

es-Sûfî şeyhi ve şeyhe yüklediği görevi tanımlarken şunları söyler: “Resûlullah (sav) şöyle dedi: “Ben tam, kusursuz insanım.”¹⁴¹ Tasavvuf bilgisini, yani benlik bilimini elde etmek için kendimizi işte bu insana yöneltiriz. Kendimizi Şeyh'in ellerine bıraktığımızda, Elçi'ninkiyle aynı olan kendi “benlik biçiminin azâmeti”ne önceleri uymuyor olan davranışının bu yukarıda saydığımız yönlerinde kendisini ustalaştırmış

¹³⁸ ed-DARKAVÎ, Mulay el-Arabî, Bir Mürşidin Mektupları, s. 21.

¹³⁹ Kuşeyrî, A., age s. 592.

¹⁴⁰ Kuşeyrî, A., age s. 594.

¹⁴¹ Yazar muhtemelen “Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim” hadisini kastediyor.

kişiyeye kendimizi bırakırız. Hiçbir hata yapmıyoruz ve varoluşsal farkındalık bölgesinde kalıyoruz.”¹⁴²

Bu tanımıyla es-Sûfî, hem şeyhin görev ve konumunu Resûlullah (sav) ile irtibatlandırmakta, hem de şeyhin ulaştığı “kemâl” aşamasından dolayı ona karşı tam bir teslimiyet içine girme şartının gerekçesini açıklamaktadır.

Bununla birlikte Elçi (sav) ile arasındaki farkı da tanımlar: “Şeyh yalnızca yaşayan bir örnektir, Elçi değildir çünkü Tebliğ gönderilmiştir, ama onun Tebliğ’in kendisi olduğunu söyleyebilirsiniz. O bir Kur’an ve bir furkandır. Bir, biçimlerin bir araya toplanışı, bir birleyicidir ve mücadele etmeksizin seçen, ayıran, reddeden bir ayırıcı, bir ayırdedicidir.”¹⁴³

Müridin şeyhe bakışı konusunda Şeyh Nâzım’ın müridlerinin Şeyhlerine bakışlarındaki çeşitlilik, bu durumun müridin kültürel seviyesine, şeyhten beklentilerine, şeyhe olan yakınlığına göre ne denli geniş bir yelpaze oluşturabileceğini gösteren somut bir örnek teşkil etmektedir. Genç bir Kıbrıslı mürid “Şeyh her şeydir” derken orta yaşlı İskoç bir mürid ise Şeyhi “sözlerinde tanrısal ilhamın etkisiyle bezenmiş bir hikmet bulunan saygın bir ihtiyar” olarak tanımlamaktadır. Pek çok mürid şeyhi tanımlarken “tolerans”, “esneklik”, ve herkese açıklık gibi sıfatları kullanmaktadır¹⁴⁴. Bu yelpazedeki genişliği yukarıda saydıklarımıza ek olarak ırksal yakınlık, yaş ve seyr-i sülûktaki seviyenin de etkilediği kanaatindeyiz.

Mürid için şeyh, kendisini zorluklardan koruyan, tehlike anında imdadına yetişen, ona yol gösteren bir şahsiyettir. Bu noktada bir âlim ile bir şeyh arasında farklar vardır. Şeyh Nâzım cemaatinden Filistinli bir mürid, şeyh ile âlim arasındaki farkı, bir helikopterle Concorde uçağı

¹⁴² Es-Sûfî, A., Muhammedî Yol, Alamuk Yayınları, Ankara 1993. s. 8.

¹⁴³ Es-Sûfî, A., Muhammedî Yol, s. 13.

¹⁴⁴ Atay, T., age, s.81.

arasındaki fark temelinde açıklar: “Helikopter her yere inebilir ve her yerden havalanabilir; uçarken hayatı tehlikede olan veya zorda kalmış herkesi görebilir ve yanına inerek onu kurtarabilir. Ama bir Concorde bunu yapamaz. İniş ve kalkış için özel havaalanlarına ihtiyacı vardır. İnsanları kurtarmak için her yere inemez. Bunu helikopter yapabilir. Biz gösterişli bir Concorde yerine basit ve mütevazı bir helikopter olmaya çalışıyoruz...”¹⁴⁵ Kendisi de İlahiyat Fakültesi mezunu bir hoca olan Kıbrıslı bir mürid de farkı bir başka perspektiften şu şekilde açıklar: “Her ne kadar kendini dine adanmışsa da bir âlim hâlâ bu dünyaya bağlıdır; oysa ki bir şeyh bu dünyayı aşmıştır ve Ahiret için yaşamaktadır”¹⁴⁶.

Şeyhin giyimindeki nüanslar bile dikkatli gözle bakan bir mürid için dikkat çekici ve ibret vericidir. Hele mesleği psikoloji olan bir mürid (Muhyiddin Şekûr) için yorum yapmak daha da kolaydır: “Üzerine Batı tipi bir mont giyinmiş, başında ise Ahmediyye denen, bir çeşit Şark sarığı vardı. Bu görüntü iki dünya arasında bir adam olmanın katı gerçeğini hatırlattı bana; Şeyh, meşhur deyişle, ‘dünyada ama dünyadan değil’di.”¹⁴⁷

Müridin şeyhini algılayışının önemli bir yansıması da şeyhinin talimatlarını algılayışı konusunda ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Şeyh Nâzım’ın müridlerinin sarık renkleri ile ilgili olarak orta yaşlı bir İngiliz müridin yorumu oldukça çarpıcıdır. Şeyh Nâzım, İngiliz müridlerin mavi, Almanların mor, Arapların yeşil, Türklerin beyaz ve bir ırk grubu olarak tüm “Siyâhî”lerin de kırmızı sarık kullanmalarını söylemiştir. İngiliz müride göre , Almanlar Şeyhin ağzından çıkan her ifadeyi yüzeysel biçimde fakat aynı zamanda harfi harfine değerlendirmektedirler: “Şeyh onlara ‘mor giysiler içinde olacaksınız’ dediğinde, bu sözü mor külotlar giyecek derecede uygulamaya yönelirler. İngilizler için bu, kendilerine önerilen renkte herhangi bir şeyi sembolik amaçla giymekten ibarettir. Dolayısıyla İngilizler mavi bir sarık

¹⁴⁵ Atay, T., age, s.112.

¹⁴⁶ Atay, T., age, s.112.

¹⁴⁷ Şekûr, M., Age, s. 55.

giymenin, ya da sadece mavi bir mendil kullanmanın Şeyhin söylediğini yerine getirmek için yeterli olduğuna inanırlar. İngilizler ifadenin ardında yatan anlam üzerinde dururken, Almanlar ifadeyi yüzeysel olarak değerlendirirler.”¹⁴⁸

Burada karşımıza önemli bir ayrım çıkmaktadır: Müridin davranışlarında yetiştiği toplumun rolü... Alman toplumunda yetişen bir kişi, alıştığı otoriter toplum yapısı nedeniyle şeyhinin istek ve tavsiyelerini yorumsuz ve aynen uygulama çabasına girerken, İngiliz toplumundan gelen birey ise mesajı kendi yorumundan süzerek uygulamaktadır¹⁴⁹.

Özellikle günümüzde, gerek dünya coğrafyası, gerekse ülke coğrafyası seviyesinde nüfus hareketlerinin aşırı derecede artması ve hızlanması bireyleri yeni geldikleri ortamda yabancılık ve yalnızlık duygusuna itmektedir. Ülke bazında ele aldığımızda “Güvensizlik ve umutsuzluk” içinde hızla modernleşen bir toplumun gelenekçi kesiminden gelen gençlerin, “iç huzuru arayışlarında” geldikleri ortamda âşina oldukları tasavvufî çevrelerle karşılaştıklarında sanki tanıdık bir hemşehrilerini görmüş duygusuna kapılmaktadırlar. Kotku'nun çevresinde oluşan teveccüh, buna uygun bir örnek teşkil eder. Onlara artık iyice yabancıları oldukları bir dilin “esrarlı” sözcükleriyle, ama bir halk adamı ağzıyla hitap eder. Onları bir başka dünya için, mutlak bir varlık için fedakârlığa davet eder. Onları, Allah'a ulaşabileceklerine, en azından onun sevgili kulları olabileceklerine ikna eder. Çakır'ın deyişiyle, “...Bu yolda onlara kendini sunuyor. Kendisinin dışında, yalnızlık duygusundan kurtulabilmeleri için onlara geniş bir de cemaat sunuyor. Aslında mürid topluluktan önce şeyhe bağlanıyor. Çünkü o “geniş ailenin” temel direği şeyh. Bir diğer deyişle mürşidinin

¹⁴⁸ Atay, T., age, s.87.

¹⁴⁹ Bu tarz bir bakış açısı farklılığının, Fazlurrahman'ın “Yaşayan Sünnet” kavramı ile belirttiği ve Hz. Ömer'in uygulamalarıyla örneklediği davranışlarda da görülmesi, meselenin sadece kültürle değil kişisel yaklaşım tarzlarıyla da ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâm Metodoloji Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

kişiliğinde şiire ulaşan mürid, bu şiiri diğer mürid kardeşleriyle yeniden üretmeye çalışıyor.”¹⁵⁰

Dünya coğrafyasında incelediğimizde benzer bir durum Şeyh Nâzım'ın, özellikle Güney Asyalı müridleri için de geçerlidir. Kopup geldikleri sosyal ortamda büyük saygınlığa sahip, tasvip edilen ve varlıklarına âşinâ oldukları sûfî topluluklar ve şeyhler bulunmaktadır. Londra'ya geldikleri yalnızlık ve yabancılik ortamında Şeyh Nâzım, karizmatik kişiliğiyle onlar için büyük bir cazibe kaynağı olmaktadır.

Kişiler arası çekicilik araştırmalarının temel bulguları olarak dört faktör saptanmıştır: benzerlik, güzellik, âşinalık ve yakınlık.¹⁵¹ Yukarıdaki örneklemelerimizde Kotku ve Şeyh Nâzım'ın, mürid adayları gözünde, benzerlik dışındaki üç ölçütü taşıdığını söyleyebiliriz. Güzeldirler, çünkü bireyler tarafından “nûrânî” olarak ifade edilirler; âşinâdırlar, çünkü memleketlerindeki ortamda benzerlerine çok rastlamıştır; Yakındırlar, çünkü konuşma ve tavırlarındaki mütevazılık, metropol hayatındaki huşûnetle büyük bir tezat teşkil eder.

Konuyu noktalamadan evvel, es-Sûfî'nin tasavvufî yolun başlangıcına dair anlatımındaki şeyhe teslimiyet boyutuna dikkat çekmek istiyoruz:

“Esas itibariyle tasavvuf biliminin başlangıç noktası, yaşanmış varoluşun çelişki ve acılarının dışına doğru yolunuzun ne olacağını düşünürken bulduğunuz, el yordamıyla araştırıp – hissettiğiniz her türlü boş kavramı bırakmakla başlar – ve kendini bırakış görünüşte Şeyh'e, ama gerçekte Elçi'ye, size gerçekliğin ne gibi bir şey olduğunu anlatmak için, yalnızca bunun için gönderilmiş olan; gerçekliğin Elçi'si Muhammed (sav)'edir”¹⁵².

¹⁵⁰ Çakır, Ruşen, Ayet ve Slogan, Metis Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 1995, s. 20.

¹⁵¹ Cüceloğlu, D., İnsan ve Davranışı, s. 530.

¹⁵² Es-Sûfî, Muhammedî Yol, s. 4.

II.c. Müridin Tarikat Yaşantısı ve Diğer Müridleri Algılayış Biçimi

Tasavvufî hayatın öğrenilmesinde ve kişinin ruhsal gelişimine fayda sağlamasında en önemli faktör, ortak hedeflerin paylaşıldığı bir camiâ içinde yer alabilmektir. İnsan iç huzuru arayan bir topluluğa katılmadıkça, çoğu kez kendine bağışlanan zenginliklerin ve nimetlerin farkına bile varmaz. Kişi olağan sandığı nice şeylerin, aslında olağanüstü olduğunun bilincine, hizmeti amaç edinen bir topluluk içinde varır: Söz konusu sevgi birliklerine ve hizmet topluluklarına değişik biçimde çağrılma veya bir seçme sonucu dahil olunur. Bu hizmet ve sevgi toplulukları seçme veya çağrılma sonucu, giderek büyüyen çok geniş bir aileye benzer.¹⁵³

Tasavvufun ferdî yönü daha önemli olmakla beraber sosyal yönü de küçümsenmeyecek kadar önemlidir. Tasavvufî hayatın bazı biçimlerini bireyler tek başına yaşar. Fakat bu hayatı, bu konunun uzmanları, hocaları ve üstatları olan şeyhlerden ve mürşidlerden öğrenilir. Bu öğrenmede mürid ve tâlip denilen öğrencilerin üstatlarıyla birlikte bulunmaları, mânevî hayatı beraber yaşamaları şarttır. Çünkü tasavvufî hayat tıpkı birçok sanat gibi egzersizler ve pratiklerle öğrenilir. Bunun için de birliktelik ve beraberlik esastır. İşte bu durum hem zaman zaman mürşidlerin ve üstatların bir araya gelerek yaşadıkları mânevî ve derunî deneyler konusunda fikir alışverişinde bulunmalarını ve vardıkları sonuçları aralarında müzakere etmelerini gerektirir, hem de müridlerin mürşidlerinin gözetiminde ve denetiminde bulunmalarını zorunlu kılar. Bu sebeple baştan beri sûfiler sohbet denilen bir birlikteliğe büyük önem vermişlerdir. İlk zamanlarda şeyhlere daha çok üstat ve sohbet şeyhi, müridlere de sâhip (sohbette bulunan, sohbeta katılan) deniliyordu. Böylece üstatlar çevresinde toplanan ve sohbetlere devam eden sâhipler, yani müridler birer cemaat oluşturuyordu. Bu cemaatlerin yaptıkları sohbetlerin çoğu halka açık olmakla beraber bazı sohbetlere yabancılar

¹⁵³ Gürdoğan, Ersin N., Görünmeyen Üniversite, s. 30.

alınmıyordu. Ancak belli bir mertebeye ulaşan müridler bu sohbetlere kabul ediliyordu. Cüneyd-i Bağdâdî, “Biz tasavvuf sohbetlerini kapalı kapıların ardında yapardık” derken bu hususu anlatıyordu. İşte bu gizlilik tasavvuftaki sırrı, yani gizemi meydana getirir. Tasavvufî hayatın belli bir aşamasında mutlaka bir gizem söz konusudur. Bazen müridlere göre yabancılar için, bazen üstaplara göre müridler için bir gizem, yani yabancılar için müridlerin, müridlere göre üstadın az çok gizemli bir yönü vardır. Bundan daha önemlisi ilâhî sırdır. Tasavvuf bir bakıma, imkân ölçüsünde rububiyetin sırlarına âşina olmayı amaçlar. Tasavvuf sohbetlerinin müridlere edep ve erkân öğreten, onları terbiye eden, ahlâklarını güzelleştiren yönü kadar söz konusu esrarengiz yönü de önemlidir. Gizliliğin sebebi, mânevî alt yapısı bakımından eksik olanların yanlış anlama ve sapmalarını engellemektir.

II.c.1. Toplumsal Uyum Açısından Mürid – Cemaat İlişkileri

Tasavvufta amaç, kimseyi incitmek ve kimse tarafından da incinmemektir. Yaratıcı ile yaratıklar arasındaki ilişkiye esas olan prensip yani bütün felsefe, bu cümlelerin mânâsında gizlidir. Allah'ın bütün gizli ve aşikâr bir şekilde olmasını istediği bütün işler, iyi ameller, söz, ve mânâ insanda tecelli eder. Böylece, Allah'ın rahmeti, iyiliği, merhameti diğer taraftan azabı ve gazabı insana yine insan vasıtasıyla gelir. Bundan dolayı bütün sûfiler, ilişkilerinde başkaları ile değil, aslında Allah ile ilişkide bulunuyormuşçasına bir hassasiyet göstermeye çalışırlar. Onlara göre kul, Allah'ın gizli ve aşikâr olarak yapmak istediği işlere bir vasıta olur. Bu düşüncelerine delil ve temel olarak: “Kendini bilen, (doğrusu) Rabb'ini bilir” hadisini alırlar. Şeyh, her şeyi, Allah'ın açıkça bir tecellisi ve zuhuru olarak gördüğü için sever ve derin bir saygı duyar. Müridlerine de bu bakış açısını kazandırmaya çalışır. Sûfî, her şeyden önce kendi kendisiyle dost olmalıdır. Kendisiyle barışık olan bir insan, dünya ile de barışiktır.

Kenan Rifâî ile müridi arasında geçen şu diyalog, müridin toplumsal uyumunu sağlamada şeyhin sağladığı pozitif bakış açısına iyi bir örnektir:

Müridi, “Efendim dünya çok kötü!”, dedi. Buna Mürşidi: “Sen iyi olmaya bak!” diye cevap verdi. “Bu kötülüklerin ortasında iyi olmanın ne faydası olur ki?” diye müridi cevap verince, Ken’an Rifâî şöyle yanıtladı; “Başkalarının kötülüklerini düşünmekten size ne? Kendin iyi insan ol! Şeytan sizin sınırlarınızı aşabildi mi? Yoksa siz onun etkisinde kalıp, O size de kötülüklerini bulaştırdı mı? Şayet şeytan size dokunamadıysa onu mağlup olmuş kabul ediniz.”¹⁵⁴

Dinî grupların yıkıcı, tahripkar bir ibadet ve inanışa sahip olup olmaması ile ilgili kriterleri araştıran Gross, grup üyelerinin liderle ilgili düşüncelerinin analizinde şunlara yer verir¹⁵⁵ :

Lidere Tapınma: Merkezdeki kişiye tanrı, kutsal kişi ya da sözcü sıfatıyla saygı uyandırma, onun güçlü, olacakları önceden gören ya da olağanüstü güçlere sahip birisi olduğunu öne sürme.

Yönetme Biçimi: Eleştirilemeyen, en üst otoriteye sahip olduğunun kabul edilmesi, karşı koymaksızın bağlılık beklentisi, gerçekleri tekelinde bulundurduğuna inanılması.

Karizmatikleştirme: Kutsal kişi olarak saygınlştırılan ve ideal, efsane kişi olduğuna dair propaganda.

Gross’un bu ölçütlerinin sadece yıkıcılık açısından değil, grubun ve grup üyelerinin toplum geneliyle ilişkilerindeki uyum için de uygun kriterler olduğu kanaatindeyiz. Dinî bir grup olarak tasavvufî cemaatlerin de otoriteriyen öğeler taşıdığını göz önüne aldığımızda, grup liderine yüklenen misyonun grubun toplumla ilişkilerinde birincil faktör

¹⁵⁴ <http://www.kenan-rifai.org/> 'dan alınmıştır

¹⁵⁵ Gross, W., “Tarikat ve İbadet Gruplarının Yıkıcı Olma Niteliklerini Değerlendirici Psikolojik Kriterler” s. 103-106.

olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, tasavvufi cemaat ve tarikatların bu kriterlere genelde uymadığını, ancak eğitim durumu itibariyle daha “avam” olarak nitelendirilebilecek olan alt dilimlerde efsanevîleştirme temayülünün bulunduğunu söylememiz mümkündür. Meselâ Şeyh Nâzım’ın Londra’daki müridleri arasında onun kerâmetleri ile en fazla ilgilenen grubun daha az eğitilmiş Güney Asyalı müridler oluşu, Batılı müridlerin ise bu tip efsanevî boyutla hemen hemen hiç ilgilenmemelerini buna örnek göstermek mümkündür. Ancak bu efsaneleştirme eğiliminde bile liderin önderliği altında topluma savaş açma eğilimi söz konusu olmamakta, bilakis verdiğimiz örnekte Şeyh Nâzım’ın İngiliz toplumuyla saygılı ve uyumlu bir diyalogu gözettiği müşahade edilmektedir (Örneğin İngiltere Kraliçesi’nden bahsederken “Kraliçemiz”¹⁵⁶ demesi gibi).

II.c.2. Çatışma ve Yarışma

İnsanoğlunun en doğal, en evrensel duygularından biri olan kıskançlık, sevilen kişinin başkasıyla paylaşılmasına katlanamamak olduğuna göre, sevginin var olduğu her yere girer. Ana – babanın kıskançlığı en uygun yollardan ele aldığı, ayırım gözetmediği evlerde bile kardeşler arasında belli ölçüde yarışma ve çekişme vardır¹⁵⁷. Benzer bir şekilde müridler arasında da manevî babaları olan şeyhe olan sevgilerinden ve sevgiden doğan kıskançlıktan dolayı çatışma ve yarışma ortamı meydana gelir.

Mürid, yaşadığı yoğun ruhsal deneyimler içerisinde şeyhine *sürekli* ihtiyaç duyduğunu sanır. Oysa ki, ne onun hep yanında olacak bir şeyhe gereksinimi vardır, ne de şeyhin sürekli onunla olması mümkündür. Bir

¹⁵⁶ Bkz. Köse, A., Neden İslâm’ı Seçiyorlar, s. 143.

¹⁵⁷ Yörükoğlu, A., Çocuk Ruh Sağlığı, s. 157.

süre sonra şeyhin tek müridi olmadığını idrak eder. Şekûr'un, bu aşamadaki hisleri şöyledir:

“Birdenbire, Şeyh'in tek müridi olmadığım gerçeğini ayan beyan gördüm. Dahası, bazen kendisiyle başkalarının huzurunda konuşmak zorunda kalacağımı, yoksa Şeyh'ten bir cevap koparabilmek için aylarca beklemek zorunda kalacağımı da öğrendim. Herkese açık bir foruma benzeyen bu sohbetta saklı bir sır, kendi kişisel kaygılarına bakışımı da değiştirdi ve böylece çoğu kez başlangıçta bana çok önemliymiş gibi görünen kimi kaygılar Şeyh'in huzurunda ve herkesin yanında söylenmeye değmez oluverdi.”¹⁵⁸

Müridler arasındaki çatışma ve yarışma, şeyhin manevî otoritesinden ve şeyhe olan sevgi ve saygıdan dolayı bastırılır. Ancak müridliğin başlangıç safhasında daha fazla olmak üzere bazen bu duyguların izhâr edildiği, cemaat içi gruplaşmaların ve gerilimlerin yaşandığı durumlar da nâdir sayılmaz.

Tayfun Atay'ın, Şeyh Nâzım'ın Londra'daki müridlerini incelerken değindiği bir husus da cemaatin Türk, Güney Asyalı ve Batılı müridleri arasındaki ayrılıklardır. Bu üç alt grubun üyeleri, Şeyh Londra'da iken Şeyhin etrafında toplandıkları halde, Şeyhin olmadığı dönemlerde zikir meclislerini kendi aralarında ve ayrı ayrı yapmayı tercih etmektedirler. İngiliz müridler, birkaç istisna dışında, tarikatın İngiliz ve Batılı olmayan müridleriyle toplanmak istememektedirler¹⁵⁹. Şeyhin ilk Batılı müridi olan Dawud Owen, bunun gerekçesini her milletin farklı toplumsal ve kültürel karakteristiklere sahip olmasıyla açıklar. Dolayısıyla, yeni müslüman olmuş ya da gruba katılmış biri, aynı ulusal ya da kültürel çevre içinde kendini daha rahat ve daha mutlu hissedecektir¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Şekûr, M., age, s.134.

¹⁵⁹ Atay, T., age, s.99-100.

¹⁶⁰ Atay, T., age, s.100.

Bir başka sebebin de gizli bir çekişmeden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Mesela Güney Asyalı bir müridin, Dergâh'ta, Şeyh Nâzım'ın müridi olan Lord Yarborough'a buyurgan bir biçimde boş çay bardaklarını mutfağa götürmesini söylemesi, asalete düşkünlükleriyle tanınan İngilizler için can sıkıcı olmaktadır. Burada bir yanda içerisinde yetiştiği İngiliz kültüründen kaynaklanan bir gurur, diğer yanda mürid olmanın gerektirdiği tevâzu arasında benlik psikolojisi seviyesinde çatışma yaşamaktadır. Grupların her biri için ayrı ayrı bir “Şeyhi sahiplenme” arzusu kendini göstermekte ve bunun doğurduğu kıskanma duygusu da etkili olmaktadır.

Şekûr'ün bir sergideki “Hz. İsmâil'in Kurban Edilişi” tablosunu görmek için gönderilen müridlerin arasında olmayışından dolayı hissettiği hayıflanma duygusu¹⁶¹ da yaşanan çatışma ve yarışmaya iyi bir örnek teşkil etmektedir.

II.c.3. Yardımlaşma ve Dayanışma

Cemaat içindeki hayata intibak etmeye başlayan mürid yavaş yavaş diğer müridlerle girdiği ortak duygusal paylaşımları ve süreçleri idrak etmeye başlar. İlk başlarda tamamen şeyh üzerinde yoğunlaşan dikkat ve ilgisi yavaş yavaş aynı ortamı paylaştığı diğer müridleri de incelemeye yönelir. Şeyhin hareket ve sözlerinden kastedilenleri tam olarak idrakte zorlandığı zamanlarda kendi algısını diğer müridlerin algı biçimleriyle mukayese etmeye başlar. Böylece şeyhin tavırlarını yorumlamada kendisinden daha tecrübeli olan “kıdemli” müridlerin yaklaşımlarını kendine model olarak almaya, bir yandan da içine girdiği sosyal grupla uyum sağlamaya çalışır. Şekûr bu safhadaki hislerini şöyle anlatır : “Bu sohbetlerde, müridler ve dervişler arasında varlığı hissedilen manevî

¹⁶¹ Şekûr, M., age, s. 59.

gelişmeye ilişkin kişisel kaygılar, Şeyhin konuşmasında daha bir net ve müşterek ifade kazanıyordu. Bu durum beni, öteden beri tanıyageldiğim diğer arayışçılarla olan bağlantım ve yolculukta hangi ortak şeyleri paylaştığımız konusunda kafa yormaya itti.”¹⁶²

Çevresinde gözlemlediklerinden sofistike yorumlar çıkaran Şekûr, şeyhinin evine giderken asansörde gördüğü bir aileyi şöyle betimler: “Nihayet asansör bir süre sonra geldi ve kapı açıldı. İçeride doğulu bir aile vardı – aramızda pek bulunmayan insanlardı. Bir an şaşkınlığımı yenemedim. Etrafları tamamen yükü çevriliydi. Asansör ağzına kadar dev bavullar ve kolilerle doluydu. Ailenin küçük çocuğu bu arada asansörden çıkmaya çalışırken, ayağı takılarak tökezledi. Annesi küçük çocuğun elinden tutarken, ailenin büyük çocuğu da babası ile birlikte eşyaları boşaltmaya başladılar. Bunlar da kim diye düşünün düşünün, merdivenlere doğru yürüdüm.”¹⁶³

Toplantının sonunda evine dönerken ise ailenin temsil ettiği çerçeveyi çizmiştir: “Asansördeki o aileyi hatırladım. Onların kim olduğunu artık biliyordum. O aile bizdik! Onlar halleriyle bizleri temsil ediyorlardı. Tıpkı tıkalı lavabolar gibi asansör de onları yolundan alıkoyan bir dolu eşya ile tıka basa dolmuştu. Yabancı bir ülkeye aitlerdi; tıpkı Allah’a giden Yol’un aşktan yoksun bir kalbe yabancı oluşu gibi: Evet, tıpkı bizler gibi, onlar da kendilerine en az lâzım olandan en çok, en çok lâzım olandan – yâni, iman ve aşktan – en az yüklenmişlerdi. Bu aile Şeyhin o geceki konuşmasının cisimleşmiş haliydi. Küçük çocuk, kalbinde kâinatı kucaklayacak bir muhabbet ve duyarlık taşıdığı halde, oraya buraya koşuşturup, tökezleyen bizleri temsil ediyordu. Anne ise, Rabb-i Zülcelâlimizden aldığı terbiye ile bize, yâni çocuklarına, rehberlik edip, elimizden tutan Şeyhimizi temsil ediyordu.”¹⁶⁴

¹⁶² Şekûr, M., age, s. 134.

¹⁶³ Şekûr, M., age, s. 56.

¹⁶⁴ Şekûr, M., age, s. 58.

Yukarıdaki çözümlenmede hem müridin ruh halini (kendisini yolundan alıkoyan eşyalarla ruh asansörünü tıka basa doldurma), hem sülûkunu (oraya buraya koşuşturup tökezleme), hem birbirine yardım eden müridleri (eşyaları boşaltmakta babasına yardım eden büyük oğul – ki bunu şeyhe yardım eden kıdemli müridler olarak da yorumlayabiliriz.), hem de şeyhi (gerek ağırlıkları boşaltan baba, gerekse de küçük çocuğun elinden tutan anne figürü) bulmak mümkündür.

Es-Sûfî'nin bu dönemdeki gözlemleri şöyledir: “Üstadımızın bir müriden en çok beklediği şey edeptir. Edebi tanımlamasını istedim ve şöyle dedi: “Edep demek, fukara ile bağdaş kurup oturmak ve Şeyh Efendimizin divanını bir ağızdan söylemektir”¹⁶⁵. Bu oturumlar yoluyla ki yanılıcı “**kişilik**” tabakaları yavaş yavaş ufalanıp düşer. Mürid böylece cemaatin bir ferdi olduğunu hissetmeye başlar, şeyh karşısında ayrıcalıklı bir konum elde etme çabasından vazgeçer ve tevâzuyu öğrenir.

Aynı süreçte Şekûr'ün duygulanımı da benzerlik arzeder: “Ramazan Bayramı tatilinden sonra, onunla temasımı kaybettiğim ve onunla münasebetimi dervişleri aracılığıyla kurduğum bir başka dönem geldi. Çok hoş ve sempatik insanlardı ve birlikte yaşadıkça onlar için daha cazibeli hale geliyordum. Bu hoş ruhlar aracılığıyla, mürid ile dervişlerin ve Şeyhin çevresinin katıldığı ‘Hadra’ toplantısına katıldım. Bu toplantıda bulunmanın nasıl bir şey olduğunu anlatmaya kelimeler yetmez.”¹⁶⁶

Yine Muhyiddin Şekûr'den bir örnek verecek olursak, bir önceki bölümde zikrettiğimiz “kurban” tablosunu görmek üzere giden müridleri yol dönüşü geceleme için kendi evine geldiklerinde misafir ederkenki tavrı bu yardımlaşma ve dayanışmaya iyi bir örnektir. Oysa bu

¹⁶⁵ Es-Sûfî, Gariplerin Kitabı, s. 109.

¹⁶⁶ Şekûr, M., age, s. 38.

müridlerle beraber o yolculuğa gönderilmediği için ‘küçük bir hayal kırıklığı’ yaşamıştır: “Kendilerini selâmla karşılayarak içeri aldım. Bu evime ilk gelişleriydi. Gelişlerinden son derece memnundum ve onların da kendilerini rahat hissetmelerini istiyordum. Evde içecek ya da yiyecek namına ne varsa teklif ettim. Biri sadece bir bardak su istedi, diğeri bir şey istemedi. Onlara hizmet ederken kafamda şu sözler gelip gidiyordu: “Bir ülkeye iki hükümdar sığmaz, ama kırk derviş bir odada yaşar.” Gerçi pek fazla şey istemediklerini zaten biliyordum, ama yine de, bu Yol’da Hancının da, Yolcunun da kendi üzerlerine düşen vazifeleri vardır. Karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma da bunlar arasındadır.”¹⁶⁷

Gecenin ilerleyen saatlerinde Şeyh’in araması ile uyanan üç mürid olayı analiz ederken misafirlerden biri bu konuda noktayı koyar: “Bazen insana bir iç, bir de dış varmış gibi gelir, fakat biz Tarikat’de Hakikat Bir’dir diye biliyoruz. Öyle olunca, içerde olmak ya da dışarıda kalmak pek farketmez.”¹⁶⁸

II.c.4. Tecrübelerin Aktarımı

Aslında gönül sahiplerinin söylediği gerçekler birbirinden farklı değildir; dolayısıyla tasavvufun dervişleri gerçeğe ulaştırma yolu, bazı küçük ayrıntıların dışında, birdir. Tasavvuf, öğrencilerle tek tek meşgul olmayı esas aldığı için, burada kitlesel eğitime geçmek mümkün olmamıştır. Ancak, özellikle tekke hayatı içinde bir cemaat yaşantısını sürdüren mürid için, içinde bulunduğu ortam, hem bir sosyal yardımlaşma mekânı olarak, hem de kendinden ileri süreçlerdeki müridlerden örnek alma açısından büyük önem arzeder.

¹⁶⁷ Şekûr, M., age, s. 59.

¹⁶⁸ Şekûr, M., age, s. 60.

es-Sûfi'ye göre tasavvufî ruh eğitiminde , benliğin değiştirilmesi, benliğin zorla ele geçirilmesi ve böylece başına buyruk güçlerimizle bir barış anlaşması yapılabilmesi için tasavvuf öğretisinin vazgeçilmez bir ögesine ihtiyaç vardır: **Aktarım**¹⁶⁹. Aktarım olgusu gerek Hz. Peygamber (sav)'den başlayan silsile ile getirilen öğretinin kendisi, gerekse de müridler arasında daha ileri basamaklarda olanların yaşadıkları tecrübeleri yeni müridlere aktarması olgusu içinde, tasavvufun “yüz yüze” ve “diz dize” eğitim tarzındaki en önemli unsurdur.

Bu öğrenme yalnız ibadet ve ritüeller için değil, belki daha fazlasıyla günlük hayattaki davranışlar için de geçerlidir. “Müeddeb” olmak şeklinde tanımlanan edepte ilk aşama bireyin günlük faaliyetlerindeki hal ve tavırlarında kendini kontrol etmesiyle başlar. Es-Sûfi'nin ilk dönem intbaları da bunu destekler mahiyettedir: “Yalnızca birkaç gün içinde Müslümanlığımı ‘fukara’dan öğrenmekte olduğumu anladım. Bu yalnızca Kur’an’ı, tapınmaları, sünneti kavrayışımın derinlemesinde onlarla birlikte olmaktan edindiklerim değildi, ben aynı zamanda yaşamayı da onlardan öğreniyordum. Yani nasıl yürüneceğini, nasıl oturulacağını, nasıl dinlenileceğini ve ne zaman sessiz durulacağını da, nasıl yemek yiyeceğimi, yemekler karşısında kendimi nasıl tutacağımı, nasıl bekleyip , nasıl hareketsiz duracağımı öğrendim”¹⁷⁰.

Abdülkâdir es-Sûfi'nin kendini yalnız hissettiği dönem sonrası Şeyhin sofrasına davet edildiği yemekte yanındaki yaşlı mürid ile yaşadıkları, hem kalbî aktarıma, hem bir önceki bölümde değindiğimiz müridler arasındaki yardımlaşma ve dayanışmaya, hem de bu dayanışmanın şeyh tarafından nasıl desteklendiğine güzel bir örnek teşkil etmektedir:

“Yemek boyunca yanımdaki yaşlı adam yüzünden içimde büyük bir sıcaklık gelişti durdu. Sevgi değildi bu, sevgiden daha kapsamlı, daha

¹⁶⁹ es-Sûfi, Muhammedî Yol, s.10.

¹⁷⁰ es-Sufi (Ian Dallas), Gariplerin Kitabı, s. 111-112.

ağırbaşlı bir Şey, kutsal bir Őeydi. Düşüncemle ulaştığım bir yerde değil-
dim, çünkü düşünme aygıtım askıya alınmıştı. Yeni sahip olduğum ve
yeni yeni harekete geçmekte olan bilincim bana artık doyduğumu, do-
layısıyla yanımdaki adamla yiyeceğimi paylaşmam gerektiğini bildirdi.
Sofradaki büyük üzüm salkımından görebildiğim en olgun, en iyi üzüm-
leri üzerinde bulunduran çitimi koparıp Kutsal Adı fısıldayarak onun
önüne koydum. Ben bunu yapar yapmaz Şeyh Efendimizin eli sofraya
uzandı ve benim önüme daha büyük, daha mükemmel görünüşlü üzümler
koydu. Ben onun yüzüne çevirdim gözlerimi ve üzümleri aldım. Bana
baktı ve bakışının derinliklerinden ben gördüm. Her Şey zihnimde
bağlantısını kurmuştu. Bir parıltı, bir müthiş sendeleten saniye ki
meleklerin sesleriyle dolu olmalıydı; yanımdaki adam, içinde
bulunduğumuz oda, yoksulluk, sofraya, verilen üzümler, alınan üzümler, bu
kutsal, sonsuza uzanan, kelimelerin gücü içine sığmayacak kutsal an
içinde birleştiler”¹⁷¹.

II.d. Müridde Allah Tasavvuru ve Dinî Tecrübe

Tasavvufî yola girişinden itibaren müridin Allah’ı algılaması
şüphesiz ki Şeyhi vasıtasıyla olmaya başlar. Bu esnada yavaş yavaş idrak
ettiği bir nokta da Şeyhine tabi olmakla ‘Allah rızası’nı kazanma
çabasına girişeceğidir. Şekûr bunu şöyle anlatır: “Yaşadığım akıl
karışıklığı bir tür güvensizlik işaretiydi, zira bu kendimden şüphe
duymam anlamına geliyordu. Ayrıca üzerime aldđım görevin Őeyhimi
memnun etmek yoluyla Allah’ın rızasını tahsil etmek demek olduğunu -
Şeyhin rızasını kazanmak değil-tam anlamıyla anlayamamıştım. Burada

¹⁷¹ es-Sûfi, Gariplerin Kitabı, s. 132.

yine bazı ayırımların dersi saklıydı -Allah'ı memnun etmek, kendini memnun etmek ve başkalarını memnun etmek.”¹⁷²

Mürid için aslolan, girdiği yolda ilerleyerek Allah'a vâsıl olmaktır. Bu yola girmesine sebep de “Muhabbetullah”, yani Allah aşkıdır. İneyet Han aşktan bahsederken “İnsan dünyaya geldiği andan itibaren ‘Ben’ demesini öğrenmiştir, ancak aşktır ki insana ‘Ben’ değil; ‘Sen’ demesini öğretir zira seven hiçbir ruh kendine varlık rengi veremez.”¹⁷³ der. Müridin Allah aşkına yönelmesiyle hem Rabbini bilmesi, hem de kendi varlık rengini anlaması mümkün olacaktır. Şekûr bu alıntısını yorumlarken Kelime-i Tevhid'e yönelir: “Bu imkânsızlık iki bölümden Kelime-i Şehadet'in birinci bölümünde ifade edilir. Birinci bölümde, ‘Lâ ilâhe’ denir ki, böylece mevhum ilahların hepsi de reddedilir. İkinci bölümde ise, ‘illallah’ denilerek, Aşkın Menbaı ve Aşkın Kendisi olan Allah'ın varlığı ve birliği tasdik edilir. Bir söz vardır: “Halden ancak âşik anlar.” Kabul etmesi zor ama doğru bir sözdür bu: gerçek anlamda sevmeyen gerçekte bir şey bilmez. Ancak aşk; hasetten, garazdan ve nefretten azade katıksız bir aşk insanı ebediyete taşıyabilir.”¹⁷⁴

Dünyevî meşgâlelerinde tam bir tıkanma yaşadığı bir dönemde çevresindekilerle olan ilişkilerini sorgulayan Şekûr, buradan Rabbi ile ilişkileri konusunda önemli bir sonuç çıkarır: “Rabbimle olan ilişkilerim de böyleydi. Neden şikâyetçi olacaktım ki? O'nun rahmeti, lûtfu, ihsânı ve cömertliği her yerde görünüyordu. Şeyh bir keresinde bana, bir insanın öğrenebileceği en önemli şeyi söylemişti. O da şuydu: “Senin Allah'la aranda hiçbir şey yoktur”. Hiçbir şey, kendi enâniyetimiz dışında hiçbir şey, araya perde koyamaz. Böylece her şeyden ders alınabileceğini öğrenmeye başlamıştım.”¹⁷⁵

¹⁷² Şekûr, M., age, s. 44.

¹⁷³ Şekûr, M., age, s. 57. (alıntı kaynağı belirtilmemiş).

¹⁷⁴ Şekûr, M., age, s. 57.

¹⁷⁵ Şekûr, M., age, s. 54-55.

Böylece müridde Allah tasavvuru yavaş yavaş “Allah korkusu” ekseninden “Allah sevgisi” eksenine yönelir (Bkz. s.8-14). Korku boyutu yalnızca “kişinin çok sevdiğini incitmekten korkması şeklinde ortaya çıkar.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEYHİN PSİKOLOJİSİ

Mürid ve Mürşid ilişkisinin doğu aleminde kökü, çok eskilere dayanır. Bu ilişkinin nasıl olduğu pek bilinmez. Mürid kendisini mürşidine tam anlamıyla teslim eder. Bu teslimiyette, geçmişte beslediği tüm düşünce ve inançlarını bırakması beklenir; daha önce yaşamış olduğu hayat tarzını terk edip, eski alışkanlıklarını bırakarak, tutkularından vazgeçmesi öngörülür. Günümüzün sadece kendisini düşünen ferdiyetçi zihniyeti ile bu kavramlar büyük bir tezat teşkil eder. Çünkü çağımız insanında kendi içinde bağımsız bir dünya kurma arzusu ağır basmaktadır. Tasavvufi bir cemaat içinde ise, mürşidin odaklanmış bir şahsiyeti vardır. Onun bütün amelleri, çevresindekilerle ve kendiyile olan muamele ve ilişkisi müride bir örnek teşkil eder.

Mürid için intisap edeceği bir mürşid şart olduğu gibi, bu mürşidin silsile yoluyla Hz. Peygamber (sav)'e ulaşması da şarttır. Bu konuda İbn Haldûn şöyle der: "Sülûk senedi" ilk muallime ve Hak Mürşid'e (sav) varan şeyhten terbiye görmüş olan bir şeyhe bağlanmaksızın mutasavvıf olmaya heveslenirse, gayet zor bir işe heveslenmiş ve hiç olmayacak bir şeyin ardına düşmüş olur."¹⁷⁶ Her sûfî kendinden bir öncekinin terbiyesi altında bulunduğu ve elde ettiği tecrübe ile silsile şeklinde Hz. Peygamber'e (s.a) vasıl olduğundan, O'nun (sav) dinî tecrübelerini tevarüs ettiği anlayışı tasavvuf ehli arasında yaygındır.¹⁷⁷ Bunun muhtemel sebebi, onların sünnete ve seleflerinin dinî hayatına atıfta bulunmaları ve mutlaka bir önceki büyüğün sohbeti ve terbiyesi altında bulunmalarındır. Sûfîler için tasavvufî hayatın temeli, Hz. Peygamber'in (sav) rûhî ve zühdî hayatı ile bu konudaki sözleridir.

Bu bölümümüzde Mürid seçimi ve müridleri algılayışından eğitim yaklaşımlarına dek mürşidin psikolojisi incelenmeye gayret edilecektir.

¹⁷⁶ İbn Haldûn, M., Tasavvufun Mahiyeti, s. 196.

¹⁷⁷ Yıldırım, A., "İlk Dönem Sûfîlerinin Peygamber Ve Sünnet Anlayışları", Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:9, Cilt: 9, Bursa 2000.

III.a. Mürid Seçimi

Tasavvufun geleneksel dönemlerinde mürşidin müridi seçmesi özel koşullara bağlı olarak söz konusu iken günümüzde bu yola talip olanların azalmasından dolayı özel ve belirgin sebepler olmadıkça reddetmeme yaklaşımı ağır basmaktadır. Bu azalmanın en önemli sebebi, 1925 tarihinde çıkarılan 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun” ile resmîleşen ve Nutuk’ta “Efendiler ve ey millet! İyi biliniz ki Türkiye şeyhler, dervişler, müridler, mensuplar memleketi olamaz...” şeklinde ifade edilen yasaklanma sürecidir.¹⁷⁸ Her ne kadar bu yasakla yüzyıllardan süzülüp gelen bir sosyal olgunun bir kalemde toplum hayatından silinmesi mümkün olmasa da illegal bir konuma düşmesinden dolayı talipleri azalmış, sürdürülen faaliyetler de gizli bir şekilde yapılır olmuştur. İlerleyen dönemlerde Bektaşîlik ve Mevlevîlik gibi tarikatlar devlet eliyle desteklense de daha geniş kitlelerin teveccühünü kazanmış Nakşibendîlik ve Kâdirîlik gibi tarikatlara ilgi duyanlar resmî yasağın getirdiği handikapları yaşamaya devam etmektedirler.

Çalışmaları ve yayınladıkları dergilerle kamuoyunda Kâdirî olarak bilinen Haydar Baş, Öğüt dergisinin 1987 Şubat sayısında şöyle demektedir: “Bugün hukuken yasaklanan anlamda bir tarikat yoktur. Kâdirîlik, Nakşîlik, Halvetîlik ... gibi eskiden var olan tarikatlar, bugün tamamen ortadan kalkmışlardır. Bugün bana bir ‘tekke’ gösterebilir misiniz? Bugün bana devamlı olarak tekkede yaşayan, bu tekkede yiyip içen ve husûsi bir eğitime tâbi tutularak yetiştirilen ‘müridler’ gösterebilir misiniz? Kısaca kendine has bir bütçesi, özlük işleri ve özel prensipleri olan, müdavim öğrencileri ve tek hocası olan bir eğitim ocağı bulabilir misiniz? İşte yasaklanan ‘tarikat’ budur ve böyle bir ‘tarikat’

¹⁷⁸ Kara M., Tekkeler ve Zaviyeler, s. 327.

Türkiye’de yoktur. Peki bugün ne vardır? Bugün olan şey ibadettir, dini ayindir, dini törendir.”¹⁷⁹

Resmî düzenle ve iktidarla ilişkilerin tarikatların yayılmasına veya zayıflamasına etkileri konusunda Türinay’ın ilginç bir tespitini de eklemek gerekir: “1826’da Yeniçeriliğin yanısıra Bektâşîliğin de lağvedilmesi hadisesi, imparatorluk bünyesinde Nakşî tarikatının önünü tamamiyle açmış oldu. (...) Bektaşîliği askerî kanat, Mevlevîliği de yüksek bürokrasî için ciddi bir mâneviyat dopingi olarak kullanagelen Osmanlı; giriştiği devrim nitelikli operasyonların meşrûyetini temin bakımından, Mevlânâ Halidi Bağdadî Nakşîliği’ne olabildiğince kucak açtı. Çoğu Bektaşî tekkelerini, tecdid edilmiş bu yeni Nakşî cereyanına tahsis etmekte bir beis görmedi. (...) Nitekim 1908 Meşrûyetine kadar Nakşîlik iktidara yakın ve resmî, Mevlevîlik, Melâmîlik ve Bektaşîlik ise, uzun yıllardır üvey evlât muamelesi gördükleri için muhalif bir tutum içinde gözükmüşlerdir. İkinci Meşrutiyet bir dönüm noktası mesâbesindedir bu iki hareket için. Artık bundan böyle, içine kısmen Batıcılığın da nüfûz ettiği muhalif tarikatlar, iktidardadırlar. Cumhuriyet döneminde de aynı çizgi az çok devam eder.”¹⁸⁰

Yine de bir şeyin yasaklanmakla yok edilemeyeceği gerçeği, özellikle bu tip sosyolojik konularda çıplak bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır. Avni Özgürel’in M. Esad Coşan’ın vefatı dolayısıyla yazdığı köşe yazısındaki saptamalar oldukça çarpıcıdır. “Esad Coşan efendinin ölüm haberi geldiğinde kimse onun kimliğini sorgulayıp sıfatını ifade etmekte tereddüt göstermedi: **Nakşibendî şeyhi!** Oysa hukuken ortalıkta ne tarikat var ne şeyh ne dergâh.. Hatta, şeyh, efendi, hazret gibi tabirlerin kullanılması yasak... Bu tablo, kabul etmeliyiz ki hayatın her alanında ikiyüzlü yaşama alışmış, bunu bir tarz olarak

¹⁷⁹ Çakır, R., Ayet ve Slogan, s. 72 – 73.

¹⁸⁰ Türinay, N., “Mevlevîlik ve Konya”, Yeni Şafak Gazetesi, 20.12.2000.

benimsemiş olmamızın sonucu. Toplum ve devlet olarak bazı şeyleri ‘yazı’ yüzümüzde, bazı şeyleri ‘tura’ya dönerek yaşıyoruz.”¹⁸¹

Tüm bu siyasal konjonktüre rağmen bazı müşidler müridliğe kabul konusundaki hassasiyetlerini sürdürmeye özen göstermektedirler. Bazı talipler bu aşamada “mürid” olarak değil “muhib” olarak nitelendirilmektedir¹⁸².

Tasavvufî süreçlerdeki aşkın durumlardan birisi de şeyhlerin mürid seçimi ile ilgili olaylarda rastlanan durumdur. Bu konuda müşidlerin olağandışı yollarla müridlerinin hakkında bilgi edinmeleri söz konusudur.

Şeyhin müridini gözlemesine dair karşılaştığımız en ilginç örneklerden biri Muhyiddin Şekûr’un Şeyh Nûn (Nazım Kıbrısî) ile karşılaşmasındaki diyalogdur:

“Bunca yıl” dedi Şeyh Nûn, “aslında sana ait olan bir emaneti taşıdım. Bu emaneti taşımaktan memnundum memnun olmasına ama, şimdi senin onu teslim almak için burada olman beni rahatlattı.”

Böyle bir şeyin nasıl olabildiğini sorduğumda, Şeyh bana dönerek şöyle konuştu:

“Şeyh-i Âzam Dağıstanî, bir ruh avcısıdır. Seni Ezelde görmüş ve kendisi için seçmiş.”¹⁸³

Bu konudaki bir başka örneği günümüzün tanınmış simâlarından Prof. Dr. Ahmet Yüksel Özemre’nin anılarında bulmak mümkündür:

“... 3,5 sene sürekli oruç tuttuktan sonra küçük amcam Şevket bey bir Uşşakî şeyhine müntesipti. Amcam bir gün konağa geldi. “Yükselciğim biliyorsun ben bir mübarek zattan feyiz alıyorum, devamlı oruç tutan bir

¹⁸¹ Özgürel, A., “Şeyhin Gurbette Ölümü”, Radikal Gazetesi, 07.02.2001.

¹⁸² Atay, T., age, İletişim Yayınları, s.115.

¹⁸³ Şekûr, M., age, s. 230.

yeğenim var diyerek kendilerine senden bahsettim” dedi. “Şevket bey, o zatı bize gönderin” demiş. “Gitmek ister misin?” diye bana sorunca. “Elbette” dedim. “Ben de zaten böyle bir kapı arıyordum” dedim ve kendisinden adresi aldım. Beyazıt, Soğanağa mahallesi, Âbuhayat sokağı, Penah apartmanı 2/2” Bu adresi görünce zaten çarpıldım. “Tamam” dedim, “Âbu hayatın menşesine penah bulmaya gidiyorum” dedim. 1954 Ağustos ayında zuhur eden bu hadiseden sonra nefsim beni üç ay oyaladı. O zamanlar Galatasaray Lisesi’ni bitirmiş üniversiteye girmek üzereydim. Üniversiteye girdikten sonra derslerin az olduğu bir gün kendi kendime “amcamın verdiği şu adrese bir gideyim” dedim. Ve bahsi geçen adrese gittim. Kapıyı çaldım. On-on beş saniye sonra kapı açıldı. Kapıyı açan zat gibi güzel bir insan ömrü hayatımda görmedim. Beni şöyle süzdükten sonra “Bizi çok fazla beklettin evladım seni daha önce bekliyorduk” dedi. (...) İşte o zatla beş sene hemdem oldum. Kendilerinden oldukça istifade ettim. Bir çok himmetine mazhar oldum. Kendileri 1959 Temmuz’unda Hakka yürüdü.”¹⁸⁴

II.b. Şeyhin Müridi Algılayış Biçimi

Genel olarak hep müridin mürşide olan ihtiyacından bahsedilir. Oysa ki durumun tersinin de, yani mürşidin de müride ihtiyacının söz konusu olduğunun gözden kaçırılmaması gerekir. Psikolojik anlamda mürşid, duygularını paylaşabilmek, deneyimlerini aktarabilmek, başka insanlara yararlı olabilmek ister. Hakikat’in tecelli edebilmesi için en az iki kişiye ihtiyaç vardır. Tek bir kişinin söylediklerinin bir değer veren veya bir

¹⁸⁴ Taşgetiren, A., “Ahmet Yüksel ÖZEMRE ile Geçmişten Günümüze Bir Hasret Sohbeti...”, Altınoluk Dergisi Sayı 155, Ocak 1999.

tasdikçisi olmadığı takdirde, gerek doğruluğunun sınanması, gerekse de herhangi bir fayda vermesi mümkün değildir¹⁸⁵.

Ayrıca dînî inancı nedeniyle mürşid, topluma faydalı olmak, bu şekilde Allah rızasını kazanmak isteyecektir. Sûfiler genelde, Nakşibendîlerin “halvet der encümen” prensibinde olduğu gibi, “halvette şöhret, şöhrette âfet, toplum içinde yaşamakta hayır vardır” prensibini gözetmişlerdir¹⁸⁶. Toplum içinde de sahip olduğu bilgi ve birikimden çevresindekileri yararlandırması gerekmektedir.

Çoğumuz, sütüyle beslemesinden dolayı anne ineğin buzağı için ne büyük bir nimet olduğunu düşünürüz. Oysa ki eğer buzağı annesinin sütünü emmezse memelerinde biriken sütün verdiği zahmetten dolayı anne inek de ızdırap çekecektir.¹⁸⁷ Bunun gibi, mürşidin de sahip olduklarını aktarması ihtiyacı vardır. Kaldı ki, mürşid bile olsa, insan yetiştirdiği veya aktarımda bulunduğu kişilerden, bu aktarım sırasında yeni tecrübeler edinme ve yeni vizyonlar kazanma fırsatı elde edecektir.

Müridin mürşide olan ihtiyacı kadar mürşidin de müride ihtiyacı vardır. Paylaşım sağlayabileceği müridlere ihtiyacından dolayı etrafında bir mürid halkası oluşturma ihtiyacı hissetmektedir. Şeyh Nûn’un tabiriyle “Şeyh, bir ruh avcısıdır, ezelde gördüğü ruhları beğenir ve kendi için seçer.”¹⁸⁸

Şeyh için mürid, sahip olduğu birikimleri aktaracağı bir ardıl konumundadır. Bu yüzden mürşidler müridlerini manevî evlatları olarak görürler. Mürid edinmek de manevi bir doğum gibi algılanır. Ayrılışı sırasında şeyhinin Mulay el-Arabî’ye söyledikleri buna işaret etmektedir: “Ailemin bulunduğu kabileye doğru yola çıkmak üzereyken ona ‘Gittiğim yerde manevi sohbetler yapıp hasbihal edeceğim bir Allah’ın kulu bile yok; fakat yine de bu tip bir değişikliğe ihtiyacım var’ dedim. Bana

¹⁸⁵ Özel, İ., “Ahmet Hakan İsmet Özel ile Konuşuyor”, s. 15.

¹⁸⁶ Uludağ, S., “Halvet Der Encümen”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. XV s.388.

¹⁸⁷ Özel İ., “Veresiyemiz Yoktur”, Yeni Şafak Gazetesi, 18.10.1998.

¹⁸⁸ Şekûr, M., age, s. 230.

‘Muhtaç olduğun insanı doğur!’ dedi. Bunu söylerken sanki silsilenin benimle devam edeceğini düşünüyormuş gibiydi.”¹⁸⁹ Görüldüğü gibi Mulay el-Arabî de “hasbıhal” edeceği insanlara olan ihtiyâcını, daha yola çıkmadan hissetmeye başlamıştır.

Bir insanın Hakikat bilgisine sahip olup bunu hiç kimseye paylaşamaması o kişi için büyük bir sıkıntı kaynağıdır. İsmet Özel’in ifadesiyle aktaracak olursak “...Bir insan hakikate erişebilir. Fakat hakikatin tecelli etmesi için iki insana ihtiyaç vardır. Yani bir insanın hakikate erişmiş olması ve varsayalım ki onu söylemeye teşebbüs etmesi hiçbir sonuç vermez. Hakikat, ancak iki insanın hakikat konusundaki anlayışları, bilişleri, deyişleri örtüştüğü zaman tecelli eder. O anlamda bizim, Allah’ın sevgilisi ya da Habibullah dediğimiz Resûlullah ile sahabesinin ilişkilerine dikkatimizi çevirmemiz lâzım. Hz. Hatice’den başlamak üzere O’nun o dönemdeki bütün müslümanlarla ikili ilişkisi vardır. Yani ortak anlam alanına birlikte ulaşırlar. O anlamda, yani doğruyu söyleyebilmek için doğrularla birlikte olmak zarureti vardır. Yani bir insanın yalnız kalarak, tek başına kalarak doğruları söylemesi deli saçmasından hiçbir zaman ayırt edilemez. Deliler belki de en doğru şeyi söylüyorlar. Ama onların deli saçması olup olmadığı konusunda diğer insanların hiçbir ortak fikri yok.”¹⁹⁰ İslâm tarihinde Hz. Ebûbekir’in sahip olduğu müstesnâ mevkiin ve “Sıddîk” sıfatını kazanmasının en büyük sebeplerinden belki de birincisi, Resûlullah (s.a.v.) ile böyle bir paylaşımı yaşamış ve O’nu tereddütsüz tasdik etmiş olmasıdır. Tarikat silsilelerinin birçoğunun Hz. Peygamber (sav)’den sonraki basamağının Hz. Ebûbekir (ra) veya yine böyle bir paylaşımı yaşamış olan Hz. Ali (ra) olması da bu düşüncemizi destekler görünmektedir.

Bir mürşid olma özelliği açısından Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’i Tâif yollarına sevk eden önemli etkenlerden birinin de yine bu Hakikat’i

¹⁸⁹ ed-DARKAVÎ, M.A., Bir Mürşidin Mektupları, s. 36.

¹⁹⁰ Özel, İ., “Ahmet Hakan İsmet Özel ile Konuşuyor”, s. 15.

anlatma ve paylaşma arzusu olduğu kanaatindeyiz. Tâif seyahati olarak ele aldığımızda, bu seyahatin irşad noktasında fayda sağlamadığı gibi Resûlullah (s.a.v.)'in eziyetlere muhatap olması sonucunu doğurduğunu görüyoruz. Ancak Mirâc olayının da hemen bu seyahatin akabinde ve Resûlullah(s.a.v)'in, “er-Râşid” sıfatıyla en büyük mürşid olan Allah(c.c.) ile bire bir iletişimine vesile olması da göz ardı edilmemelidir.¹⁹¹

Kâmil bir mürşid kimseyi davet etmez, kendisine müracaat eden bir kimseyi müridliğe hemencecik de kabûl etmez. Yeteneğini ölçmeden, yeteneğini görmeden ona ileride bu hayatını da, âhiret hayatını da zehir edecek yük yüklemeyiz. Kâmil bir mürşid karşısındakinin yeteneğine, kabına, hacmine bakarak ve ferâseti ile bunu idrâk ederek ona göre yükler. Yavaş yavaş arttırır. Bu bir “*optimal zikri*” bulma meselesidir.¹⁹²

Şeyh Nâzım'ın Londra'daki müridleriyle yaptığı sohbetlerde, cemaatin üç alt grubuyla yaptığı sohbetlerdeki konuşmaların içeriği, şeyhin karşısındaki cemaatin beklentilerini göz önünde tutmasına iyi bir örnek teşkil eder:

“Türk müridlerin evlerinde veya yalnızca Türklere yönelik konuşmalarında Şeyh genellikle Türkiye'ye ilişkin tarihsel-siyasal değerlendirmelere yer verir: Osmanlı'nın yüceltilmesi; Cumhuriyet'in kurucu şahsiyetlerinin laiklik girişimlerinin kınanması; ve Türkiye'nin yakın dönemdeki siyasal problemleri için İslâmî reçeteler, vb... Özellikle Batılı müridlerin çoğunlukta olduğu toplantılarda yaptığı konuşmalarda, dinleyicilerin manevî dünyasını harekete geçirmeyi amaçlayan temalar üzerinde durur. Bunlar daha ziyade nefis nosyonu gibi dînî-ahlâkî ağırlıklı konulardır. Güney Asya orijinli müridler daha ziyade Şeyhin keramet ve kehanetleri ile ilgilenirler. Ayrıca “Mehdi” beklentisi merkezinde söz konusu olan milenaryan motifler de onların ilgisini

¹⁹¹ Topbaş, O.N., Altınoluk Dergisi sayı 147 Mayıs 1998 sayfa 21.

¹⁹² Özemre, Ahmet Yüksel, Kâmil Mürşid'in Portresi, s. 90.

çeker. Şeyh, onların çoğunlukta olduğu toplantılarda daha ziyade bu konular üzerinde odaklaşan konuşmalar yapar. Hemen her topluluğa yaptığı konuşmalarda da yer aldığı gözlemlenen bir ortak konu ise Vahhabilik hareketi ve onun tüm dünyadaki Müslümanlar üzerindeki yıkıcı ve tahripkâr etkileridir.”¹⁹³

Görüldüğü gibi şeyh, bir yandan müridlerinin içsel ilerlemeleri için destek verirken, diğer yandan da şeyh-mürid ilişkisinin devam edebilmesi için şart olan müridin şeyhe olan ilgisini devam ettirebilmek için “ortak ilgi” alanını göz önünde bulundurarak müridin şeyhine karşı bağlılık ve hayranlığını zinde tutmaya özen göstermektedir. Müride bakış açısı ise, müridin içinde bulunduğu sosyokültürel ve sosyopsikolojik koşulları dikkate alan bir vizyon içerir.

Mürşidin müride bakışının nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak Gülen şunları söyler: “Umumî mânâda mürşid; irşadla alâkalı bütün esasları ruhunda toplamış bir hakikat dellâli, bir mânâ kahramanı ve gönüllere Hak nefehâtını duyuran bir peygamber varisidir. Ona “seccade-nişîn”, “post-nişîn” veya “şeyh” denmesi, irşad vazifesindeki bir kısım hususî durumları itibarıyladır. Şöyle ki, tavzif, salâhiyet, Hakk’a kurbet ve ilm-i ledünne açık olma.. gibi imtiyazları olan bir mürşid, düz bir vaiz ve nâsihten çok farklıdır: Sıradan bir irşad eri, anlatıp duyuracağı hakikatları kendi gönül ve idrak ufkuna göre duyar, hisseder ve başkalarına da bu çerçevede duyurur.. Hakk’ın matmah-ı nazarı ve bir Kutup Yıldızı gibi herkese yol gösteren bir kutup veya kâmil mürşid ise anlatıp duyuracağı hususları temel kaynakların renk ve desenine göre yorumlar, seslendirir ve başkalarına sunacağı her şeyi kalb ve ruhunun şivesiyle sunar.. kutbiyetini gavsiyetle derinleştirmiş özel donanımlı bir kâmile gelince; atmosferine giren herkese ufkunun boyasını çalar ve onları Kur’ân ve Sünnet malzemesiyle âdeta yeniden inşa eder.”¹⁹⁴

¹⁹³ Atay, T., age, s.103.

¹⁹⁴ Gülen, F., “İrşad ve Mürşid”, Sızıntı dergisi Eylül 2000.

III.c. Şeyhin Müridler Karşısındaki Konumu ve Etkinliği

Şeyh müride, belli bir dereceye varana kadar gelişimine yardımcı olurken dış etkenlerden koruyacağı bir emanet gözüyle bakar. Müridinin bunu kavraması için Şekur'un Şeyhinin verdiği ders, kendisine hediye edilen bir çiçek vasıtasıyla olur. Çiçeğin kurumaya başladığı bir safhada şöyle der: "Çiçeği bana vermiş olsan da sahibi sensin"¹⁹⁵ Böylece, müridin şeyhe kendini teslim ederek tüm sorumluluklarından sıyrılma kolaylığına kaçamayacağını anlatmaya çalışmaktadır.

Çırak yetiştirmenin ve onu ustalaştırmanın yöntemlerini ustalar tayin ettiği için, eğitim tarzlarında çok farklılıklar oluşmuştur. Bazı müşhidler, hattâ müridlerin çoğu, yüke girmekten hoşlanırlar. Bu nedenle, müşhidlerinin vereceği beş bin zikir, beş vakit farza ilave nafile ve tesbih namazları, kelime-i tevhid, istiğfar gibi günlük işleri, usul böyleymiş diye kabul eder ve seve seve yaparlar. Gerek başlangıç virdleri, gerekse seyr-u sülûktaki aşamalarının geçiş süreleri müşhidler arasında farklılıklar göstermektedir.

Mevlâna'ya intisap eden bir gencin babası "Oğlum şimdi sana intisap etmekle cennetlik mi oldu" diye bir soru yöneltir. Mevlâna'nın bu soruya verdiği cevap, "Bir abdi (kulu) önce Hazret-i Hakk kabul eder. Sonra onu Hazret-i Habib-i Ekrem'ine gönderir. O da kabul ettikten sonra bize gönderir. Biz de geleni kabul ederiz" olur.¹⁹⁶ Onun için, insanı eğitmekle görevli olan müşhidler kimseye "Gelin" veya "Uyanın" demez, kimseyi davet etmezler, ancak geleni de geri çevirmezler. Çünkü herkesi Hakk olarak görürler. Nasibi olanlar, onlardan nasibi kadarını alır. Davet etmek, Hakk'a "Gel sana Hakk'lığını öğreteyim" demek olur. Ama kişi kendiliğinden gelir ve üstündeki "inanç elbisesi"nin değişmesini isterse, o gelene yardım edilir. Gelenlerden bazıları

¹⁹⁵ Şekûr, M., age, s. 86.

¹⁹⁶ Filiz, L., Noktanın Sonsuzluğu, s. 180.

üstlerindeki elbiseleri kolayca atabilir ama bazıları o elbiseye o kadar alışmışlardır ki soyunup atmakta gerçekten çok zorluk çekerler.¹⁹⁷

Öte yandan, bu eğitimde, Allah'ın inayetinin yanında kişinin yeteneği de esastır. Bu gibi nedenlerle şeyhler bütün müridleriyle tek tek ilgilenmek zorunda kalmışlar ve sınırlı sayıda öğrencileri olmuştur.

III.d. Şeyhin Müridleri Eğitim Olgusuna Yaklaşımı

Genel olarak dinî eğitimde, özelde ise tasavvufî eğitimde genel yaklaşım olarak, dinin mahiyetine uygun olarak insan varlığının bütünü ile ilgilenilir. İnsan hayatını, hayatın bütünlüğü içindeki yeri ile ele alır. Tanrı'yı insanın menşei, yeryüzündeki manası ve geleceği (kaderi) ile ilgili bir problem olarak öğretime müsait kılmaya çalışır. Allah sorusu dinin asıl sorusudur. Bu soru canlı tutulduğu sürece, onun cevabı daima bilgi üstü, bilgiyi alan fakat onu aşan bir mana taşıyacaktır. Bu aşkınlık insan varlığının imkanlarını da aşkınlatacaktır. Çünkü bilgiyi aşan her düşünce, yeni bilgi alanlarının açılmasına yol açar. İnanma da bilgiyi aşar ve bilgiye kendini aşma imkanı yaratır¹⁹⁸.

Psikolojik açıdan bakarsak bütün tarikatlarda aşağıda örneğini vereceğimiz eğitim ve öğretim metodları ve psikolojik esaslar uygulanagelmiştir¹⁹⁹:

¹⁹⁷ Filiz L., a.g.e., s.181.

¹⁹⁸ Bilgin, B., Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Ankara 1998, s. 28-29.

¹⁹⁹ Fidan, M. E., "Sühreverdî'de Eğitim Metodları", İrşadü'l-Müridin, s. 155.

- a. Takrir (Anlatma) Metodu
- b. Soru – Cevap Metodu
- c. Tedric Metodu
- d. Yaşayarak Öğrenme Metodu
- e. Gözlem Metodu
- f. Örnekleme (Özdeşleşme) Metodu
- g. Kıssa ile Eğitim Metodu

a. Takrir Metodu: Eğitimin en bilinen, en çok kullanılan ve en etkili metodlarından biridir. Bu methodda, muhatapların soru sorma, tartışma ve grupla çalışma gibi teşebbüslerini sınırlayan ve daha çok eğiticinin anlatma ve açıklamasına önem veren bir anlayış hâkimdir.²⁰⁰

Şeyhin, müridi yönlendirirken dikkat ettiği noktalardan biri de müridin eriştiği seviyeye göre hedeflerini tespit etmesini sağlamaktır. Şekûr'un şeyhi bu konuda da dikkatlidir:

“Hayattan beklediğin asıl şey ne?” diye sordu soğukkanlılıkla.

“Fenâfillah,” diye cevapladım, sorusunu mutlak anlama çekerek.

“Doğru, ama,” dedi, “onu ummak için daha çok erken”²⁰¹

Yukarıda verdiğimiz örnek, usûlü itibariyle takrir metoduna, verdiği mesaj itibariyle ise tedric metoduna iyi bir örnektir.

b. Soru – Cevap Metodu: Konuların öğrencilere birtakım sorular sorulması ve alınan cevapların eleştirilmesi ile işlenmesidir. Aynı zamanda öğretici ile talebe arasında karşılıklı konuşmaya dayanır.²⁰²

c. Tedric Metodu: Eğitimde, bütünüyle her şeyin verilmesi ve tüm sonuçların elde edilmesi mümkün değildir. Bu yüzden eğitim faaliyetlerini tedricen yapmak gerekir.

²⁰⁰ Öcal, M., Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, s. 240.

²⁰¹ Şekûr, M., age, s. 68.

²⁰² Öcal, M., age, s.249.

Hız. Peygamber (sav)'in hayatında da tedric metoduna bir çok örnek vardır. Bunların en bilinen ve emsal teşkil edeni içkinin yasaklanması olayıdır.

Müridin ilerleyen aşamalarda acelecilik etmesi, bir sonraki aşamalara tâlip olması da sık karşılaşılan bir durumdur. Böylesi hallerde şeyh, tedric metodunu uygulamalı, müridi dizginlemek ve sabretmesini sağlamalıdır. Şekûr'ün Şeyhi böyle bir durum için şu hikâyeyi anlatır:

“Bir vakitler bir havuzda ördek yavruları varmış. Öğretmenlerine, tek öğrendiğimiz ‘vak vak!’ demek diye şikâyete kalkmışlar. Öğretmen ördek de “Siz şimdilik sadece ördek yavrususunuz, ama zamanla büyüyeceksiniz. Şimdilik vak vak yeter” diye karşılık vermiş.”²⁰³

d. Yaşayarak Öğrenme Metodu: Bu yöntemde bilginin aktarılması ve ne ölçüde aktarıldığının yoklanması yerine problemler bizzat öğrenci tarafından öğreticinin rehberliği altında çözümlenmesine önem verilir.

Dışarıdan verilen bilgilerin eriyerek kişinin “fikrî cevher”i haline gelmesi, modern eğitimin uyguladığı sistemin özünü teşkil eder. Halbuki tasavvufî eğitimde iş daha derindir. Mürid, dışarıdan geleni değil, içeride bulduğunu öz benliğinde eriterek, kendi “fikrî cevher”ini oluşturmak zorundadır.²⁰⁴ Bu yüzden de diğer yöntemlerle öğrendikleri de dahil olmak üzere tüm bilgi edinimleri ve tecrübeler mürid tarafından yaşayarak öğrenme sürecinden geçirilmek zorundadır. Bu yüzden de bu metod tasavvufun en ana metodlarından bir sayılabilir.

Sûfinin elde ettikleri, tamamen benliğine mâlettiği ve bir hayat biçimi haline getirdiği bilgilerdir. O bütün bunları kendi içinde yaşayarak elde etmiştir. Bu yüzden mutasavvıfların sahip oldukları bilgiye “tecrübî bilgi” adı verilir²⁰⁵.

²⁰³ Şekûr, M., age, s.107.

²⁰⁴ Fidan, M. E., age, s. 164.

²⁰⁵ Fidan, M. E., age, s. 165.

e. Gözlem Metodu: Düpedüz nesnelere, somuttan başlayarak duyuların işletilmesi yoluyla uygulanan “dış gözlem metodu” ve kişinin kendi içine yönelmesiyle yapılan “iç gözlem metodu” olmak üzere iki çeşidi vardır. Tasavvufî eğitimde iki çeşidi de uygulanır.²⁰⁶

Tasavvufta dış âlemi gözlemek sûretiyle Allah’ın kudretine işâret eden bir çok delil, kişinin imanının güçlenmesini sağlar ki, bunun tasavvuf literatüründeki adı, “seyr-i âfâkî”dir²⁰⁷. İç gözlem metodunun tasavvuftaki uygulamaları ise halvet – uzlet ve zikir ritüelleri ile gerçekleşmektedir²⁰⁸.

f. Örnekleme (Özdeşleşme) Metodu: İnsanların fitratında beğendikleri kişileri örnek alma eğilimi vardır. Mutasavvıflar da bu gerçekten hareketle rehber konumundaki mürşid ile özdeşleşerek bir bütünlük meydana gelmesini sağlamışlardır²⁰⁹.

Bu koşullarda örnek alınan kişinin ideal bir tip olması gerekir. Comenius bunu şöyle anlatır: “Hiçbir kimse, eğri bir cetvel tahtası ile nasıl doğru bir çizgi çizemezse, orijinal hatalı olduğu zaman da, yani yanlış bir örnekle, onun doğru benzerini meydana getirmeye de muvaffak olamaz”²¹⁰. İslâm âlemi için bu konudaki tartışılmaz model Resûlullah (sav)’dir. Tasavvuftaki mürşid ise Hz. Peygamber (sav)’in yaşayan bir örneğidir ve silsile yoluyla da O’na ulaşır.

Şekûr’ün Şeyhi, Ortadoğu’ya yaptığı seyahatinde kendi önerdiği güzergahı (Medine – Şam – Konya güzergâhını) uygulamayıp aksiliklerle karşılaşan ve derin bir keder içine giren müridini, yolculuk sonrası verdirdiği bir konferansın sonunda şöyle uyarır:

²⁰⁶ Fidan, M. E., age, s. 166.

²⁰⁷ Fidan, M. E., age, s. 167. Ayrıntılı bilgi için bkz.: İmam-ı Rabbani, Mektubat-ı Rabbani, C.1 s.300; Sühreverdî, Avarif-ül Mearif, s.122.

²⁰⁸ Fidan, M. E., age, s. 167.

²⁰⁹ Fidan, M. E., age, s. 170.

²¹⁰ Comenius, Jon Amon, Didactica Magna, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1964, s.191’den aktaran: Fidan, M. E., age, s. 170.

“Hikâye anlatacağına, bırak, hikâyelerin seni anlatsın. Onları kendi hayatına uygula. Her gün üzerine bir fakirlik elbisesi geçir ve içindeki dünyayı Hazreti İbrahim Aleyhisselam’ın bıçağıyla kes. Unutma, eğer bu dünyayı istersen sadece bu dünyayı alırsın, ama eğer Allah’ı istersen, hem dünyayı hem ahireti alırsın.

Bunu anlamak için, sen de (Rabbini arayan her gerçek arayışçı gibi, hamile kalmak zorundasın, işte bu kadar!”²¹¹

Şeyhi bunları söylediği sırada Şekûr’ün hanımı hamileliğinin ilk dönemindedir ve Şeyh, bu hamilelik dönemini kendi müridlik ve arayış dönemiyle özdeşleştirmesi için ona uyarıda bulunmaktadır. Doğum olgusu, seyr-ü sülûk aşamaları da kişiyi manevî bir doğuma hazırladığından ideal bir örnekleme – özdeşleşme örneği teşkil eder.

g. Kıssa ile Eğitim Metodu: İnsan fitrat itibariyle kıssa dinlemeyi ve anlatmayı sever. Kur’an-ı Kerîm’de de sık sık şahit olduğumuz bu yöntemden şöyle bahsedilir: “Biz, sana bu Kur’an’ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz.”²¹² Tasavvufî eğitimin sık kullandığı bu metotta müridin kavramları daha iyi anlaması, olayları müşahhaslaştırması ve “kıssadan hisse” çıkarması amaçlanır.

Tasavvufî eğitim, konusunun insan olması yönüyle klasik eğitime benzemekle ve onun yöntemlerini kullanmakla birlikte, aşkın (müteâl) boyutu ve salt bir bilgi öğreniminden ziyade bir “idrâk eğitimi” olduğundan özel bir nefsî eğitim yaklaşımını içerir.

Kur’an-ı Kerîm’de Allah’ın âyetleri ile ilgili şu ibâreler geçer: “İnsanlara âfâkta ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki O’nun hak olduğu, onlara belli olsun. Rabbinin her şeye şahid olması

²¹¹ Şekûr, M., age, s.128.

²¹² Yûsuf 12/3.

yetmez mi”²¹³. Bu ifadeden sufflerin yorumu irşad yöntemleri ile ilgili olmuştur. Bu yaklaşıma göre, mürşidler, müridlerini iki yolla irşat ederler. Bir grup âfaktan enfüse doğru gelir, bir diğer grupsa enfüsten âfaka gidip tekrar enfüse dönerler.²¹⁴ Her iki yöntemde de amaç âyetleri vasıtasıyla Yaraticı’yı bilmektir.

Batı tarzındaki “tümevarım” ve “tümdengelim” yaklaşımı ile teoremlerin ispatına benzer bir tarz içinde, bir grup, Şeyh Galib’in “Hoşca bak zâtına kim, zübde-i âlemsin sen” mısralarında ifade ettiği gibi insanı kâinatın küçültülmüş harikulâde bir modeli olarak inceler. Bu modelden hareket edip üst kademelere doğru ilerleyerek Hâlık-ı Zülcelâlin sonsuz kudretini idrak etmeye çalışır.

Diğer grup ise “Yaratan’dan yaratılana” doğru hareket ederek Kâdir-i Mutlak olan Allah’ın kudretinin sonsuzluğunu temâşâ ile başlar. Bu kudretin içinde bir zerre olan insana doğru ilerleyerek nefse acziyetini idrak ettirmeye çalışır.

İlkinde bilinenden başlayan bir çıkış noktası olduğu için belli bir kademelilik söz konusu iken, ikinci yaklaşım “mes’elenin künhüne vâkif olmayı” gerektireceğinden güçlü bir ihâta gerektirir.

Filiz’e göre “Birinci yolda, kendini bilen Rabb’ini öğrenmiş olur, ikinci yolda ise önce Rabb’ini öğrenip oradan kendini bilir hale gelir. Birinci yola “Halktan Hakk’a çıkış”, ikinci yolaysa “Hakk’tan halka iniş” denir. Bu iki yoldan birincisine bizim eğitim yöntemimiz, ikincisine de Nakşîlerin eğitim yöntemi misal gösterilebilir ki bu yolun çok zor olduğunu biliyoruz.”²¹⁵

Tüm mürşidlerin anlattıkları, ana prensipler itibariyle ortaktır. Ama üslûp farkından dolayı farklı görüntüler oluşturabilirler. Bu da onların aldığı eğitime, kendi mürşidlerinden tevârüs ettikleri anlatım tarzına,

²¹³ Fussilet, 41/53.

²¹⁴ Filiz, L., age s. 219.

²¹⁵ Filiz, L., age, s. 371.

hatta üsluplarına varana dek farklılıklar oluşmasına zemin hazırlar. Kişiler de karakterlerine en yakın buldukları müşid seçerek manevî eğitimlerini sağlamaya çalışırlar.

Hepsi de Nakşibendîliğin kolları olarak aynı kaynaktan beslenmesine ve aynı şehirde bulunmalarına rağmen, Mahmud Sâmi Ramazanoğlu'nun takipçisi olan Erenköy Cemaati'nde tefsir, Mehmed Zâhid Kotku'nun takipçisi olan İskenderpaşa Cemaati'nde hadis-sünnet, Mahmud Ustaosmanoğlu'nun takipçisi olan İsmailağa Cemaati'nde ise fıkıh ağırlıklı bir tasavvufî eğitim metodu göze çarpmaktadır.²¹⁶

Tasavvuf ehli arasında şeyhler üç gurupta mütalaa edilmektedir. “Sohbet şeyhi, zikir şeyhi ve hırka şeyhi”. Ancak tasavvuf ıstılâhında zikredilen şeyh: “sohbet şeyhi” dir.” Çünkü sohbet şeyhi arada hiç bir vâsıtaya ihtiyaç hissetmeksizin, “hâl” ile mürîdînî terbiye gücüne sâhiptir. Kalbi ile mürîdin kalbi arasında direkt irtibat bulunduğundan, terbiye ve tezkiyede mürîdi devamlı murâkabe gücüne sâhiptir.

Tarihsel süreç içerisinde, içinde bulunulan zamanın gereklerine göre o dönemdeki şeyh tarafından (esasta sabit kalmak koşuluyla) usulde değişiklikler yapılabilir. Büyük bir şeyhin zuhûru üzerine bir tarikat için yeni bir ismin kabul edilmesi, sadece bu şeyhin mânevî hakikatleri kavrayış derecesine göre metodu –sabiteleri değiştirmeden– yenilemesi anlamına gelir²¹⁷.

Şeyh Nâzım'a göre “Amaç, muhalif kimseleri onların suyuna giderek kazanmaktır. Çünkü insanların nefisleri huşûnet üzerinedir. Dik kafalıdır insanın tabiatı, teslim olmaz. Ancak onların suyuna gittiğinde seni kabul ederler. Zıddına gittin mi kaçarlar. Onun için, bugün çeşitli ‘İslâm’a davet’ merkezleri vardır, maalesef hiç birisinde “müdarat” (düşmanlığı gizleme, yüze gülme) yoktur; huşûnet vardır, rıfk yoktur. Hikmetsiz, ‘hikmet’ bilmeyen adamlar toplayacaklarına dağıtıyorlar,

²¹⁶ Çakır, R., Ayet ve Slogan, s. 56 ve s. 62.

²¹⁷ ed-DARKAVÎ, M. A., Bir Müşidin Mektupları, s. 9.

sevdireceklerine nefret uyandırıyorlar, alıştıracaklarına ürkütüyorlar, yaklaştıracaklarına uzaklaştırıyorlar; (İslâm'ı) sevdireceklerine yediriyorlar. Bu çok 'dakik' bir meseledir. Her eline kitap alıp okuyan adam İslâm'a davet edemez"²¹⁸.

Yukarıdaki ifadelerde de anlaşılacağı gibi günümüzdeki tasavvufî hareketlerde mürid yetiştirme ile mühtedî kazanma ya da müslümanlaştırma süreçleri neredeyse iç içe geçmiş durumdadır. Bu sebepten, özellikle Batı ile yakın temastaki tarikat faaliyetlerinde sûfî cemaat içine girdiği andan itibaren kişiye bir yandan temel İslâmî bilgiler, öte yandan da temel tasavvufî bilgiler bir arada verilmektedir.

III.e. Şeyhte Allah Tasavvuru ve Dinî Tecrübe

Allah'a karşı Şeyh, kendini kulluk bilinciyle mücehhez kılmaya çalışır. Bu noktada müridine de aynı yaklaşımı tavsiye eder. Tasavvufî boyutun ötesinde, sâde bir müslüman için bile öncelikli ihtiyaç kul olduğunun, kulluğun Yaradan'a karşı ne kadar büyük bir acziyeti ifade ettiğinin, aynı zamanda da kendi varlığı için ne kadar büyük bir lütûf olduğunun farkına varmaktır (Mevlid dualarında sık sık duyduğumuz "Bizleri vâd ettin, varlığından haberdâr ettin" özdeyişi gibi). Şeyh de bu bilinci müridine aşılama çalışır: "Kalbini dinle, o sana asla haram şeyler fısıldamaz. Her yaptığını önce Allah'ın Rızası için yap. Unutma ki O'nu bulunca her şeyi bulur, O'nu kaybedince her şeyden olursun. Unutma ki O'nun kulu olmasaydın bir toz kadar bile kıymetin olmazdı."²¹⁹

²¹⁸ Atay, T., age, s.82.

²¹⁹ Şekûr, M., age, s. 93.

Abdülkâdir es-Sûfî'ye göre Şeyh, basitçe, kendi benlik biçimine boyun eğdirmiş ve kendini kusursuz davranışın bu duru ışmasıyla doldurmuş insandır²²⁰. Bu tanımlamada şeyh, "Allah'ın Nûru"yla aydınlanmış ve kendini bu nûrun ışığında biçimlendirmiş olarak tasavvur edilmektedir. Ancak bu durum şeyh tarafından bir övünç vesilesi değil, bir şükür vesilesi olarak telakkî edilir.

Abdülkâdir Geylânî, Allah tasavvurunu açıklarken ağırlıklı olarak O'nun "Esmâ'ül-Hüsna"sından hareket ederek şunları söyler:

"Allah nerede"dir, dersen, onu mekanla talep etmiş olursun. "Allah nasıldır ve nicedir" dersen, Onu nitelik ve nicelikle talep etmiş olursun. Onun hakkında "ne zaman?" dersen, Onu zaman kavramıyla kayıtlamış olursun! O'nun hakkında "değil" tabirini kullanırsan, O'nu var oluşluktan ta'til etmiş olursun. O'nun hakkında "niçin" tabirini kullanacak olursan, melekûtiyyet konusunda O'nunla çatışmış olursun. O'nu tenzih ederiz; öncelik O'na hastır, hiçbir şey O'nun önüne geçemez. Sonralık da O'na hastır; sonralığa ilhak edilemez. Benzerlikle kıyas olunmaz; hiçbir şekil yakınlığıyla nitelenmez. Eşlik ve çiftlikle vasıflanmaz ve ayıplanmaz. Cisimlikle tanımlanmaz. O'nu tenzih ederiz, O'nun şânı yücedir; eğer O, bir şahıs olmuş olsaydı, kemmiyeti bilinmiş olurdu. Cisim olmuş olsaydı, bir takım organlardan meydana gelmiş olurdu. Putperestleri reddederek deriz ki: Allah Bir'dir; hiç bir şeye muhtaç değildir; bütün eşya O'na muhtaç bulunuyor, çünkü O Samed'dir. O'nun dengi ve benzeri yoktur; O'na benzerlik koşanları reddederiz."²²¹

Şeyhin dinî tecrübe boyutu ağırlıklı olarak mistik tecrübelerin meydana gelmesi şeklindedir. Bu konudaki deneyimlerini en detaylı olarak anlatan mutasavvıf olarak Necmüddin Kübra'yı görmekteyiz.

²²⁰ Es-Sûfî, A., Muhammedî Yol, s. 9.

²²¹ Geylânî, A., Füyûzat-ı Rabbaniye, s. 8.

Gerek kendi, gerekse yakın çağdaşı olan sûfilerin yaşadığı aşkın mistik tecrübeleri Fevaihu'l-Cemâl adlı eserinde anlatmaktadır²²².

Kübra'nın halvette iken yaşadığı deneyimlerden biri şöyledir: “Bir gün halvette iken gaybet hâline girdim. Sonra yükseltildim, doğan bir güneşin önüne getirildim. Onun şiddetli ve büyük kuvvetine göğüs gerdikten sonra güneşe sokuldum.”²²³ Aynı gece şeyhi Ammar Yasir de gördüğü rüyayı şöyle anlatır: “Ben de bu gece ikimiz birlikte Mekke'ye gittiğimizi gördüm. Güneş göğün tam ortasında olduğu bir sırada Mekke'de Harem-i Şerîf'te bana şöyle dedin:

- Ey Şeyh ben kimim? Beni tanıyor musun?
- Sen kimsin, dedim. Bunun üzerine sen:
- Ben gökteki şu güneşim, diye karşılık verdin.”²²⁴

Böylece kendi yaşadığı dinî-mistik tecrübe şeyhi tarafından da doğrulanmış olur.

Yine bir başak halvet döneminde yaşadığı tecrübeyi şeyhiyle paylaşır: “Bir gün halvette yalnız olarak zikirle meşgul olurken şeytan geldi. Halvet ve zikir hayatımı karıştırıp bozmak için hîle ve tuzaklarını artırdı. O anda elimde bir himmet kılıcı hâsıl oldu. Ucundan kabzasına kadar üzerinde “Allah”, “Allah” kelimeleri yazılı idi. O kılıçla, insanı meşgul eden ve Allah'ı zikirten alıkoyan hâtırları kovuyordum.

O anda kalbime “Hıyelu'l-merîd ale'l-mürîd” ismi ile halvette bir kitap yazmak geldi. Şeyhim izin vermeden böyle bir kitap yazmak sahîh olmaz, dedim. Benimle şeyhim arasındaki rabitanın sıhhatli olması sebebiyle sesini işittim. Şöyle diyordu: “Bu hâtırı bırak... Şeyhime gaibte (rabîta yolu ile) danıştım. Allah bundan uzaktır; bu hâtır şeytandandır. Şeytan, kendisine merîd (azgın ve inatçı gibi çirkin ve kötü bir isim verdi. Böylece şeytan kendisine sövmez zannettin, onun

²²² Kübra, N., Tasavvufî Hayat, (Haz.: Mustafa KARA) içinde yer almaktadır.

²²³ Kübra, N., age, s. 112.

²²⁴ Kübra, N., age, s. 112.

böyle yapacağını uzak bir ihtimal saydın. Gayesi seni meşgul edip Hakk'ı zikirden alıkoymak ve işini sarpa sarmaktır.”²²⁵

Sufî, mürid de olsa, şeyh seviyesine de erişse yaşadığı tecrübeleri şeyhiyle paylaşır ve ona danışır. Nitekim yukarıdaki örnekte Kübra'nın şeyhi Ammar Yâsir de müridinin yaşadığı tecrübe için kendi şeyhiyle rabıta kurarak istişarede bulunmaktadır.

Eserlerinde yaşadığı mistik tecrübelerle geniş yer veren bir başka sûfî de Muhyiddin İbn Arabî'dir. İttihad'ül Kevnî risalesinde yaşadığı bir tecrübeyi şöyle anlatır:

“... Himmet Burakı'na bindim ve bu gam aleminin dışına çıktım ve *heyûla* (ilk madde) denizine vaki oldum. Orada öte dünya ve bu dünya bütün çıplaklığıyla gözlerimin önüne serildi. Bunları görünce, kendimi tutamayıp “Yazıklar olsun, Cennet bahçelerini, şu asıl hayatı, şu güzel çocuklarla (*vildan*) oynaşmayı, şu güzel hûrilerle kucaklaşmayı, şu bedenlerle bu bedenlerin birleşmesini inkâr edenlere yazıklar olsun!” diye haykırdım.”²²⁶

²²⁵ Kübra, N., age, s. 103.

²²⁶ İbn Arabî, Nurlar Risâlesi / İttihad'ül Kevnî, s. 90.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

RUHÎ GELİŞİM SÜREÇLERİ

IV.a. Şeyhin Müridlere Rehberlik Fonksiyonu

IV.a.1. Örnek Teşkil Etme Yönüyle Şeyh

Müridinin ‘afalladığı’, şaşkınlığa düştüğü safhalarda kendi müridlik deneyimlerinden örnekler vererek, hem bu duyguları yaşayan ilk mürid olmadığını ona hatırlatır, hem de çözümleri bulması için yol gösterir. Hatta bu safhada kendi müridlik mücadelesinde bir ara ‘Yol’dan çıktığını bile düşündüğünü söyleyerek onu teskin eder.²²⁷

Dünyaya önem vermeme konusunda şeyhin verdiği dersler kadar önemli bir başka nokta da şeyhin kendinin hal ve tavırlarıyla bizzat bu mesajı yaşatmasıdır: “Başını kaldırıp bize baktığında, yüzünde şefkat ile umutsuzluk arasında gidip gelen bir ifade yakaladım. Onun bu dünyada bir garip olduğunu ayan beyan görür gibi oldum. Ben hâlâ bu dünyanın kışkacı içinde kıvranırken, onun için tüm bunlar hiçbir şey ifade etmiyordu.”²²⁸

Şeyh, etkinliğini ve saygınlığını koruyabilmek için her şeyden önce müridlerine örnek teşkil etmeye dikkat eder: “Onunla o günkü beraberliğim bana Şeyhin İslâmî hayatın daha dışa dönük meseleleri ile ve ayrıca sıradan dünyalık meşgalelerle nasıl baş ettiğini gösterdi. Davranışlarında oldukça mütevazı, Sünnete ve Şeriate bağlılıkta alabildiğine tavizsizdi. Daha da önemlisi, tavırları dolaysız, etkileyici ve kesindi: İnsanlarla ilgilenirken bir dakika ya da bir kelime bile boşa harcamıyordu. Aynı zamanda son derece sabırlıydı ve her dertle ve sorunla mutlakâ ilgilenmek arzusundaydı. Bu arada onun küçük bazı işlerine nasıl yardımcı olunacağı konusunda da bir ders aldım. Toplantı sırasında onun için ben saat tuttum ve ev sahibine ayrılma zamanını ben hatırlattım.”²²⁹

²²⁷ Şekûr, M., age, s. 87.

²²⁸ Şekûr, M., age, s.136-137.

²²⁹ Şekûr, M., age, s. 36.

IV.a.2. Müridi Yönlendirme

Ruhî gelişmenin kendisine göre bazı usul ve prensipleri vardır. Bu prensiplere riayet eden herkeste, o şahsın istidat ve kabiliyeti ölçüsünde bazı mazhariyetler olur. Prensiplerdeki teferruatı bir tarafa bırakacak olursak, ister yogizm'de, ister fakirizmde ve isterse tasavvufta, ruhî melekeleri geliştirmeyi bir usule bağlamak mümkündür. Eskiler bunu şöyle ifade ederlerdi: “Killetü't-taam, killetü'l-menam, killetü'l-kelam, sükût-u müdâm, uzlet ani'l-enâm, zikr-ü müdâm, teveccüh-ü tâm.”²³⁰

Şekûr'ün şeyhi ise başlangıç sıralamasını şöyle yapar: “Kağıt üzerine ayrıca her zaman hatırlamam gereken beş maddelik bir liste yazmıştı Şeyh: (1) terk-i hevâ, (2) yakaza, (3) ümit, (4) tevekkül ve (5) a'mâl.”²³¹

İster dünyada olsun, ister âhirette olsun kendisi için bir makâm temin etmek isteyenle Allah Teala'nın rızasını kazanmak isteyen arasında fark vardır²³². Mürşid, kötü bir niyeti olmasa dahî, müridinin bu eğilimini sezer ve onun bu duygularını bastırma yoluna gider. Bu konuda, özellikle kişinin kendini büyük görme ve statü kazanma temayülü konusunda örnek verilen bir hadise burada yer vermek istiyoruz:

“Amr ibni Âs'dan rivâyete göre, Nebî (sav) Amr'ı, Zât-ı Selâsil gazâsı için teşhîz olunan asker üzerine kumandan nasbedip göndermişti. Râvî Amr der ki: (Bu gazâdan döndüğümüzde) Resûlullâh'ın huzûruna girdim. Ve:

- Yâ Resûlullâh! Ashâb içinde size en sevimli kimdir? diye sordum.
Resûlullâh:

- Âişe'dir! buyurdu. Ben:

²³⁰ Gülen, M. F., Varlığın Metafizik Boyutu, s. 105

²³¹ Şekûr, M., age, s. 51.

²³² Kuşeyrî, A., age, s. 594.

- Erkeklerden kimdir? dedim. Resûlullâh:

- Âişe'nin babası! buyurdu. Ben:

- Sonra kimdir? dedim. Resûlullâh:

- Ömer ibni Hattâb buyurdu. Sonra Resûlullâh bir takım ricâlin adlarını saydı. (Amr ibni Âs der ki: Resûlullâh beni en sonraya bırakır korkusuyla sustum da başkalarını sormadım)²³³.

Bu hadiste Amr ibni Âs'ın, kendisinin komutan tayin edilmesinden (ki o dönemde yeni müslüman olmuştur) dolayı kapıldığı büyüklük duygusunun, Resûlullah (sav) tarafından nasıl incelikle farkedilip, en büyük Mürşid olarak kibarca ikâz edildiğini görüyoruz.

İrina Tweedie'nin Ecmel-Çiştî tarîkatı şeyhlerinden olan, (ancak gayrimüslimlere de ruhi arınma eğitimi veren) mürşidi, enaniyet ve kibir hislerine sapan müridini sertçe uyarır:

“...Mürşidim aniden, bileğiyle çabuk bir hareketle malasını (bir tür tesbih) avucuna topladı ve “Niye insan olmaya çabalıyorsun?” dedi.

Bu ani cümle ve sesinin tonu beni şaşırttı, sanki yüzümün ortasına bir top fırlatmış gibiydi. “İnsan değil miyim?” diye kekeledim. Neyi kastettiğini anlayamadan...

Onun sert, tehditkar yüzüne baktım. “Hımm” dedi. Mala ince parmaklarının arasından yeniden tane tane ritmik olarak kaymaya başladı ve ağzından yavaşça şu kelimeler döküldü:

“Senin ne olduğunu bilmiyorum, fakat insan değilsin: Sadece ayağımın altındaki tozdan daha küçük olunca, ancak o zaman gerçekten bir insan diye isimlendirilebilmeye hak kazanacaksın.”

²³³ Buhârî, 1458.

Başımdan soğuk sular döküldü. Hemen anladım. Şüphesiz, şişme(inflation), düşündüm ki ... Ya Rabbi! Nasıl oldu da göremedim? İlerliyorum diye düşünmek, gurur anı, büyüklük, uçuşan ilahi duygular... Ne kadar tehlikeli... “Dengeli” kelimesi bana ipucunu verdi. Şüphesiz ayağının altındaki tozdan küçük,derin bir tevazuda olunca şişme olur mu hiç? O anda, ona karşı olan hayranlığım sınırsızdı”²³⁴.

Süreçte takılmalar olduğunda ya da mürid kendisini çaresiz ve tıkanmış hissettiğinde, şeyhi tarafından kendini kontrol etmesi yönünde uyarılır: “Eğer bir nur alamıyorsanız, bunun sorumlusu Rabbiniz değil, muhtemelen sizsiniz demektir. Kimbilir kalbinizin daha fazla saflaşmaya ihtiyacı vardır.”²³⁵

Sıkıntılardan kurtulmanın anahtarı da üç organa yüklenecek nitelikli fonksiyonlarla sağlanacaktır: “Şu üç şeyi elden bırakma: eğitici dil, dikkatli kulak ve îmanlı kalp”²³⁶

IV.a.3. İrşad ve Eğitim Tarzı

“Büyük bir şeyhin zuhûru üzerine bir tarikat için yeni bir ismin kabul edilmesi, sadece bu şeyhin mânevî hakikatleri kavrayış derecesine göre metodu –sabiteleri değiştirmeden– yenilemesi anlamına gelir.”²³⁷

Tasavvufî öğretilerde genel eğitim tarzı olarak doğrudan soru sormanın yeri yoktur. Mesajlar satır aralarında verilir ve müridden satır aralarını okuması istenir.²³⁸ Bu tarzdan dolayı belli kalıplara bağlı kalınmadığından ki manevî gelişim aşamaları her mürid için ayrı ayrı

²³⁴ Tweedie, İ., “Manevî Sufî Eğitimi Sonsuzluğa Açılan Bir Penceredir” (Spiegelman–İnayet Han–Fernandez, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf içinde), s. 99.

²³⁵ Şekûr, M., age, s.124

²³⁶ Şekûr, M., age, s.124.

²³⁷ ed-DARKAVİ, M.A., Bir Mürşidin Mektupları, (Titus Burckhardt’ın Önsözü) s. 9.

²³⁸ Şekûr, M., age, s. 88.

özeldir. Ana tema bir de olsa karakterlere göre varyasyonlar çok fazladır. Böylece her müride içinde bulunduğu psikolojiye göre bir yön çizme alternatifini sunar. Bu anlamda, sonuç ve tartışma kısmında değineceğimiz gibi, Batının şabloncu eğitim tarzına belirgin bir üstünlük sağlamaktadır.

İrşad sırasında dikkat edilecek noktalardan biri de müridin sürekli teyakkuzda kalmasını, gaflete düşmemesini temin etmektir. Cenneti dünyada arayan bir ruh haliyle sükûnu arayan mürid, şeyhi tarafından kendini rehavete kaptırmaması noktasında ikaz edilir: “Fırtına bizim için en emniyetli yerdir. Korkaklar korksalar da, asıl sükûnet fırtınadadır. Aslında sıcaık yuvasında oturmuş televizyon seyreden insanlar tehlikededir. Yuvadaki sükûnet Şeytanın kandırmacasıdır – bize yuva olmayacak yuvalardır bunlar.”²³⁹

IV.b. Grup İçindeki Sohbetler ve Özel Görevler

Tasavvufi eğitimin merkezinde “sohbet” yer alır. Model olarak alınan Resûlullah (sav)’in çevresindekilere verilen “sahabe” ismi de sohbet kökünden gelmektedir. Sohbetler, mürşidin genele yönelik konuşmaları olabileceği gibi, toplu olarak yapılan hatme, zikir, sema’ gibi dinî törenler de bu başlık altında incelenecektir.

Özel görevlerden kasıt ise mürşidin müride verdiği kişisel zikir, vird vb. gibi dinî ibadetler ile şeyhin müridden yapmasını istediği “ödevler”dir.

Yalnızca özel görevler değil, şeyhin müridden rica ettiği veya tavsiye ettiği şeyler bile yerine getirmekte zorlandığı takdirde mürid için

²³⁹ Şekûr, M., age, s. 73.

sıkıntıya ve ciddi bir imtihan endişesine yol açabilmektedir. Fas gezisi sırasında Şeyhinin (yıllar önce vefat eden) Muhammed ibn-ül Habîb'i bulması ricası üzerine İbn-ül Habîb'i arayan Muhyiddin Şekûr, yaşadığı aksilikler üzerine bunu başarması geciktiğinde bir ara "Yoksa bu benim bir mürid olmayı beceremeyeceğim anlamına mı geliyor? Sahiden Tarikat'e girmiş miydim?"²⁴⁰ şüphesine kapılmasına yol açmıştır.

IV.b.1 Sohbet ve Dinî Törenler

Sûfî grupların Batıda en çok tanınanları olan Mevlevi dervişlerinin kendi eksenleri etrafında dönerek ve zikrederek yaptıkları sema' ayinleri zikir törenleri içinde özellikli bir yere sahiptir. Batıda iyi bilinmeleri ve ilgi çekmeleri nedeniyle bu konuda yapılmış analizler de hayli fazladır. Mevlevî dervişler tarafından eğitilen Gürciyef²⁴¹, dervişlerin dansını, tekrarlama üzerine kurulmuş bir beyin alıştırmaları olarak açıklamaktadır.

İdris Şah bu sırayı şöyle açıklar: "Bu Mevlevi dervişleri, monoton ve tekrarlanan dönüşler sayesinde transa ve vecde ulaşırlar ve bu Türkiye'de çok revaçta olan Mevlevi tarikatında belirgin olarak görülür"²⁴².

Tunus'daki bir derviş meclisine giden ve orada bir derviş raksına katılan Ömer Michael Berg yaşadıklarını şöyle anlatır:

"Zikr, bana açıklandığına göre bir dans ya da daha uygun olarak ahenk içinde bir dizi alıştırmaların icrasıdır. Amaç, ayin sırasında vecde gelmek ve Sûfî'nin ruhunun, kendisini bir parçası olarak gördüğü dünya ruhuyla ilişkisini hızlandırmaktır. Dansı onlar, vücut hareketlerinin bir

²⁴⁰ Şekûr, M., age, s.109.

²⁴¹ Demirsar, A., Psikoterapi Türleri, Birinci Kitap, s.125.

²⁴² İdris Şah, Oriental Magic (London: Octagon, 1968)'den aktaran: Ornstein, R., Yeni Bir Psikoloji, s.121.

düşünceyle ve bir sesle ya da bir dizi sesle birleştirilmesi olarak tanımlarlar. Hareketler vücudu geliştirir, düşünce ruh üzerinde odaklaşır ve ses bu ikisini kaynaştırır ve “durum” anlamına gelen **Hal** olarak adlandırılan kutsal ilişkinin bilinçliliğine doğru onları yönlendirir.

Salonun ortasında bir çift halka oluşturulur. Dervişler, Şeyh belirli bir ses verirken ayakta dururlar, bu ve benzer her ayinin açılışında Şeyh, “geçmiş, şimdi ve gelecekteki” Şeyhlerden cemaati kutsamasını niyaz eder: Şeyh, defçi, neyzen ve dansın ritmini veren iki “nidacı” çemberin dışında dururlar. Def çalmaya başlar, nida yüksek perdeden flamenko tipi bir hava söylemeye ve ortak merkezli halkalar yavaşça ters yönlerde dönmeye başlarlar. Ardından şeyh “Ya Haadi!” diye haykırır ve ayine katılanlar bu kelimeyi tekrarlamaya başlarlar. Bu kelimenin üstünde yoğunlaşır, önce yavaş, daha sonra hızlı olarak onu tekrarlarlar. Hareketleri bu tekrara uyar.

Bu arada ben, dervişlerin bazılarının gözlerini uzaklara çevirdiklerini ve sanki kurulmuş gibi hızla dönmeye başladıklarını farkettim. Bu dış dairedeyken daireler öyle hızlı hareket ediyordu ki, ancak dervişlerin cübbelerinin eteklerini görebiliyordum, zaman algımı yitirmiştim. O anda ve daha sonra, bir hırıltıyla veya keskin bir ağlamayla dervişlerden biri dairenin dışına düşebiliyor, bir yardımcı tarafından kenara götürülüyor ve hipnotik bir durumda yere uzanıyordu. Etkilenmeye, anlamaya başlıyordum; sersemlemesem de, ruhumda garip, alışılmadık bir şeyler oluyordu. Bu duyguyu tanımlamak öyle zor, öyle karışık ki. Aydınlanma duygusuydu bu; sanki sıkıntılar, sorunlar yok, olmuştu. Yine yaşadığım duygulardan biri de, bu dairenin bir parçası oluşum; bireyselliğimin kayboluşu, ama bir yandan da müthiş bir zevk içinde daha büyük bir şeyin içine karışıp gitmemdi.

(Ömer Michael Berg, dansı bırakıyor ve daha sonra) duygularımı değerlendirmek için avluya çıktım; bir şey olmuştu. İlk görülen ayın

pırıl-pırıl parlamasıydı ve hafifçe yanan kandilleri tüm-renkler çepeçevre kuşatmıştı.²⁴³

Abdülkâdir es-Sûfî, tarikat hayatı içerisinde yaşadığı ayini şöyle anlatır:

“Perşembeleri fukara akşam toplanıp bir meclis kurarlar. Bir çemberde birlikte oturarak Saygıdeğer Şeyh’in divanını okurlar ve Hadra yani Nahb’da benim de katıldığım Kutsal Raks düzenlenir. Perşembe meclislerinde Üstad aramıza katılır ve duaları yönlendirir. Bazan Hadra’yı çemberin merkezinden yöneterek ona bereket verir. Kendileri yönettikleri zaman Hadra’nın nasıl farklı olduğu akıllara durgunluk verecek ölçüdedir. Onun rehberliği olunca insanlar hem ağırbaşlılık, hem mutluluk açısından kalblerinde çok büyük bir ruhî enerjinin taşıdığını hissediyorlar. Hadra’dan ve ilâhilerden sonra geleneğe uygun olarak Üstad, Kur’an’dan bir bölümü verdiği derse temel alıp müridlere ruh yolunu yorumlayan kısa bir konuşma yapar. Bu konuşmalar sırasında belli ederek veya etmeden, kendi iç durumlarına uygun bir biçimde insanların ağladıkları görülen şeylerdendi. Çünkü insanların kalbleri Hadra yaptıkları sırada zaten **hikmet**’i kabul edebilecek hazırlığı geçirmiş oluyor ve böylelikle kutsal bilgenin dedikleri doğrudan doğruya kalbe işleme imkânı bulmuş oluyordu.”²⁴⁴

Davidson ise, tanık olduğu bir başka zikir törenini şöyle anlatır:

“Hazırlanan boş, karanlık ve temiz odada tercihen tatlı bir koku veren buhurdanlık vardır. Diz çökmüş ve kıbleye (Mekke yönüne) dönük bir vaziyette odaya oturur, ellerini dizlerinin üzerine koyarlar. Gözlerini muhafaza ederken kalblerini açık tutmak için dua ederler. Sonra derin bir huşu içinde sesli olarak “**Lâ ilahe illallah**” demeye başlarlar. “**Lâ ilahe**” ta içerden gelmek zorundadır “**İllallah**”ta zikir’in güçlü etkisi tüm

²⁴³ Davidson, Roy W., Documents on Contemporary Dervish Communities, (London: Hoope Ltd., 1966), s. 10-11’den aktaran: Ornstein, R., Yeni Bir Psikoloji, s.122-123.

²⁴⁴ Es-Sûfî, A., Gariplerin Kitabı, s. 108-109.

organlarda hissedilecek kadar kalbe nüfuz etmek zorundadır. Ancak ses gürültü düzeyine varmamalıdır. “Sözü alenileştirmeden, nedametle ve tevazu içinde Allah’ı an” emri uyarınca sesini alabildiğince yavaşlatıp hafifletmelidir.

Sıkça ve içtenlikle, anlamını kalbinde düşünerek ve araya giren zihin karışıklıklarını kovmaya çalışarak zikredecekti. “**Lâ ilahe**”yi düşündüğü zaman kendi kendisine şöyle diyebilmeliydi: Allah’tan başka hiçbir şey istemiyorum, hiçbir şeyi görmek, hiçbir şeyi sevmek istemiyorum. Zaten “**La ilahe**” ile tüm diğer nesnelere inkar eder ve dışlar. İllallah ile ise Yaratıcı’nın sevilen, aranılan, amaçlanan tek şey olduğunu doğrular, tasdik eder.

Her zikirde onun kalbi, başlangıçtan sona kadar, inkar ve tasdik ile, uyanık ve mevcut (**hazır**) olmalıdır. Eğer bu arada kalbine ulaşan bir şey olursa, hemen ona itibar etmemeli, dikkatini İlahi Yaratıcı’ya çevirmeli, Allah’tan yardım dilemelidir, “**Lâ ilahe**” olumsuzlamasıyla bu bağdan kurtulmayı, kalbinden bu şeyin sevgisini söküp atmayı niyaz eder. “**İllallah**” ile Hakikat (Allah) sevgisinde yerini almayı ister.²⁴⁵

IV.b.2. Telkinle Yönlendirme ve Bilinçlendirme (Zikir)

Tasavvufî pratiğin merkezinde zikir yer alır. Genel bir tanımlama ile, zikir, Allah’ı, adlarını ve sıfatlarını belli bir âhenk içerisinde tekrarlayarak anmak ya da hatırlamak üzere gerçekleştirilen bir ritüeldir. Tarikatlarda zikir en temel etkinliktir. Bir ritüel etkinlik olarak zikir meclisleri salt bir “Allah’ı hatırlama” vesilesi olmanın ötesinde anlamlara sahiptir. Bunlar aynı zamanda tarikat üyeleri arasında

²⁴⁵ Rice, Cyprian, *The Persian Sufis* (London: George Allen & Unwin, 1964)’den aktaran: Ornstein, R., *Yeni Bir Psikoloji*, s.123-124.

toplumsal iletişim ve etkileşimin sağlandığı ortamlardır. Burada aynı zamanda, topluluğun “ritüel aracılığıyla kendisinin bilincine varması” söz konusudur.

Bütün bunların ötesinde, zikir, tasavvufî İslâm anlayışının gerçek anlamda fiiliyata geçirilmesidir. Zikir ritüeli aracılığıyla, Allah ile bağ kurma şeklinde özetlenebilecek sûfi-mistik düşüncenin pratikte gerçekleştirilebildiği söylenebilir. Bundan dolayı, zikirde esas unsur, her şeyi unutmak, hatta hiçbir şeyin var olmadığını farz etmek ye yalnızca Allah’ı düşünmektir. Bu şekilde yapılan zikir “zikr-i muttasıl”, dünyevî meseleleri akıldan çıkaramadan yapılan zikir ise “zikr-i munfasıl” olarak adlandırılır.²⁴⁶

Zikir (anma), nisyân’ın (unutma’nın) zıddıdır. Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli âyetleri mü’minleri Hakk’ı zikre dâvet eder. Tasavvufun en önemli özelliklerinden olan zikir, kulu gafletten koruyan, mânevî bir zırhtır. Kişi ancak zikir sâyesinde huzûr bulur. Zikre devâm eden kimselerin kalbinde dünyâyâ karşı duyulan rağbet zayıflar ve yerini Allâh sevgisine terk eder.²⁴⁷

Sosyal hayâtı çekilmez hâle getiren en önemli etken, insanların dünya hayatına (mâsivâyâ) olan meyilleridir. Zikre başlama sâyesinde sûfinin kalbinde yer alan bir takım dünyevî ihtiraslar kaybolur ve yerini Allah sevgisine terk eder. Samîmiyetten uzak, çeşitli menfaatler hayal edilip yapılan veyâ otomatik bir alışkanlık haline getirilen zikrin, kişiye hiçbir fayda sağlamayacağı muhakkaktır²⁴⁸.

Zikrin farklı tipleri vardır ve bu bağlamda sınıflamalar çeşitlidir. Zikir sesli olarak (cehri) ya da sessiz/gizli (hafi) olarak yapılabilir. Her ikisi de zaman ve zemin, hattâ kişinin o andaki durumuyla yakından alâkalıdır. Toplu halde yapılan zikirlerde, fertlerin iç huzûra kavuşma ve

²⁴⁶ Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 200.

²⁴⁷ Eraydın, S., Tasavvuf ve Tarikatlar, s.126.

²⁴⁸ Eraydın, S., age, s.126.

kendilerini Rab'lerine yakın hissetmeleri cehrî zikirle gerçekleşir²⁴⁹. Yalnızca dil ile, kalbin herhangi bir katılımı olmadan (zikr-i lisânî) ya da yalnızca kalp ile (zikr-i kalbi), veya her ikisi ile birden, yani hem dil hem de kalp ile yapılabilir; bu sonuncusu en zor olan zikir biçimidir ve ancak tasavvufun ileri aşamalarına varmış olanlar tarafından gerçekleştirilebilir.²⁵⁰

Eraydın, İbn Kayyimu'l-Cevzî'nin yüz faydasından bahsettiği zikrin bazı psikolojik etki ve fonksiyonlarını şu şekilde dile getirir:

“Zikir şeytanı yanından uzaklaştırır ve Allah Teâlâ'nın hoşnutluğunu kazandırır. Kalbden gam ve tasayı giderir; ferah, sevinç ve rahatlık bahşeder; kalbi ve yüzü nurlandırır.

Zikir kalbin hayâtiyeti için, balığın suya duyduğu ihtiyaç gibidir; kalbi cilâlandırır. Her şey paslanabilir. Kalbin pası gaflet ve hevâdır. Cilâsı ise zikir, tevbe ve istiğfardır. Bedeni ve kalbi güçlendirir.

Zikir, İslâm'ın rûhu olan sevgi ve muhabbeti temin eder. O kurtuluş ve saâdetin kaynağıdır. Allah Teâlâ her şey için bir sebep yaratmıştır. Sevginin husûlüne sebep de zikirdir. Zikir, murâkabeyi temin eder ve ihsân kapısının açılmasına vesîle olur.

Allah Teâla'ya kurbiiyeti sağlar; mağfiret kapılarından en büyüğü o sâyede açılır. Zikir, hataları önler, hattâ giderir, yok eder. Çünkü zikir iyiliklerin en büyüğüdür; iyilikler ise, kötülükleri ortadan kaldırır.

Zikreden kimse, zikrettiği varlığa yaklaşır, hattâ onunla berâber olur. Bu, husûsî bir beraberliktir. Velâyet, muhabbet, nusret ve tevfik bu sûretle gerçekleşir. Zikir kalbin şifâ ve ilâci, gaflet ise marazıdır. Kalpler umûmiyetle hastadır. Onun devâsı ve şifâ bulması Allah Teâlâ'yı

²⁴⁹ Eraydın, S., age, s.127.

²⁵⁰ Gündüz, İ., Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (KS) Hayatı – Eserleri – Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı, s.272-273.

zikirdir. Zikir, dilin, gıybet, yalan vs. gibi bâtil ve haram şeylerle meşgûliyetini önler.”²⁵¹

Şeyh Nâzım, zikrin önemine dair müridlerini şöyle uyarır: “Yaptığımız en büyük savaş, kalbimiz için yapılandır. Şeytan gelip kalbinizde oturmak ... kalbinize kendi bayrağını dikmek isteği içindedir. Onu yaptıktan sonra, artık onun emirleri altına girersiniz. Melekler Şeytanı yenmek ve kalbinizi Allah’a ait kılmak için seferber olurlar. Eğer meleklerle yardım ederseniz, kalbinizin kontrolünü elinize geçirebilir ve onu Allah’a ait kılabilirsiniz. Eğer bunu yapmazsanız, Şeytana yardımcı olmuş olursunuz ve Şeytan gelip kalbinizin üzerinde taht kurar. Meleklerle nasıl yardım edebiliriz? Evet; yalnızca zikir ile. Eğer kalbinize zikri koyarsanız ..., o zaman Şeytan kaçacak yer arar. Zikri bıraktığımız zaman Şeytan gelir ve kalbinizi de başka her şeyi de kontrolü altına alır.”²⁵²

Şeyh Nâzım’ın Batılı müridleri tarafından kaleme alınan bir metinde ise, zikir, modern dünyanın her yerinde, ama özellikle Batı’da, mutsuzluk, depresyon, adaletsizlik, sevgi yokluğu, kopan insanî bağlar ve ilişkiler ve çevrenin tahribatı gibi insanların içerisine düştüğü psiko sosyal rahatsızlıklara karşı tek etkili tedavi olarak önerilmektedir.²⁵³

²⁵¹ Eraydın, S., age, s 130-131

²⁵² Şeyh Nazım, Mercy Oceans – Sapphires From Serendib – Part One, Sri Lanka Arafat Publishing House 1989, s. 35’den aktaran: Atay, T., age, s.124.

²⁵³ Atay, T., age, s.125.

IV.b.3. Ruhsal İletişim (Rabıta)

Aşkın (müteâl) bir ruhsal iletişim yöntemi olan rabıta konusunda es-Sûfî, şeyhin huzurunda yapılan rabıta konusunda, daha önce tecrübelerin aktarımı konusunda da alıntıladığımız şu sözleri söyler: "... Elçi bundan bin dört yüz yıl önce öldü ve geride bıraktığı kitap – şöyle bir bakıldığında – şüphe uyandıracak bir biçimde diğerlerine benziyor, ve biz ancak doğrudan deneyimin bizi ikna edebileceği bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Ve bu noktada tasavvuf öğretisinin vazgeçilmez ögesi kendini gösterir: Aktarım."²⁵⁴

"Birisiyle birlikte oturmak, aktarımın olabilmesi için yeterlidir. Savaşı sürdürecektik olduğumuz ve bize daha fazla acı verecek olan bir eş aramak yerine, şimdi, bizdeki sarsıntılardan bütünüyle uzaklaşmış, benliğin süregiden ayakta kalışının kendine bağlı olduğu iki hâl olan hem onaylayışı, hem de onaylamazlığı bütünüyle kendinde saklayıp açığa vurmeyen Şeyh'e dönüyoruz. Şeyh el-Kâmil'in izleyicilerinden biri, "Şeyh bulaşıcıdır," demiştir"²⁵⁵.

Burada şeyhin bulaşıcılığından kasıt, onunla yakın bulunmaya çalışmakla müridin, şeyhin güzel hâllerini ve özelliklerini kazanmasıdır. Müridleri için mânevi baba hükmünde olduğunu göze aldığımızda şeyhle olabildiğince yakın temas içerisinde olmanın önemi anlaşılır. Babanın evden kısa ya da uzun süreli ayrılıklarının bile çocukları olumsuz etkilediğini gösteren gözlemler vardır. Özellikle erkek çocukların okul başarılarının düştüğü, daha güvensiz oldukları saptanmıştır.²⁵⁶ Tıpkı erkek çocuğun babayı model alarak ona öykünmesi gibi, mürid de mânevi babası olan şeyhini model alır; ondan uzak kaldığında güven duygusunda azalma ve kararsızlıklarında artma olur.

²⁵⁴ Es-Sûfî, A., Muhammedî Yol, s. 10.

²⁵⁵ Es-Sûfî, A., age, s. 12.

²⁵⁶ Yörükoğlu, A., Çocuk Ruh Sağlığı, s. 216.

Mürşid zahirde görünen nefsin arzuladığı cezbedici şeylerle insanları kendisine bağlamaz. Onun sesi de dışardan duyulmaz. O huzuruna gelenle kalb sesiyle (ruhuyla) konuşur. Müridin kendisini ve Allah'ını bulabilmesi ancak onun, Mürşidinin bu sesini ne derece bir hassaslıkla algıladığına bağlıdır. Kalp gözünün açıklık derecesine göre, Mürşidiyle rabıta kurar. Aslında Mürşidin şahsî bir kimliği yoktur, benliği terk etmiştir. Bütün güzel ahlâk değerlerini kendinde toplamıştır.

Mutasavvıflara göre rabıta, zikirten üstündür. Zira rabıta, Şeyh'in suretini düşünüp düşünce şeridinden geçirmektir. Böyle olunca da, mürid için zikirten daha faydalı, daha münasıptir. Çünkü irşad makamında olan şeyh, Cenab-ı Hakk'a vasıl olmakta müridi için bir vasıtaadır. Mürid şeyhiyle gönül münasebeti kurup arttırdığı nisbette, içinde feyiz kaynakları artar ve böylece yakın bir zamanda arzusuna erişir. Bu yüzden müridin yapması gereken, önce şeyhinde yok olmak, sonra da Allah-u Teala'da fena bulmaya vasıl olma imkanını elde etmektir²⁵⁷.

Muhyiddin Şekûr'un şeyhiyle tanıştıktan kısa bir süre sonraki ilk randevusunda yaşadıkları, aynı zamanda ilk dersleri olmuştur; az bir gecikmeyle buluşma yerine gelip de şeyhi bulamayınca ümitsizliğe kapılarak randevuyu kaçırdığını zanneder. Şeyhi telefonla ararken (ki unuttuğunu sandığı telefon numarası birden aklına gelir), yanına gelen bir derviş de onu şeyhe götürür: "Hayli telaş ve vesvese içinde yaptığım bu telefon konuşmasında şeyhin selâmına karşılık verirken bir Şeyhle birlikte yaşamının nezaketi üzerine ilk dersimi de almış oldum. Ben onu beni tümüyle bırakmış gördüğüm halde bile o benim yanıbaşımdaydı."²⁵⁸

Başka bir zamanda benzer bir iletişim duygusu ise şöyle gelişir:

"Herkes veda edip, ayrılmak üzere arabama bindim. Yaklaşık iki mil kadar yol almıştım ki, içimde keskin bir sesin "Arabayı geri döndür" dediğini işittim.

²⁵⁷ Geylânî, A., Füyûzat-ı Rabbaniye, s. 13.

²⁵⁸ Şekûr, M., age, s. 34.

Arabayı çevirip müridlerin toplandığı eve geri döndüm. Beni tekrar karşıladıklarında, onlara yolda duyduğum sesten bahsettim. İçlerinden biri bildik bir tebessümle gülümsedi. Bu dönüş büyük bir dönüştü. Böylece ömrümün daha önceki yıllarıyla kıyaslanmayacak derecede kişisel, meşgul edici ve manevî tekemmül verici derslerle yüzyüze gelecektim. Şeyh, seyahatten döndüğü o gece bizim toplandığımız evde konakladı. Beyazlar içinde, hiç beklenmedik bir rüzgarın apansızlığı ile gelmişti.”²⁵⁹

Bazı tarikatlarda ‘nazar etme’ olarak adlandırılan suskunluk içinde şeyhle oturma olgusu, gerek şeyhle müridin birbirlerine sevgilerinin artması, gerekse de şeyhine itimadı ve teslimiyeti açısından önemlidir: “Şeyh bana o gün suskunlukla çok şeyler anlattı. Önceleri sadece aklımla kavrayıp, kitaplarda okuduğum bir şeyi kalbimde duymaya başladım. Şeyhle müridi arasındaki muhabbet rabıtasını hissedebiliyordum artık. Bu rabıtanın ön şartı *iman* ve *yakîn*’di. *İman*, inanmayı; *yakîn* ise müridin şeyhine samîmi teslimiyetini ve itimadını içerir.”²⁶⁰

Şekûr, bu konuda İneyet Han’ın ifadesini de aktarır: “Mürşid ve müridi arasında Allah adına ve hakikat adına kurulan dostluk daimîdir ve dünyadaki hiçbir şey onu bozamaz.”²⁶¹

Şekûr, tekkeye gitmekle gündelik işlerini yapmak arasında kararsız kaldığı bir günde kalbine gelen “Mescide git!” sesini duyana kadar en az iki kez arabasını geri çevirir. Ardından yaşadığı aşkın tecrübe ise oldukça ilginçtir:

“Tekke’ye geldiğimde, Şeyh yukarı kattaki odasındaydı. Dışarıda biraz oyalandım, abdest tazeledim ve mescide girdim. Bir köşeye oturup, Kur’ân okumaya başladım. Okurken yakınımda birinin varlığını hissettim. Başımı kaldırdım, mihrabın önündeki koyun postunun üzerinde

²⁵⁹ Şekûr, M., age, s. 39.

²⁶⁰ Şekûr, M., age, s. 51-52.

²⁶¹ Şekûr, M., age, s. 53.

güzel bir adam duruyordu. Sakallıydı, siyah bir elbise giymişti ve güzel, uzunca siyah bir sarık takmıştı. Bir elinde tesbih vardı ve ben okurken o da başını sallayıp duruyordu. Derinlemesine bakınca, yüzünde saklı güzel tebessümü farkettim. Ben bakınca da tebessümüne devam etti, ama kendisi aniden gözden kayboldu.”²⁶²

Şekûr’ün belirtmediği, ancak Şeyhinin seyahat dönüşü söylediği “Şeyh-i Ekber seni bekliyordu. Onu boş yere beklettin”²⁶³ ve “Orada kaçırdığın şansın bir eşi burada, bu tekkede de elinde”²⁶⁴ ifadeleri ile bu aşkın tecrübesi sonrası söylediği “Sen çok talihli bir adamsın”²⁶⁵ ifadesinden muhtemelen o kişinin Şeyh-i Ekber olduğunu tahmin edebiliriz.

Müritle şeyh arasındaki ruhsal iletişim, akılla anlaşılması mümkün olmayan kalbî bir irtibattır. Mürşid, müridinin kalbinden geçenleri bilir, onun ruhsal eğitimi ile ilgili yönlendirmelerini de bu bilginin ışığında düzenler. Şekûr’ün, şeyhine verdiği emanet bir kitapla ilgili yaşadığı tecrübe buna güzel bir örnek teşkil eder:

“Bir öğle sonrası aklımın ikide bir o kitaba gidip geldiğini fark ettim. Hatta bir ara, ya Şeyh kitabı kendisi için alıyorsa diye düşündüm. İnanılmaz bir düşünceydi bu ve bunu aklımdan geçirmeme kendim bile şaşıttım.

Çok geçmeden Şeyh gene beni çağırdı. “Buyur, işte kitabın,” dedi. Ardından da ekledi: “Kitap için hiç kaygılandın mı?”

“Hayır, hayır,” dedim, alelacele yetiştirdiğim bir cevapla ve mahcup olmaktansa birazcık yalan konuşmaya cevaz vererek.

“Emin misin?” diye üsteledi.

²⁶² Şekûr, M., age, s.130.

²⁶³ Şekûr, M., age, s.124.

²⁶⁴ Şekûr, M., age, s.125.

²⁶⁵ Şekûr, M., age, s.131.

Bu imtihanın nasılsa sona erdiğini umarak, “Evet, eminim,” dedim.

“Sen bu kitap için kaygılandın,” dedi. “Hafızanı bir yokla bakalım.. Bir gün bir öğle sonrası neler düşündüğünü hatırlıyor musun?”

Şeyh açıkça kalbimi okuyordu. Bir seferinde bir yerde insan eğer müridlerinin kalbini okuyamazsa şeyh olamaz diye okumuştum.²⁶⁶

Başka bir müridin benzer tecrübesinde ise Şeyh şöyle der:

“Kendine karşı dürüst davranmıyorsun! Böyle bir derse hazır değilsin anlaşılan, çünkü bu bir derviş dersi, sen ise bir müridsin.”²⁶⁷

Es-Sûfî’de de benzer örnekleri görmek mümkündür:

“Fukara ile oturduğumuz ilk zamanlarda benim yerim Üstadın yanında yahut pek yakınında olurdu. O zamanlar bir yabancı olduğum için koparılan velvele beni çoğu zaman sersemletiyor, ben de bir köşeye çekilip zikir ile uğraşmaya heves ediyordum. Bu yerine oturmamış anlayış içinde Üstadın yanına oturmanın ölçülemez bir şeref olduğunu bilmeden, başımı çevirip onu görebilme imkânına sahip olduğum halde, onu görme zevkine ermeden günlerimi geçirdim.

Önce hissedilmeksizin, sonra gözle görülür biçimde fukara arasındaki huzursuz kimselerden biri oldukça Üstad’dan uzaklaştığımı farkettim. Toplantıdan toplantıya onunla olan mesafemiz artıyor ve sanki ben kapıya doğru gidiyordum. Bir zamanlar ilerlemiş ve saygıdeğer müridlerle iki yanım doluyken şimdi kendimi gittiğimiz köylerde Tarikata yeni girmiş bazı kimselerle yahut toplantı sonunda kuskus dağıtacak olan müridlerle birlikte buluyordum. Sonuç olarak, kendimi odanın dışında, her iki yanımdan dostların ihmaline uğramış hissettim. Sefil bir haldeydim. Ne kadar Şeyh Efendimize yanaşmak istesem, o kadar gizemli bir biçimde terslendiğimi, her şeyden uzak tutulduğumu

²⁶⁶ Şekûr, M., age, s.139-140.

²⁶⁷ Şekûr, M., age, s.141.

hissediordum. Daha da kötüsü, üstadımdan bu büyük kopuş benim kişisel çıkmazıma özgül bir hor bakış anlamına da geliyordu”²⁶⁸.

IV.c. Psikanalize Hazırlama

Sufiliğin psikolojinin baştan aşağı keşfi ve kontrolü olduğu söylenebilir. Sonucu itibariyle tasavvuf, insan nefsinin anlaşılmasız psikolojisini bilmekten geçer.²⁶⁹ Ruh da beden gibi ya ilerleme ya da düşüş durumundadır; Manevî Yol, ancak seyyahın hatalarının ve zaaflarının, uykusunun ve atâletinin üstesinden gelme nisbetinde açılır ve genişler ve bunların her biri onu, gayreti ölçüsünde maksuduna yaklaştırır.²⁷⁰

Eski âdet ve alışkanlıklarını terketmek, sülûkun başlangıcındaki mürid için başarılması gereken ilk konudur. Bu safhadan geçen mürid kendini yeniden doğmuş hisseder ve bu doğuşun manevi babası da şeyhidir.²⁷¹ Sûfiler bunu “Testiyi doldurmak zorundaysanız onu önce boşaltmanız gerekebilir”²⁷² sözüyle ifade ederler.

Yeni hayatının başlangıcında müridin varlığı ile şeyhin varlığı birleşmiş ve bütünleşmiştir. Bir başka deyişle, mürid şeyhinde yok olmuş, fenâ bulmuş, müridin varlığı âdeti ortadan kalkmıştır. Müridin devamlı olarak şeyhini düşünmesi ve onda yok olması “fenâ fi’ş-şeyh” olarak adlandırılır. Birinci aşamayı tamamlayan mürid, şeyhinin yardımıyla tarikat pîrini düşünmeye başlayarak “fenâ fi’i-pîr” mertebesine ulaşır. Üçüncü aşamada müridin dikkati Resûlullah (sav)

²⁶⁸ es-Sûfi, A., Gariplerin Kitabı, s. 128.

²⁶⁹ Şekûr, M., age, s.112.

²⁷⁰ Şeyh Attar’dan nakleden, Şekûr, M., age, s.123.

²⁷¹ Hökelekli, H., “Din Psikolojisi Açısından...”, s. 40.

²⁷² Şah, İdris, age, s. 15.

üzerine yoğunlaştırılarak “fenâ fi’r-Resûl” aşamasına ulaşması temin edilmeye çalışılır ki Hz. Peygamber (sav)’i sevmek Allah’ı sevmenin ilk basamağı olduğundan fena fi’r-Resûl’ün sonucu da “fenâ fillah”tır²⁷³.

Müridin benliğinin bütünüyle şeyhinde yok olması safhası gerçekleşirken, müridin irâdesindeki geçici bir gevşeme anında ya da şuur dışı güçlerin etkisiyle ortaya çıkan düşünce ve arzuların müridin bilincini kaplaması bazen önlenemez. Şeyhin rehberliğinde sülûkuna devam eden mürid bu durumda onları şuur altına atar ve bastırırsa, ileri bir zamanda bu bastırılmış arzuların şuurunu zorlaması ve müridi rahatsız etmesi mümkündür. Böyle bir rahatsızlık, müridin manevî yükselişini büyük ölçüde sekteye uğratabilir, ona geriye dönüş yaptırabilir. Bu sebeple, şeyhin irade ve telkinlerinin dışında, müridde kendiliğinden ortaya çıkan düşünce, arzu, hayâl ve vehimlerin ânında açığa vurulması, şuur seviyesine yükseltip denetim (murâkabe) altına alınması gerekir. Böyle bir tehlikeyi başka türlü atlama kâbil olmaz. İşte bu önemli psikolojik olayın mekanizması, şeyh-mürid ilişkileri içerisinde dikkatli ve titiz bir şekilde kurulmaktadır: Mürid, şeyhi müstesnâ sırrını, günah ve hatalarını, yakasındaki düğme ve başındaki sarığa varıncaya kadar herkesten ve her şeyden gizler. Aldığı nefeslerden tek bir nefesini dahi şeyhinden gizlerse, müridlik hususunda ona ihanet etmiş olur²⁷⁴.

Psikanalize hazırlama safhasında mürid, kendisine şeyhinin mânevî yardımı ve desteği olduğuna inanır. Es-Sûfî bunu şöyle açıklar: “Şeyh’in yol göstericiliği altındaki itkiye **himmet** denir. Himmet, arzu, ya da gerçekliğin bilgisine karşı isteklilik demektir. Bilimlerimiz için anahtar bir terimdir. Uyandırılması gereken bir yeti ve arzulanması en çok gereken enerjidir. İsteğin kendisidir ve istenmesi gerekir. Himmet, himmetin yolunu açar. (...) Ya da yine, kusursuzluğu içerisinde Şeyh’in aktarımının dinamiği olan yeti olarak görülür. “²⁷⁵

²⁷³ Kara, M., Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 165-166.

²⁷⁴ Høkeleklİ, H., “Din Psikolojisi Açısından...”, s. 41.

²⁷⁵ Es-Sûfî, A., Muhammedî Yol, s. 29 – 30.

Psikanalize hazırlama aşamasında, müridin dikkatini kendisine, Yaradan'ına ve kendisiyle Yaradan arasındaki kavrayış süreçlerine yoğunlaştırması gerekir. Öyle ki bu noktada şeyh bile geri plana düşerek aslî yönlendirici olarak görülmez. Es-Sûfî, batıdaki otoriter “guru” imajına atıfta bulunarak, takınılması gereken tavrı şöyle izah eder: “Zihnin, toplumumuzda çok yaygın olan şu bâtil, otorite yansıtan guru anlayışından arındırılması gerekir. Şeyh üstün bir kılavuz, güç sahibi bir kişilik, bir otorite değildir. Nasıl yaşayacağınızı, size hangi evi satın alıp, nasıl çalışacağınızı –bütün bunları bilse bile– söylemeyecektir. Sizin sorunlarınızın yükünü üzerine almayacaktır, çünkü onun derin aklıbaşındalığından bakıldığında böylesi sorunlar zâten yoktur. O yalnızca –eğer yeterince tutkuluysanız– sonunda, içerisinde kendinizi görebileceğiniz bir aynadır. Bir açıklıktır ve bir boşluktur. Kendini bütünüyle yaratılmışlık durumuna, yılların geçmesine, mevsimlerin değişmesine, günlerin aynılığına bırakmıştır. Bu nedenle, bizden tümüyle uzaktadır; bizi selâmlar, besler, bize danışır; ama ele geçirilmemiştir – hayır’ımıza evet denmemiş, ne de evet’imiz reddedilmiştir. Sinirlendirici ve korkutucu olduğu söylenebilecek bir şekilde bizi görmez.”²⁷⁶

Dikkatini Yaradanı ile kendisi arasındaki ilişkiye yoğunlaştıran ve bu noktada şeyhi bile geri planda tutan mürid için, gerekli konsantrasyonu sağladıktan sonra tekrar şeyh imgesine ve şeyhin yönlendirmesine teslim olma dönemi başlar. Bu aşamada, müridin şeyhini algılayış biçiminde de değindiğimiz gibi (Bkz. s. 49 – 54) kalben bile olsa şeyhine itiraz etmemesi beklenir. Ancak, tam bir itaat psikolojisi içinde mürşidine bağlanan mürid bu hâliyle “gemileri yakmış” bir biçimde ve şeyhine kayıtsız şartsız teslim olma psikolojisi içinde, geçmişinden ve mâsivâdan teberrî ederek önünde açılan seyr-ü sülûk yolunda ilerlemeye çalışır. “Çünkü mürid için vacip olan nefesinin değerini tahsil için değil, Rabb’ını tanımak için çalışmaktır”²⁷⁷.

²⁷⁶ Es-Sûfî, Muhammedî Yol, s. 13.

²⁷⁷ Kuşeyrî, A., age s. 594.

Kendisine işaret edilen herhangi bir hususta şeyhine muhalefet durumunda kaşsa, bunu derhal şeyhinin huzurunda ikrâr ve itiraf etmesi, sonra da yaptığı “cinâyet”e ve muhalefete karşılık olmak üzere şeyhinin hükmedeceği cezaya kendini teslim etmesi gerekir²⁷⁸.

Uygulamalara girişilebilmesi öncesinde mürid, şeyhin yaklaşımı hakkında sahip olduğu kesinliğe ve çalışmanın geçerliliği konusunda oluşabilecek her türlü sanı, düşünce ya da spekülasyonun tümüyle bırakmaya hazır olmalıdır. Bu kendini bırakış, şeyhin uyarı ve öğütleri karşısında tümüyle ve hatta aklın sınırlarının da ötesinde bir kabulleniş içinde olmayı gerektirir. Özellikle belli bir sosyo-kültürel seviyenin üstündeki insanlar için bunun kabul edilmesi çok zordur. “Buradaki kafa karışıklığı iki şeyden kaynaklanır. Öncelikle, onlar öğreticinin kendileri kadar olmasa bile, yanılabilceği düşüncesine alışır; eğer bu durum şeyh için de geçerli olsaydı, bazı durumlarda onu yanlışlamak ve ona karşı gelmek konusunda bütünüyle haklı olurduk İkinci olarak, arayıcı, hala kendini yaşam-durumunun dışına götüren bir, “özgürlük” veya “bağımsızlık” düşüncesine ya da kavramına yapışmaktadır. şeyh’in biricik yönelimi, arayıcıyı kendi olanaklarının yoluna oturtmak ve kendini saran tümlükten hoşnut olmaya onu uyandırmak olduğu için, bizim karşı çıkmamıza neden olan bu çatışkıların şeyh’in gözünde hiçbir gerçekliği yoktur ve bunlar iyileşmekte olan hastanın ateşine işaret eder.”²⁷⁹

²⁷⁸ Kuşeyri, A., Kuşeyri Risalesi, s. 525.

²⁷⁹ Es-Süfi, Muhammedi Yol, s. 25.

IV.d. Arınma Süreçleri

Tasavvuf bilimleri doğrultusunda yol alabilmeyi mümkün kılacak yalnızca bir tek yöntem vardır ve bu da, diğer bütün insanlar karşısında ve üzerinde her ne kadar belirli bir bireysellik düşüyor olunursa olunsun, milyonlarca insanla birlikte paylaşıyor olduğunuz, tümüyle tarihsel ve toplumsal etkilerin sonucu olan ve o ana dek kişiyi biçimlemiş olan dünya tablosunu ve değer yapısını bütünüyle bir kenara bırakarak kendisini boş bir tuval (tabula rasa) haline getirmeye başlamasıdır. Sufiler bunu “şişeyi doldurabilmeniz için önce tamamen boşaltmak gerekir” sözleriyle ifade eder.

Jung’a göre, görünüşteki farklılıklarına rağmen hem şamanlık, hem de analitik psikoloji, psişenin gelişmesi (bireyselleşmesi) ve arınarak şifa bulması üzerine odaklanır.²⁸⁰ “(Şamanın) vecd haline, genellikle kendi cinleri ya da koruyucu ruhları tarafından ‘sahiplenildiği’ bir durum eşlik eder. Bu sahiplenilme dolayısıyla, bir biçimde kendi gerçek ve bütünsel kişiliğini oluşturan gizemci vasıtalarını kazanır. Bu da Şamancı sembolizmden çıkartılabilecek psikolojik bir sonucun, yani bunun bireyselleşme sürecinin bir yansıması olduğunu doğrular”²⁸¹

Tasavvuf olgusunda da benzer bir şekilde bireyin kendisini tanımasına önem verilir. Ancak Şamanlıktan farklı olarak amaç, bireyin ya da topluluğun şaman etrafında kümelenmesi değil, içsel aydınlanmasını tamamlayıp kendi yoluna devam etmesidir. Bu noktada müridler, gelişip serpildiklerinde yuvadan uçarak farklı iklimlere kanat açan kuşlara benzerler.

Arınmanın ilk temel şartı şirk düşüncesinden arınarak tevhid berraklığına ulaşmaktır. Şeyh Şerifüddin şöyle der: “Hakîkî tevhide

²⁸⁰ Sandner, D.F., “Analitik Psikoloji ve Şamanlık” Kutsal Miras, s.7.

²⁸¹ Jung, C.G., “The Philosophical Tree”. In Alchemical Studies. Bollingen Series XX: The Collected Works of C. G. Jung, vol 13. Princeton: Princeton University Press, S.341’den aktaran: Sandner, Donald F., “Analitik Psikoloji ve Şamanlık” Kutsal Miras, s. 7.

ancak şirkin *kökleri* kazındıktan sonra erişilir.”²⁸² Tevhîde vâsıl olmak için insanın nefsinin geçeceği terbiye sonunda yapılanlar Allah’ın emriyle, Allah namına, Allah için yapılır. Arzu, heves, gurur, beğenilme endişesi, yerilme korkusu ortadan kalkarak “dünyadan tümüyle vazgeçme” makamına erilir.

Hayatın gerçek tadına varmak, ancak dünyanın peçesini indirmekle mümkün olur, çünkü dünya hayatının hakikatlerini ancak böyle anlarız. Dünyaya bağlanma emareleri şeyhin nazarında aşikâr olmakla birlikte, mürid için perdelidir. Ancak bir şeyhe bağlandığında, kendisinin daha önce farkına varamadığı nice dünyevî bağlar bulmaya başlar.

Şekûr’ün Şeyhinin sık sık tekrar ettiği “Rabbimiz kalbimizden kötülükleri kovsun” duasında da Ehad ve Samed olan Allah’tan başka bir şeye zerre miktar bir meylin bile manevî kirlilik olduğu, böylesi bir kirliliğin ise şirke kapı açarak ‘gerçek tevhîd’i engelleyeceği dersi gizlidir.²⁸³

IV.d.1. Arınma Vâsıta ve Yolları

Tasavvufî anlayışa göre, insan ruhu manevî kirlerinden temizlenmiş olmalıdır. Ancak bu durumda insan, diğer yaratılmışlarla olan ilişkisini, kainattaki kendi yerini daha iyi idrak eder, gerçeğe yüz yüze gelir. Bu gerçeğe olan temas gerçeği bilmemize ve bulmamıza yardımcı olur. Bu insanla başlayan ve insanda tam anlamıyla kemâle eren bir idrak ve düşünceler zinciri ve bizatihi yaşanan bir hayat tecrübesidir.

Müridin arınmayı istemeye başlamasından itibaren ilk yapacağı iş, Allah’a yönelerek, kalbinde dünya malı ve dünya işlerine karşı sevgi

²⁸² Şekûr, M., age, s. 96.

²⁸³ Şekûr, M., age, s. 95.

hissini yok etmektir. Tasavvufî tabiriyle “masivâdan uzaklaşmak, maverâya yönelmek”tır. Ersin Gürdoğan şeyhinin bu konudaki çabalarını şöyle anlatır: “Hocaefendi sonu Peygamberimize ulaşan sevgi odaklarından biriydi. Onun sevgisiyle oluşan manyetik alan içinde insanın gözlerini kamaştırıran endüstriyel ürünler etkilerini ve çekiciliklerini büyük ölçüde yitirirlerdi. Çünkü tasavvufî yaşantıda insanlara ilk öğretilen, az yemenin, az uyumanın, az konuşmanın²⁸⁴ ve insanlara hizmet götürmenin coşkusudur.”²⁸⁵

Sûfîler için arınma süreci, nefsin dünya ile ilgili isteklerinden uzaklaşma, bedensel arzuları dizginleyerek **akıl** eksenli bir düşünce tarzından **kalp** eksenli bir düşünce tarzına geçiş sağlama dönemidir. Şekûr’un Şeyhi, arınmayı ve aşk ateşi ile saflaşmayı anlatırken Şeyh Tûsî’den şunu nakleder: “Mum misali tükendim ve buz gibi eridim, öyle ki geriye hiçbir şey kalmadı.” Ve ekler: “eğer Şeyh Tûsî’nin makamına gelerseniz, kendi ‘ben’inizden dışarı çıkıp kendinizi seyrederek ve böylece kim olduğunuzun sırrını da çözmüş olursunuz.”²⁸⁶

Kurban bayramı sohbetinde Şekûr’un şeyhinin söyledikleri, müridlerini aşk ve Muhabbetullah’a yöneltmedeki tarzını gözler önüne serer: “İman, aşk, terk ve dert. İnsanın haram da olsa âşık olması, kalbinde aşktan eser olmaması kadar kötü değildir... Allah hikmetini onun derdini çekmeden âyân etmez... Aşktan haber verin bana... Nerede aşkıyorsunuz!... Gökler, yer ve ikisi arasındakilerin hepsi de aşkın yanında hafif kalır... Kalbin de kurbanı vardır, unutmayın... Ölüm Meleği isminizi okuduğunda ne edeceksiniz?... Ne zaman yaşamaya başlayacaksınız? Bir düşünün...”²⁸⁷

Böylelikle şeyh, müridlerin yaşadığı Kurban Bayramı, Muharrem (Kerbelâ’yı anma), Ramazan ve kandil gibi özel günlerde, o günün

²⁸⁴ Tasavvufî tabirleriyle: “killet-i taam, killet-i menam, killet-i kelâm”

²⁸⁵ Gürdoğan, Ersin N., Görünmeyen Üniversite, s. 111.

²⁸⁶ Şekûr, M., age, s. 94-95.

²⁸⁷ Şekûr, M., age, s. 62.

anlamını tefekkür etmesi yönünde müridleri yönlendirmektedir. Nitekim mesaj yerini bulur ve mürid de kurban simgesini anlar: “Bu kurbanda, Allah’ın rızası ve emriyle, süflî olandan ulvî olan uğruna vazgeçmenin ne demek olduğunu anladım. Kesilen her koyun kusursuzdu ve ayrı bir güzellikteydi, ama yine de kurban edildiler. Onlar kendileri için takdir edilen vakte erişmişlerdi. Şeyhin sözleri zihnimi yalayarak geçti: “Kabirde herkes bir olur. Orada zengini de fakiri de; kapitalisti de komünisti de; mü’mini de kâfiri de müslüman olur; hepsi artık Allah’a teslim olmuştur”.”²⁸⁸

Mehmet Efe, Mızraksız İlmihal’de bir halk adamının ağzından Fatih Camii avlusunda anlatılan, Sûfî öğretinin de sık başvurduğu hayvan hikâyeleri ve fabllerden bir öyküyü nakleder:

“Karinçayı bilirsiniz kardeşler. Karinça, gendüyün iki gata bi darı denesini ihıla sıhıla delüğe gader daşır...

Delüğün ağzına gelür bahar ki delük güççük, dene böyyük.

Gendi girer delüğe, dene dışarda galır...

İşte İnsan da beyledir. Dünyayı sırtına alır, altında ihılır – sıhılır, iki büklüm olur, delüğe gadeer!..

Gendü girer toprağın altına, dünya dışarda galır...

Yazuh oldu karinçayaaa...

Delüğe girecek, öbür tarafa geçecek şeyleri daşımah lâzım...”²⁸⁹

Tasavvufî eğitimde müride kavratılmaya çalışılan en önemli ders, bu öykünün temasını teşkil eden, “yapılacak her şeyi âhiret için yapma” dersidir. Mürid yaşantısını âhiret ve Allah rızası ölçüsüne göre

²⁸⁸ Şekûr, M., age, s. 62-63.

²⁸⁹ Efe, Mehmet, Mızraksız İlmihal, s.85.

düzenlemekle mesuldür. Ancak bu şekilde dünya kirleriyle kirlenmemek mümkün olabilir. Şekûr'e göre dünya üzerindeki insanların en büyük açmazı, "bir tarafta ebedî yaşama isteği, diğer tarafta nasıl ebedî yaşayacağını bilememe problemi"dir.²⁹⁰

Şems-i Tebrizî "Mârifet nedir?" sorusuna şöyle cevap verir: "Kalbin Hakk ile hayatlanmasıdır. Diriyi öldür – yani nefsini. Ölüyü dirilt – yani kalbini. Bulduğunu yitir – yani dünyayı. Yitiğini bul – yani ahireti. Varı yok et – yani hevânı. Yoğu var et – yani niyetini. Mârifet kalptedir, delâlet dildedir. Ubûdiyet tenden geçmekle yapılır: Eğer cehennemden kaçırıyorsan, niyetine sâdık kal; eğer Mevlânı arzu edırıyorsan yüzünü O'na döndür, çünkü onu hemen bulacaksın..."²⁹¹

IV.d.2. Arınmada Aşamalar (Nefs Aşamaları)

Tasavvuf ıstılahında seyr kelimesi, "cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk'ın vücuduna doğru hareket" demektir: Sülûk ise "tasavvuf yoluna girmiş kişinin, zâhiren kötü sözleri iyi sözlerle, kötü davranışları iyi davranışlarla, kötü niyetleri iyi niyetlerle, doğru konuşana, doğru davranana, ve doğru rüyet edene kadar değişerek Hakk'a ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıktığı mânevi ve ruhî yolculuğa hazırlayıcı ahlâki eğitim" demektir.

Seyr-u sülûk, müridin, bir şeyhin iradesinde tarikata girmesiyle başlayan ve layık olduğu takdirde en yüksek mânevi dereceye kavuşması ile son bulan ve Allah'a giden yolda mânevî ilerlemesini tavsif için sûfîler tarafından kullanılmış bir tabirdir. Sülûk, kesin karar ile gi-

²⁹⁰ Şekûr, M., age, s. 97.

²⁹¹ Bkz. Şekûr, M., age, s.131.

rişilmiş ve düzenli şekilde takip edilmiş bir araştırmayı ihtiva eder. Bu araştırmayı takip eden sâlik, kendini ona hasretmeli ve Allah'a kavuşmaktan önce zikir, tevekkül, fakirlik, muhabbet, ma'rifet gibi menzil ve makamların her birinde kâmil bir hale gelmelidir.²⁹² Bir başka ifadeyle seyr-u sülûk, tasavvuf ve tarîkata giren kimsenin manevî makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safahata verilen isimdir. Seyrin evveli sülûk; yani yola girmek, nihayeti ise vusûl; yani Hakk'a vuslattır. Bu yolculukta tedricî bir ruhî tekâmül söz konusudur

Sülûk, insan benliğinin sonsuza yöneltilmesi, bir başka deyimle nefsin, ölümlü niteliklerden kurtarılıp tanrısal niteliklerle donatılması olayıdır. Böyle olduğu içindir ki, tasavvufta sülûkun evreleri nefsin mertebeleri olarak gösterilmiştir.

Sûfîler Kur'an-ı Kerîm'e dayanarak nefsin yedi mertebesini şöyle sıralarlar²⁹³:

1. Nefs-i emmâre: Kötüyü, günahı emreden nefis. "(Bununla beraber) nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder."²⁹⁴

2. Nefs-i levvâme: Kendini kınayan, kötüleyen nefis. "Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim."²⁹⁵

3. Nefs-i mülhime: İlham ve keşfe mazhar olan nefis. "Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verene... Sonra da ona iyilik ve kötülükleri ilham edene yemin ederim ki"²⁹⁶

4. Nefs-i mutmainne: Huzura kavuşmuş, tatmin olmuş nefis. "Ey huzura kavuşmuş insan (nefs)!"²⁹⁷

²⁹² Filiz, L., age, s.456.

²⁹³ Kara, M., Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 211.

²⁹⁴ Yûsuf 12/53.

²⁹⁵ Kıyamet 75/2.

²⁹⁶ Şems 91/7-8.

5. Nefs-i râziye: Râzı olan, şikâyetçi olmayan nefis. “Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön.”²⁹⁸

6. Nefs-i marziyye: Allah'ın kendisinden râzı olduğu nefis. “Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön.”²⁹⁹

7. Nefs-i kâmile: Tam, kâmil, temiz nefis. “Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiştir.”³⁰⁰

Birinci aşama, Nefs-i Emmare: Sufilerin emmare nefsten anladıkları şudur: “Bedeni hazlara eğilimli, lezzet ve şehvetle emreden, kalbi süfli yöne çeken kuvvet.” Nefs-i emmâre'nin dairesi, daire-i su'udur, yani kötülüklerin meydana geldiği dairedir ki, bunda küfrün sıfatları, inadin nitelikleri mevcuttur³⁰¹. Bu nefsin seyri Allah'adır (seyr illah). Alemi, şehadet (dünya) alemi, yeri göğüs, hal ve varid (içe doğan manalar)'i şeriattır. Nefs-i emmare, ruhun durdurucu, zaptedici gücünden büsbütün kurtulmuştur. Hiçbir kayıt ve hesap tanımaz. İki şeye şiddetle sarılır ve onları besler: Heva, bencillik.

Heva, bedeni icaplara yönelip, yüce oluşlardan nefret etmek ve süfli oluşlara koşmak meylini ifade eder. Enaniyete gelince onu “kula ait her şeyin kendisine izafe edildiği bir keyfiyet” olarak tanımlayabiliriz.

Gurur ve egoizm enaniyetin tecellilerinden olduğu içindir ki, sufilerce en büyük musibetlerden sayılırlar. Sufi “ben” yahut “benimki” derken göstereceği dikkati başka hiç bir yerde göstermez.

Tasavvuf, toplumların, hatta fertlerin huzursuzluklarının temelinde bu “ben” ve “benimki” hastalığını görmekte, Kur'an bu meseleye hemen her satırında el atmaktadır.

²⁹⁷ Fecr 89/27.

²⁹⁸ Fecr 89/28.

²⁹⁹ Fecr 89/28.

³⁰⁰ Şems 91/9.

³⁰¹ Geylânî, A., Füyûzat-ı Rabbaniye, s. 28.

Dışımızdaki eşyaya da “benim” dememiz sakıncalıdır. Çünkü benim dediğimiz şeyler bizden önce başkasınıydı ve bizden sonra da bir başkasının olacaklar.

İkinci aşama, Nefs-i Levvame: İnsanın ruhsal gelişim aşamalarında çok önemli bir devredir.

Bu mertebedeki nefsin seyri Allah’a (seyr ilallah)’dır. Alemi, berzah alemi; yeri kalb; hali mahabbet; tarzı, tarikattır. Sıfatları levme (kınama), itiraz, kendini beğenme, gizli riya, riyaset davası, şöhret hevesidir. Emmare nefsin bazı özellikleri bunda da vardır, ama, bu nefis hakkı hak, batılı batıl olarak bilmektedir. Bu mertebede nefis önceki hayatına yön vermiş olan “değerlerin” anlamsızlığını, felakete götürdüğünü görür, korkunç bir şüphe içine düşer. Nefsin kendine hizmet edecek şekilde eğittiği bünye, ruhun ikliminden renkler görmüş, kokular almış, sesler duymuştur. Fakat silkinemez, koşamaz. İbrahim Edhem’den Gazali’ye, Yunus Emre’den Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya kadar bütün büyük ruhlar bu çileyi, kendi durumlarına göre az ya da çok çekmişlerdir.

Bu devrede nefis, emmare mertebesinden başlıca dört noktada ayrılır:

a. Emmare nefsin sindiği bünye robot, vücut makine vücuttur. İrade, muhakeme, şuur felce uğramıştır. Hoşgörüsüzlük açık şekilde dikkati çeker. Hayvansal arzularına uymuştur; onların esiri, hatta kendileridir.

Levvame nefste de kötülüğe, şehvete eğilim vardır. Ancak, burada vücut makine değil, şuur, iradeli bir varlıktır. Düğmeyle çalışmaz.

b. Emmare nefis, kötülüğü yapar, iyilikten kaçır ve bunu yapılması gereken şey bilir. Bu yüzden onun dünyasında pişmanlığın, otokritiğin, tevbenin, başkalarına kulak vermenin yeri yoktur. Levvame nefis ise, ya

önceden kullanabileceği seçme ile kötülüğe hiç girişmez, ya da kötülüğü yapar, fakat ardından pişman olur.

c. Emmare nefis, kendinin üstünde ilah tanımaz. Levvame nefis ise, kendi üstünde kudret olduğunu kabulden çekinmez.

d. Emmare nefis şüphe nedir bilmez. Levvame nefis, kendi kanaatleri hakkında devamlı şüphe eder. Bu şüphenin; nefis-i emmare tarafından inkar vasıtası haline getirilen şüphe değil, insanın kendini aşması için kendi halinden emin olmaması, kendisini mükemmel sanmaması anlamındaki şüphe olduğunu gözden kaçırmamak gerektir.

Üçüncü aşama, Nefs-i Mülhime: Bu nefsin seyri de “ilellah”, yani Allah’a doğrudur; fakat bu seyr ilk ikisinden farklı olarak detaylıdır. Yani daha ileri bir aşamadır. Alemi ruhlar alemi, Sıfatları cömertlik, ilim, kanaat, tevazu, sabır, hüzn, ağlayış, vs.dir.

Kur’an-ı Kerîm’de şöyle buyrulur:

“Andolsun büründüğü zaman geceye. Ve göğe, onu bina edene. Ve yere ve onu döşeyene. Ve nefse ve onu düzene koyana. Sonra da ona bozukluğunu, kötülüğünü ve korunmasını, takvasını ilham edene. Ki o nefsi temizleyip arıtan tam kurtulmuştur. Ve onu kirletip gömen tam kaybetmiştir.”³⁰²

Görülüyor ki, Allah kendisinin nefisle münasebete geçişini nefsin bu mertebesinde açıklıyor. Nefs bu temizliğe, bu ilgiye bu aşamada layık oluyor.

Nefs bu devrede ilham almaya müsaittir. Mülhime, ilham eden, ilhan alan demektir. İlham, bir manayı bir anda kalbe sokmak anlamında kullanılır.

³⁰² Şems, 91/1 – 10.

Levvame nefsin dıştan, satırlardan, kulaktan edindiği bilgiler ışığında ilerleyerek arıttığı gönül aynasına artık azar azar içten, vasıtasız bilgiler aksetmeye başlamıştır. artık nefs, kötünden bir tiksinti duyarak kaçır. Ve iyiye bir tür mutluluk duygusuyla kucak açır. Bu onun bir bakıma doğası olmaya başlar. Böyle bir bünyenin taşıdığı kalbe Hz. Peygamber'in sonsuz güveni vardır.

Bu nefsin seyri "maallah", yani Allah ile seyirdir. Alemi, hakikat alemi; yeri sırr; hali doyunluk, Sıfatları cömertlik, tevekkül, şükür, rıza (rızanın ilk mertebesidir).

Dördüncü aşama, Nefs-i Mutmainne: Nefs bu devrede şehvetlerden, kötülüklerden büsbütün sıyrılmıştır. Nefsin henüz terk etmesi lazım gelen bazı şeyler daha vardır.

Dinin kurallar yönünü yaşayan insanın mertebesi mutmainne mertebesidir. Bu insan, bütün emirleri yerine getirir, bütün yasaklardan kaçır.

Mutmainne mertebesi, dinden nasib almış, orta seviyede ve çoğunluğu oluşturan insanların mertebesidir. Bunun ötesi ümmetin seçkini denem üstün ruhlarının gösterebileceği fedakarlığın yoludur.

Beşinci aşama, Nefs-i Raziyye: Bu mertebedeki nefsin seyri Allah'tan seyr (seyr fillah)'dır. Alemi, Lahut alemi; yeri sırr; hali fena fillahin ilk mertebesidir. Bu nefsin varidi yoktur. Çünkü varid beşeri sıfatların olduğu yerde bulunur. Bu mertebe ise beşeri sıfatların kalktığı mertebedir. Bu nefsin Sıfatları zühd, ihlas, rıza (rızanın ikinci mertebesi)dır.

Bu mertebede nefs Allah'tan razı olma sırrına erişmiştir.

Altıncı aşama, Nefs-i Marziyye: Nefsin bu mertebede seyri Allah'tan (seyr anillah)'dır. Yani nefs arınmayı gerçekleştirerek eski alemine, halk arasına dönmeye başlamıştır. 'Âlem-i nasut'tadır. Sıfatları

ahlak güzelliği, insanlara merhamet ve lütufla muamele, hizmet, iyi haldir. Tam fena gerçekteşmiştir.

Bu mertebede nefis Hâlik ile mahluk (Yaratan-yaratılan) özelliklerini birleştirmiştir. rızanın en mükemmeli olan “Allah’ın kuldân razı oluşu” gerçekteşmiştir. Bu noktada kul artık zahirde halk ile batında Hak ile olabilmektedir. Övülmeye, övmeye, şöhrete itibar kalmamıştır.

Yedinci Aşama, Nefs-i Kâmile: Nefsin bu mertebedeki seyri Allah’tır. Yâni nefis artık Allah’a ulaşmıştır. Hakikat âlemine ulaşmıştır. Bekâ bi’l-bekâ hâlinedir. Dili yalnızca Allah’ın hikmetinden ve Allah’ın kudretinden konuşur. Her an Allah’ı tesbîh eder³⁰³.

Nefsin sıfatları ve derecelerine göre özellikleri için Bkz. Tablo 1³⁰⁴



³⁰³ Es-Sûfi, A., Yüz Basamak, s. 97.

³⁰⁴ Kara, M., Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 225.

Tablo 1: NEFSİN SIFATLARI ve DERECELERİNE GÖRE ÖZELLİKLERİ ³⁰⁴

Nefsin Sıfatları	1. Emmâre	2. Levvâme	3. Mülhime	4. Mutmainne	5. Râziye	6. Mardıyye	7. Kâmile
Seyrin Çeşitleri	İlellah	Alellah	Billâh	Anillah	Fillah	Maallah	Allah
Âlemler	Şehâdet	Misâl	Ervah	Ceberût	Lâhût	Nâsüt	Hakikat
Haller	Zevk	Şevk	Aşk	Vasi	Hayret	Fenâ fi'l-fena	Bekâ bi'l-bekâ
Yerler	Sadr	Kalp	Ruh	Sır	Sirru's-sır	Hafî	Ahfâ
Vâridler	Şeriat	Tarikat	Hakikat	Mârifet	Velâyet	Sıddîkiyet	Kurbiyet
Şuhûd	Tevhûd-i e'fal	Tevhûd-i sıfat	Tevhûd-i zat	Cem'	Hazretu'l-cem	Cemu'l-cem	Ehadiyetu'l-cem'
İsimler	Lâ ilâhe illallah	Allah	Hû	Hakk	Hayy	Kayyum	Kahhar
Nurlar	Mavi	Sarı	Kırmızı	Siyah	Yeşil	Beyaz	Renksiz
Tabakalar	Tâlib	Mürid	Sâlik	Sâir	Tâir	Vâsıl	Kutub
Makamlar	Tevbe	Vera	Zühd	Fakr	Sabr	Rızâ	Tevekkül

³⁰⁴ Kara, M., Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 225.

IV.d.3 Dinî Tecrübe Aşamaları

Psikolojide tecrübe, keyfiyet bakımından farklılaşmamış bildirimler ve işaretler yayan yaşadığımız dünyada algılanmış olan değerlerin ve anlamların sezgisel ve duygusal olarak kavranması yoluyla bilinmesi şeklindedir³⁰⁵.

Tasavvufî tecrübe dinî tecrübenin özel bir kategorisini teşkil eder. Bu kategoriyi diğerlerinden ayıran en önemli faktör, sufîlerin fenâfillah aşamasına ve Allah'ta birlik tecrübesine kendilerini hazırlamak için düzenli ve sistematik bir çalışma içine girmiş olmalarıdır.

Arınma yollarından birincisi *halvettir*. Yalnızlık ve tek başına yaşama manâlarına gelen halvet ve uzlet, bir anlamda, herhangi bir rehber ve mürşidin nezâretinde inzivâyâ çekilip vaktini ibâdetle geçirmekten ibâret sayılmış; diğer bir tefsire göre de o, kalbi bâtil itikadlardan, karanlık duygulardan, çirkin tasavvurlardan ve Hakk'tan uzaklaştıran tahayyüllerden arındırarak, bütün mâsivâyâ (Hakk'tan gayri her şey) karşı kapanıp letâifin dili ile Hakk'la sohbetin unvânıdır³⁰⁶.

Bu yolda az yemek gereklidir. Allah Resulü de bütün bu hususlara işaretlerle: “Sizin adınıza en çok korktuğum, göbek bağlamanız, çok uyumanız, tembelliğiniz ve yakîninizin az olmasıdır.”³⁰⁷ buyurmaktadır. Aslında, sırasıyla bunlar birbirini doğuran neticelerdir. Çok yiyen bir insan çok uyur, çok uyuyan bir insanın da yakîni çok az olur. Aksi neticeler de yine bunların aksinden doğar. Yani, az yiyen az uyur ve az uyuyan da yakîni gün geçtikçe çoğalır. Öyle ise bu neticeye ulaşmak isteyenler, mutlaka az yemeli, az uyumalı, hayrete varmalı ve gözlerinin misal alemine açılmasını temin etmelidirler.

³⁰⁵ Hökelekli, H., Din Psikolojisi, s. 129.

³⁰⁶ Gülen, F., “Halvet ve Uzlet”, Kalbin Zümrüt Tepeleri, s. 61.

³⁰⁷ Kenzu'l-Ummal, 3/460.

Neticeye ulaştıran Őartlardan biri de az konuşmaktır. Hz. Ömer'in (ra) dediği gibi "Çok konuşanın sakatadı çok olur."³⁰⁸ Onun laflarının çoğu işe yaramaz ve bu tür insanlara gayb perdesi aralanmaz.

"Sükût-u müdâm" devamlı sessizlik demektir. İnsan sesini kesip, gözünü, muttali olmak istediği aleme döndürmeli ki, yaramaz her Şeyi unutarak ruhunu ulvi alemlerle irtibatlandırabilsin.

"Uzlet ani'l-enâm" ise halktan uzak ve ayrı durmak manasına gelir. İnsan, göz ve kulak vasıtasıyla kalbinin, ruhunun kirlenmesine meydan vermemelidir. Halbuki çarşı-pazar ve insanlarla ihtilatta, bunların kirlenmesine sebep olacak faktörler sayılamayacak kadar çoktur. Bu faktörlerin menfi tesirinden kurtulabilmenin en sağlıklı yolu uzlet, yani insanlardan uzak kalmaktır.

"Zikr-ü müdâm ve teveccüh-ü tam", neyi anmak gerekiyorsa onu anmaktır. Kimisi Mesih'i, kimisi de Buda'yı anar. Halbuki sûfi Allah'ı anar. Böylece teveccüh-ü tam hasıl olur ve insanın ufkunda yeni menfezler açılır.

Bir insanın gayb alemine muttali olmasının yolu, yukarıda saydığımız hususlar gibi Őeylere riayetden geçer. Günde üç öğün yemek yiyen, karnını tıka basa doyuran ve kendini gevezeliğe salıp, bilip bilmediği her Şeyi konuşan, zikre devam etmeyen ve cemiyet hayatında, çoğunlukla kendisini ilgilendirmeyen mâlâyâniyatla meşgul olan, çok uyuyan ve gaflette boğulan bir insanın, bana niçin gayb perdesi açılmıyor, diye itiraza hakkı yoktur. Zira o, kendini neticeye ulaştıracak yolun erkanına riayet etmemektedir. Menzile varılmaması da gayet normaldir.

³⁰⁸ Keşfü'l-Hafa, 2/374,375.

IV.e. Şeyhle İletişimin Özel Bir Biçimi : Müridin Gördüğü Rüyalarda

Modern toplumlar dahil her toplumda rüyaların yorumlanması / çözümlenmesi belirli metafizik ve epistemolojik inanışlara göre biçimlenir³⁰⁹. Fromm'a göre, psikolojik olmayan rüya yorumlarında rüya, daha sonra gerçekleşecek bir olayın, önceden hissedilmesi ya da insan dışı güçler tarafından iletilmiş bir mesaj olarak görülür. Psikolojik rüya yorumunda ise rüyalara, insan ruhunun oluşturduğu bir görüntü olarak bakılmaktadır.³¹⁰ Rüya psikolojisi ile en fazla ilgilenenlerden biri olan Jung'a göre düş yorumunun türlü evreleri vardır³¹¹:

1. Bilincin şimdiki durumunu tanımlamak
2. Önce yer almış olayları saptamak
3. Öznel bağlamı araştırmak, eski çağlardan kalma motifler görüldüğü zaman, mitolojide paraleller aramak
4. Karmakarışık durumlarda, üçüncü kişilerden elde edilen nesnel verilere başvurmak.

Uykuyla uyanıklığın sınırları bile değişik toplumlarda farklı şekillerde çizilir. Bugün uyanıklık sırasında görülen ya da uydurulan hayaller olarak nitelediğimiz –Hızır'ın (veya Hıristiyanlık'ta Hz. İsa'nın, Hz. Meryem'in) görünmesi, tecellî, ilham, gibi– bir çok “görme” olgusunu modernizm öncesi toplumlar genellikle rüya ile aynı kategoride ele almışlardır. Asiye Hatun gibi, şeyhiyle aynı mekânda bulunduğu rüyalarını mektupla gönderen Sultan III. Murad'ın rüya defterinde, kendisine “vâki' olan” düş, tecellî, ilham, müşahede, hayal ve hatta çeşitli sesler aynı bütünün parçaları olarak ele alınırlar.³¹²

Abdülkâdir es-Sûfî'nin ihtidâ sürecinde gördüğü ve şeyhiyle karşılaştığı rüyayı daha önce zikretmiştik (Bkz. s. 35). Es-Sûfî'nin

³⁰⁹ Hatun, Asiye, Rüya Mektupları, (Cemal Kafadar'ın önsözü) s. 32.

³¹⁰ Fromm, E., Rüyalarda Masallar Mitoslar, s. 156 – 157.

³¹¹ Jung, C.G., Analitik Psikoloji, s.63

³¹² Hatun, Asiye, age, (Cemal Kafadar'ın önsözü) s. 32 – 33.

rüyasında mistik rüyâlar için söylenen bütün imajların neredeyse tamamı mevcuttur: “yanı yöresi olmayan, neredeyse boşluğa benzer bir mekân”, “ışılıklı bir canlılık ve enerji duygusu”, “tatlı bir korunma – huzur hissi”, “önünde secde edilen kişi” ve o kişi tarafından verilen mesaj: “Neredeyse oradan başla. Sana gerekli olan her şey evinde var.”

Tasavvufî rüyalarla ilgili olarak elimizdeki en ilginç eserlerden biri, Üsküplü Asiye Hatun’un Üziçeli Şeyh Muslihiddin Efendi’ye bağlanması sırasında, şeyhine ve şeyhin halifesi olan Mehmed Dede’ye yazmış olduğu, Cemal Kafadar tarafından yayına hazırlanmış mektuplardır.

Mehmed Dede’ye yazdığı ilk mektuptaki ifadelerden anladığımıza göre Asiye Hatun, mektupların başlangıcından iki yıl kadar önce Veli Dede’ye intisab etmiş ve esmâ zikrine başlayarak yedi ismi (dolayısıyla yedi aşamayı) bitirmiştir: “ma’lûm-i şerifdür ki birkaç senedür tarîk-i hakka sülûk bî-sebeeb gendümüz tâlib olmadın zuhûr itmiş idi. (...) Muhabbetüm ve i’tikâdum sebebîle az zamanda iki sene mürûr itmdin esmâ’-i seb’ayı tamâm eyledüm. ‘Avn-i ilâhî ile her biri bir vech ile zuhûr itmişdür. Ve’l-hâsıl kalbüm gözi bir mikdar açılmağa başlamış idi. Bu halde iken hikmetullâh şöyle iktizâ itdi, şeyhümden muhabbetüm zâ’il oldı.”³¹³

Eski şeyhinden soğuyan ve yeni bir şeyhe meylettiğini belirtirken, Mehmed Dede’ye sorar: “Tarîkatnâmelerde görmüşem ki bir kimse gendü şeyhinden gayri yire tabî’atı çekinse bâtını hazret-i vâhidiyyeye açılmaz. ‘Acabâ sultânım gendü şeyhümden mi açılmaz yoksa hiçbir taraftan mı açılmaz? ‘İlm ile nice bilürsüz? Lutf idüp i’lâm buyurun.”³¹⁴

Gördüğü bir düş esnasında Muslihüddin Efendi’nin kendisine olan iltifatını müşahede eder: “Yine bir kerre beni gaflet alup hayâlî müşâhede olunup buyurur ki: “Evvel biz sana muhabbet eyledük. Veli Dede’nün elinden seni biz aldük. İhtiyârün elünde degüldür. Bizden

³¹³ Hatun, Asiye, Rüya Mektupları, s. 50 – 52.

³¹⁴ Hatun, Asiye, age, s. 54 – 56.

muhabbet zuhûr idüp sana nakl eyledi” diyü buyurdu. Ekser hayâli müşâhede-i kalb oldukda tebessüm ile hakîr[eye?] nazar iderler gibidür.”³¹⁵

- Nefs Aşamalarında Rüya Sembolleri

Sûfiler rüyalarını nefsi aşamalarının bir aynası olarak kabul ettiklerinden rüyalarda gördükleri sembollere, özellikle de hayvanlara özel bir önem atfederler. Gördüğü hayvan sembolüne göre sûfi, nefsinin hangi aşamada olduğunu ve ne tür zaafı olduğunu yorumlayarak bu hata ve eksiklerini gidermeye çalışır. Bu rüyaların yorumlayıcısı da bu konuda “yed-i tûlâ” sahibi olan şeyhidir. Çünkü müridin rüyalarını izin olmadıkça şeyhinden başkasına anlatması yasaktır.

Genel hayvan imajları nefis aşamalarına bağlı olmaksızın sâlikin ruhî durumunu ve zaaflarını işâret edici özelliktedir.

Kaplan, kendini beğenmişliği, kibri belirtir. Allah-ü Teâlâ’ya karşı büyüklük satmayı anlatır. Aslan, böbürlenmeyi ve halka karşı büyüklük satıldığını gösterir. Ayı, öfkeyi temsil eder; eli altında bulunanlara üstünlük gösterişini anlatır. Kurt, araştırmadan, helal, haram, şüpheli, ne olursa olsun; ele geçenin yendiğini anlatır. Köpek, dünya sevgisini anlatır. Domuz, çekememezliğe, kinciliğe, hırsa delildir. Şehvet düşkünlüğünü gösterir. Tavşan, yapılan dünya işlerinde hileciliği, kandırıcılığı gösterir. Tilki de, aynı olup, tavşanda gaflet daha fazladır. Pars görmek, cahilce bir gayrete sahip olmaya delildir. Aynı zamanda baş olma sevgisine de işarettir. Kedi, cimriliği, nifakı temsil eder. Yılan, yalancılığa, dille halka eziyet ettiğine, insanlara karşı düşmanlığa, gıybet yapıldığına işarettir. Akrep, koğuculuğa, alaycılığa, onu bunu

³¹⁵ Hatun, Asiye, age, s. 62.

ayıplamaya delildir. Eşekarısı, dille gizliden insanlara eziyet edildiğine işaret eder³¹⁶.

Nefs-i emmâre dairesinde küfrün sıfatları, inadın nitelikleri mevcuttur. Bu aşamada kişi, küfr, büyüklenme, hainlik, inatlık gibi sıfatlarla özdeşleşmiş hayvanları görebilir. “Birisî rüyasında domuz veya köpek, fil veya akrep, yılan veya fare, ya da pire, bit ve benzeri haşereden birini veyahut eşekgillerden bir hayvanı veya içki, tutun, afyon ve benzeri uyuşturucu maddelerden birini ya da bunlara benzer meyhane, bulanık durgun su, bulanık akar su gibi bir şey görecektür olursa, bu, nefis-i emmâre'nin özelliklerinden bazısıdır. İnsan bu sıfatlardan biriyle vasıflanınca, artık nefsinin hevesine uymuş olur.”³¹⁷

Emmare dairesinde domuz, haram sıfatıdır. Köpek gazap sıfatıdır. Fil kendini beğenmişlik sıfatıdır. Yılan, fitne ve fesat doğuran dilin sıfatıdır. Maymun, ikiyezlülük ve koğuculuk sıfatıdır. Akrep, azap sıfatıdır. Fare, halka kapalı, Allah'a ise malum olan bir takım fiillerin sıfatıdır. Aynı zamanda fareyi gören kimsenin nefsanî heveslerine uyduğu ve onların peşinde koştuğu yorumu çıkarılır. Pire, bit ve benzeri haşere ve parazitler, dînen mekruh kılınan şeylerin irtikab edildiğine delâlet eder. Eşek, yarar sağlamayan bir işe başlandığına ya da başlanacağına yorumlanır. Çöplük, dünyaya meyletmenin sıfatıdır. içki içmek, haram işlemenin sıfatıdır. Sadece içki görüp onu içmemek, haram şeyleri elde etmeyi tasarladığına delâlet eder. Meyhane görmek, kalbin fasit fikirlere bağlı bulunduğuna yorumlanır.³¹⁸

Hayvan sembollerinin en fazla olduğu nefis aşaması nefis-i emmâre'dir.

“Mana âlemi itibarıyla nefis-i emmârenin tâğutu, ahlak ve tabiatıyla yaşadığı hayvanın sûretine dönüşür; maddî bedeninin sûretinin

³¹⁶ Geylânî, A., Füyûzat-ı Rabbanîye, s. 43-46.

³¹⁷ Geylânî, A., age, s. 29.

³¹⁸ Geylânî, A., age, s. 29-30.

hakikatından uzaklaşır. Beyincik içerisindeki kirpi sretinde nefsin istek ve arzularının / azimlerinin okları, fiile geçireceği azanın sinir sistemi içerisinde hükümran olmasıyla derhal kalb, kendisine has sretinden çıkar / lekelenir. Azasının işlemesiyle de ruh, mesh olup, işlediği işi kendisine galib olan hayvanın sretine dönüşür; gazab itibarıyla köpek / tazılaşır, şehvet itibarıyla domuzlaşır. İsteğine kavuşması için nifak ve riya / gösteriş vasıfları yüzünden bukalemun veyahud da maymunlaşır yahud da tilkileşir. Bütün bunlarda galib gelmesi için, helal haram demeksizin mideye celbettiği gıdalar sebebiyle diliyle otları karıştırıp yiyen inek sretine girer. şeytaniyye nefsi itibarıyla her bir an başka hayvan sretine girer. Bütün bunlarda maksadına ulaşmadığı zaman sırtlan / kaplanlaşır. Hırs, hased ve ihtirasından dolayı kurt olur. Faaliyetinde başarısız olursa akrebleşir, kendi kendini sokar / intihar eder. Başarılı olduğu takdirde, bir taraftan karga ve papağan gibi kendini temize çeker; krkayak gibi onunla göründüğü güzel ahlakla kamuflaj yapar ve zehirli yılan gibi sokar. şeriatın / İslam dininin aleyhine döndüğü için krkayak gibi onunla göründüğü güzel ahlakla kamuflaj yapar; inkarını gizlemekte timsah sretine dönüşür ve ahtapot gibi gayrın kanını emmek için ona yapışır. Ve artık ene / Ben der; kendi kendine tapar yahud en çok korktuğu yahud en çok sevdiği gayrına tapar.”³¹⁹

İkinci daire levvame'dir. Bunun mana alemindeki ahvalini şekillendirecek olacak şeylere sığır, deve, bal, güvercin, tavuk, balarısı vb. hayvanları örnek olarak verebiliriz. Cansız varlıklardan ise pişmiş yemekler, meyveler ve benzeri gıda maddelerini gösterebiliriz. Meselâ (mn aleminde) dikişli bir elbise veya çıplak bir at veya ışığı olmayan bir mum veya fırın, dükkan veya buna benzer bir takım binalar veya saraylar, evler ya da bunlara benzer, çeker, bal ve bir takım meşrubat gören kimse dire- levvame'de bulunuyor demektir.³²⁰

³¹⁹ etin, İ., Terbiye-i Nefs, s. 263.

³²⁰ Geylânî, A., age, s. 30.

Nefs-i levvame dairesinde ise hayvan ve eşya imajlarına yüklenen anlamlar şöyledir: Koyun, helal nesnenin sıfatıdır. Sığır, insanın menfaatinin sıfatıdır. Deve, eziyet ve cefaları yüklenmenin sıfatıdır. Balık, helal kazanmanın sıfatıdır. Tavuk, güvercin ve benzeri hayvanlar helal mal ve kazanca delâlet eder. Balarısı övgü değer ahlaka delâlet eder. Pişmiş yemekler, kişinin karakter ve nefis yapışma delâlet eder. Meyve, nefsi söz konusunda ıslah edip onu ihlase ve bulanık şeylerden kurtarmaya delâlet eder. Evler ve dükkanlar, nefsin sükunet bulunduğu delâlet eder.³²¹

İnsan mana aleminde kadın, dinsiz, çıplak, hak ve hakikati inkar eden rafizîler, kızılbaşlar, sakalı tıraşlı, topal, dazlak ve köse, bıyık ve saçtan matruş, dilsiz, köle, sarhoş, alçak ve namerd, yol kesici mütecaviz, şaklaban, güreşçi, gece sokaklarda gezip tozan, ihtikar yapan, dellal, kasap, şaşı, âmâ, def çalan, maymun oynatan gibi noksan bir kimseyi görecektir olursa, bu onun nefs-i mülhime mertebesinde bulunduğu işarettir.

Bu aşamada görülen imgelerin açıklaması da şöyledir: Mana, aleminde bir kadın görmek kişinin aklının noksanlığına delalet eder. Allah'ı inkar eden birini görmek, kişinin dininin noksanlığına; sapık, rafizî ve kızılbaş gibi güruhları görmek, kişinin mezhebinin noksanlığına delalet eder. Sakalı kesik ya da tamamen matruş kimseyi görmek, kişinin dinî bilgisinin noksanlığına delalet eder. Topal görmek, hakka davet edildiği halde ona uymamaya; köse görmek, Allah'ın emrini yerine getirmemeye; a'ma görmek, şahitliği inkara; sağır görmek, şeriati dinlememeye; dilsiz görmek, hak ile konuşmamaya; siyah köle görmek başkasının ayıbını yüzüne karşı söylemeye; dazlak kafalı görmek, sünneti terketmeye; sarhoş ve esrarkeş görmek, mecazî aşka; kumarbaz, şaklaban, güldürücü, hikayeci görmek ibadeti terkedip, harama yüz çevirmeye; hırsız görmek. ibadeti gösteriş olsun diye yapmaya; dellal

³²¹ Geylânî, A., age. s. 31.

görmek, gözü başkasının namusundan men etmemeye delalet eder. Kasap, görmek kalb katılığının sıfatıdır. Şaşkınlık görmek, sapıklığa delalet eder.³²²

Başta İlâhi inâyet olmak üzere kâmil mürşid, mülheme nefse şeytan tarafından gelen vesveselerin yollarını kapatma usûlünü sâlike bildirir; sâlik de gördüğü, işittiği zihnî ışık ve telkinleri sarf-ı nazar edip, benliğini şeyhinin benliğine, iradesini onun iradesine, fenâ buluncaya kadar derc etmekle mutmain olur. Artık şeytanın kaçmasıyla melek, sâlikin kalbi içinde oturur; oturan, kâmil mürşidin rûhâniyeti olan melek, şeyhinin vazifesini görür, irşad eder³²³.

Mânâ aleminde Kur'an-ı Kerîmi sünnete uygun şekilde okuyanları, peygamberleri, hükümdarları, bilginleri, Şeyhleri, hakimleri, Ka'be ve Medine'yi, Kudüs'ü, cami ve mescidleri, medrese ve salih kişilerin toplantı yerini görmek; bunlardan başka ok, yay, kılıç, hançer, bıçak, silah, kitap ve benzeri şeylerle karşılaşmak, mutmaînne dâiresine delâlet eder.

"Mürid mana aleminde bir Mushaf veya Kur'an'dan bazı parçalar görecektir, bu onun kalbinin temizlik ve sadeliğine delalet eder. Bununla beraber Kur'an'dan görülen herhangi bir sûre, onun durumunu yansıtır mahiyettedir. Peygamberleri görmek, İslam gücüne ve onlara dosdoğru iman etmeye delalet eder. Hükümdarları görmek, varlığını Allah için riyazata çevirip tezkiye-i nefis etmeye; müftileri görmek, dosdoğru olmaya; Allah'a ibadet etme düşüncesini taşıyıp hayırlı işlerde bulunmaya; şeyhleri görmek, nefsi irşad etmeye, hakimleri görmek, Allah'ın emirlerine boyun eğmeye; Kâbe-i Şerîfe'yi, Medîne ve Kudüs'ü görmek, kalb temizliğine, gönlü kinden ve vesveseden arındırmaya; cami' ve mescidleri, medrese ve benzeri yerleri görmek de böyledir.

³²² Geylânî, A., age, s. 32-34.

³²³ Çetin, İ., age, s. 265.

Sancak, bayrak, ok yay, mancınık, tüfek ve benzeri silahları görmek, şeytanî vesveselere delalet eder”³²⁴.

Beşinci aşama nefs-i râziyedir. Mana aleminde melekleri, vildan ya da hurileri veya Burak ve cenneti ya da cennet elbiselerini görmek, bu sıfatlarla süslenmeye delalet eder³²⁵.

Marziyye nefs aşamasına gelindiğinde, madde âlemi bitmiştir. Madde ve hatta Arş’ın çok fevkindeki emr âlemine latifeler yükselmiştir. Râziye nefs, marziyyeye dönüşmüştür. Yaptığı ibadetin semerelerini müşahede eder ve İbâdullah’ın içerisine girmiş olur³²⁶.

Bu dairenin sıfatları, yedi gök, güneş, ay, yıldızlar, yıldırım, şimşek, ışık saçan mum, meş’ale, kandil ve benzeri şeylerdir. Mürid bu dairede Mürşidine müracaat eder. Marziyye dairesinin açıklanmasına gelince; insan mana aleminde yedi kat gökleri görünce, artık onun varlık âlemine bakışları hep Allah ile ilgili olur; düşüncesi bu hususta berraklaşır. Yıldız görmek, manevî yapısının nûrunu ifade eder. Ateş görmek, nefsin fena bulmasına delalet eder. Yıldırım görmek, gafletten uyarıya delalet eder. Güneş, ruhun nurlarını; ay, gönül nûrunu; kalb parlaklığını remz eder. Kamil (olgun) mürid, bu dairede mürşid olan şeyhe müracaat eder³²⁷.

Yedinci aşama nefs-i safiyyedir. Bunun sıfatları, yağmur, kar, dolu, ırmak, pınar, kuyu ve denizdir. Bütün bunlar sülûkun keşfine delildir. Müridin bu konuda kamil olan şeyhine müracaat etmesi şarttır. Yağmur, rahmetin delilidir. Kar, fazladan bir rahmettir. Irmaklar, denizler, pınarlar, Allah’ı bilmek konusunda ihlâsa ve tasdîke delalet eder. Mürid bu hususta mürşidine müracaat etmelidir.

³²⁴ Geylânî, A., age, s. 35.

³²⁵ Geylânî, A., age, s. 36.

³²⁶ Çetin, İ., age, s. 267.

³²⁷ Geylânî, A., age, s. 37

BEŐINCI BÖLÖM

TASAVVUFİ KAVRAMLARLA PSİKANALİZ KAVRAMLARI
ARASINDA KARŞILAŞTIRMALAR

Bu bölümde konumuzun modern psikoloji ekollerinden bazılarındaki karşılıkları olan rehber – tilmiz ilişkileri ve tedavi yöntemleri içinde de terapist – hasta ilişkilerini inceleyeceğiz. Terapist – hasta ilişkilerinin incelenmesine dair yaklaşımları aktarırken nevrozlara, yani hastanın rahatsızlığını kabul ettiği vakalardaki tedavi yaklaşımlarına dikkat çekilmiştir. Şizofreni gibi, hastanın hastalığının farkında olmadığı, hastalığını tamamen reddettiği olgular, zaten psikolojinin değil de sadece psikiyatrinin ilgi ve tedavi alanına girdiğinden din psikolojisinin de dışında kalmaktadır. Bir yüksek lisans tezinin boyutlarını aşmamak açısından belli başlı ekollerin yaklaşımını incelemekle iktifa edilecektir.

V.a. Tasavvufî Kavram ve Süreçlerin Psikolojik ve Psikanalitik Karşılıkları

Psikanaliz ve dinamik psikoterapi süreci en genel anlamda dört safhaya bölünebilir:

- a) Açılış
- b) Aktarımın gelişmesi
- c) Derinlemesine çalışma
- d) Aktarımın çözülmesi

Bu şekilde bir bölünme ve düzenin her ekole ve sayısız istisnalar ile belirmiş olan her bir terapötik sürece uyduğunu söylemek zordur. Freud'a göre bu dört safha, haftada en az dört defa, 45'er dakikadan hastanın divana uzandığı, "serbest çağrışım" ile konuşma durumunda olduğu klasik tekniğin her hastada tekrarlanan düzenini oluşturur³²⁸.

³²⁸ Freud, S., Yaşamım ve Psikanaliz, s. 67.

Ancak bu safhaların yapısı ve varlığı her bir hastanın analizini benzer kılmaz. Analiz bir satranç oyununa benzetilirse, her oyunda kurallar tamamen aynı olmasına rağmen, kombinasyonlar sayısızdır. Hiçbir satranç oyunu, bir diğer satranç oyunu ile aynı olmaz/olamaz.

a) Açılış

Açılışta, kısa bir süre (birkaç seans) hasta için analizin uygun olup olmadığının anlaşılması için yüz yüze görüşmeler yapılır. Hasta daha sonra divana geçer. Standart psikiyatrik görüşmeden çok farklı bir söylem vardır. Çok daha pasif ve sessiz olan analist için önemli olan, hastasının sorununu kendi gerçeğinden ve kendi söyleminden seslendirmesidir. Anonim olan, tarafsız olan ve hastanın çatışma yaratan hiçbir dürtüsünü doyurmayan analist, oldukça az araya girer; hastanın çağrışımlarının akışını bozamaz. Hasta aklına gelen her düşünceyi, kendisini saran her duyguyu, kurduğu fantezileri, gördüğü rüyaları anlatma durumundadır. Üç aydan altı aya kadar süren bu süre zarfında, hastanın yaşamındaki ana çatışmalar tematik bir sebep-sonuç bütünlüğü içinde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Analist bu safhanın sonuna doğru daha etkin soru sormaya, çağrışımlar üzerine küçük geri bildirimler yapmaya başlamıştır. Bu geri-bildirimler çağrışımlardaki tematik ve sekansa dayalı aynılık ve zıtlıklara dikkat çekerek (comparison), hastayı temel çatışmanın bilinçaltındaki izdüşümleri konusunda bilgilendirir. Analistin kafasında, hastanın temel çatışması konusunda bir resmi oluşmuştur; yol planını ona göre hazırlar, ancak bilinçaltındaki bu temel çatışmayı hastanın bilinç alanına hemen çıkarmaya kalkmaz. Sadece, onun yarı-bilinçli veya bilinçli katmanlarında kolayca bilinç alanına çıkarılabilecek türevlerini, “karşılaştırma” ve “berraklaştırma”lar ile uyarır.

b) Aktarımın gelişmesi

Analizin ikinci safhası olan aktarımın gelişmesi devresinde, terapist hasta ilişkisinde bir farklılaşma gözükmeye başlar. Analist ilişkinin başlangıcındaki tarafsız, anonim ve hastanın dürtülerini doyurmayan tutumunda ısrarlı bir tutarlılık içindedir. Öte tarafta, hastanın bir takım zorlanmalar içine girdiği, serbest çağrışımında tutulmalar olduğu, bir takım “dışavurumlar”ın sahneye geldiği görülür. Bu değişikliğin, hastanın analist ile ilişkisinin etkisi ile, çocukluktan getirdiği, “önemli ötekiler”i (anne, baba, ilk bakıcılar, vb..) odak alan fantezi, arzu, kaygı ve beklentilerin bilinç alanına yükselmesi sonucu oluştuğu iddia edilir. Analist tarafsız tutumunda istikrarlıdır, ancak, hasta artık analisti geçmişten getirdiklerini yansıtarak algılamaktadır. Hasta analisti yaşamındaki “önemli ötekiler”in yerine koymaktadır. Önemli ötekiler ile yaşadığı çatışmayı analiste yansıtmaya başlamıştır. Bu olguya “**Aktarım Nevrozu**” adı verilir. Aktarım nevrozu, kişinin sorunlarının kökenindeki nevrozun değişik bir versiyonunun analiz odasında “yeniden üretilmesi”dir. Analist aktarım nevrozunun tamamen oluşmasını bekledikten sonra, ilk safhaya göre daha cesur ve atak yorumlara geçer. Bunlar ile “gerçeklik” arasında bağlantılar kuran yorumlardır. Ancak, analist, henüz bir sonraki devrede (derinlemesine çalışma) kullanacağı, genel ‘dinamik formülasyon’u hastanın diline tercüme eden daha kapsayıcı yorumları kullanmaz. Aktarım nevrozunun oluşması ve ilk yorumların yapılması ile hastanın savunmalarında, çağrışımlarında ve benzer özelliklerinde (hazzı erteleme, kaygı toleransı, itki kontrol ve yüceltme/telafi) tepkisel farklılıklar oluşur. Bunların da, aktarım nevrozu/yorumlar bağlamında tekrar yorumlanması gerekir.

c) Derinlemesine çalışma

Aktarım Odaklı psikoterapide hasta haftada bir ila üç sefer 45'er dakikadan görülür. Hasta ile yüz yüze görüşülür; divan çok ender kullanılır. Terapi aylar hatta yıllara yayılan uzun bir süreçtir. Otto Kernberg hastanın savunmacı yapısı üzerinde durur. Tanıyı çoğu kez savunmaların yapısına bakarak koyar. Kernberg, ilgilendiği patoloji grubundaki en önemli savunma olan "bölme"nin (splitting) kişiliğin oluşumuna verdiği tahribatı gidermek için, "benlik temsilleri" (self representations) ve "nesne temsilleri" (object representations) düzeyindeki her bölünmeyi (iyi benlik/kötü benlik temsili-kötü nesne temsili) bütünleştirme amacındadır. Bilindiği üzere, Freud'un ilgilendiği psikopatolojik tabloda, baş edilmesi gereken en önemli savunma "bastırma"dır. Kernberg'de ise üzerinde çalışılması gereken savunma "bölme"dir. Aktarım odaklı terapide (TFP) yorumun, yüzleştirmenin, terapistin atak bir tutum içerisinde olmasının ve dışavurumları (acting-out) engellemesinin büyük önemi vardır. Serbest çağrışım sınırlı kullanılır. Yorumların yapısının genetik olmadığını, daha çok 'şimdi ve burada'yı işaret ettiğini, dinamiklerin bütününe değil, bir kısmına yönelik olduğunu görürüz.

Heinz Kohut'un seanslarında ise terapilerin sıklığı ekspressif psikoterapiye benzer görüşmeler yüz yüze yapılır; divan kullanılmaz. Serbest çağrışımın kullanımı sınırlıdır. Terapideki en önemli öge, hastanın terapisti yüceleştirmeye başlamasıdır. Hem Kernberg'te, hem de Kohut'ta aktarımın başlaması için aylar geçmesine gerek yoktur. Aktarımın ilk seansta, hatta telefon görüşmesinde başlayabilecek bir olgu olarak kabul edilir. Terapistin eş duyumu sağlaması ve kendi içe-bakışlarını eş duyumsal bağlantıda bir geri bildirim aracı olarak kullanması ve hastayı benliğin narsistik geri bildirimlerinde aynalayarak doyurması regressif aktarım süreçlerinin harekete geçmesine yol açar.

Hasta arkaik benlik durumlarında, geçmişte doyurulmamış benlik nesnesi gereksinimlerinin doyurularak, benliğin hasarlı bölümlerinin “yeniden yapılandırılması”nı (restoration) beklemektedir. Nasıl Kernberg savunmalara önem veriyorsa, Kohut için de, aktarımlar önemlidir.

d) Aktarımın çözülmesi

Psikoterapide en önemli nokta iki kişi arasında kurulan ve özel anlam kazanan ilişkidir. Bu ilişki süresinde konuşulan şeylerin içeriğinden çok, ilişkinin niteliği ağırlık taşır. Hastanın değişmesi, temelde bu ilişkiye dayanır. Bu ilişkinin olumlu yürümesi, karşılıklı güven ve saygı ile gelişmesi; ilişkinin yani aktarım belirtilerinin tanınması; kaynağını geçmişten alan nevrotik ilişkilerin gözden geçirilmesi hastanın değişme ve iyileşmesine yol açar.

Psikanalitik yönelimli psikoterapi psikonevrozlar, kişilik bozuklukları, cinsel uyum bozuklukları ve psikosomatik bozukluklarda uygulanır. Şizofreni ve benlik gücü zayıf, psikoza yatkın kişilerde uygulanmaz.

V.b Şeyh Kavramı ve Yaşlı Bilge Adam Arketipi

Bilinçdışı oluşumların gözlem ve tanımları ile çerçevelenen psişik yapının incelenmesinden elde edilen en önemli sonuç, “motif” adı verilen kavramların insanın psişik süreçlerinde ve psikolojik yapısının şekillenmesinde önemli bir paya sahip olduğudur. İnsan karakterini etkileyen başlıca motifler olarak; gölge (shadow), yaşlı bilge adam (wise old man), çocuk (the child), olağanüstü bir kişilik ya da bir bakire olarak anne, erkekte anima ve kadında animus olarak adlandırılan iç benlik

figürleri bulunmaktadır. Bu arketipal ifadelerin oluşturduğu tecrübeler, bilinç alanının genişlemesine yardımcı olmaktadır.³²⁹

Böyle bir motif olarak Kore figürü, erkekte anima tipi ve kadında olağan dışı kişilik olmakta ve kendisi olarak, diğer psişik kavramlar gibi Kore'nin hem olumlu, hem de olumsuz sunumlara sahip olduğu gözlenmektedir. Kore gibi imajların, kişisel olmayan, kolektif özellikli bir kişilik alanından kaynaklandığı ve bu psişik olguyu bilinç içinde temsil ettiği düşünülmektedir.³³⁰

Jung'un analitik psikolojisi, transpersonel görüşe en fazla yaklaşmış psikoloji ekollerinden bir tanesidir. Freud'un indirgemeci yaklaşımı burada aşılır ve toplumsal-kollektif bilinçdışı ve arketip kavramları ile, insan ruhu yeni bir boyut kazanır. Ama Jung bunun da ötesinde, batı dünyasında, transpersonel deneyimlerin ruh sağlığı içindeki önemini vurgulayan ilk psikanalisttir.

Amacı kendi deyimiyle, nörozların tedavisi değil, "numinous" yani ihtiram ve huşu uyandıran deneyimlere yaklaşımdır³³¹. "Numinous"a (sözcüklerle tanımlanmayan "kutsal"a) yaklaşmak gerçek terapidir ve bu kutsal deneyimleri yaşadıkça, patolojinin lanetinden kurtulmak mümkündür.

Analitik psikolojinin bazen gözden kaçan değerli müşahedesi, ruhun kendi kendini tedavi etme ve kendi hayatını daha yüksek bir konumda gerçekleştirme (self-realisation) yeteneğidir. Mitolojik boyutların, rüyaların analizi ve aktif hayal kurma (imgelem), güçlü terapötik yöntemlerdir. Fakat Jung da yine bilincin içeriğine yönelmiş, bilincin kendisini aynı oranda araştırmamıştır.

³²⁹ Jung, C.G., "The Psychological Aspects of The Kore" Collected Works of C.G. Jung, Vol. 9, Part 1, s. 182.

³³⁰ Jung, C.G., age s. 186.

³³¹ Jung, C.G., Keşfedilmemiş Benlik, s. 122.

Senkronisite kavramı Jung'ın, transpersonel, yani aşkın düzeye yaklaşımı açısından, çok değerli bir gözlemidir. En basit anlatım şekliyle senkronisite, kişinin öznel ruhsal yaşantısı ile dış dünyadaki bir olayın yakın bağlantısıdır.

Jung'ın arketipler konusundaki yaklaşımı, tasavvuf boyutunda da İbn Arabî'nin "âyân-ı sabite" kavramlarıyla benzerlik gösterir. İbn Arabî, Füsüs-ul Hikem'de evrenin oluşumunu çok basite indirgersek şöyle anlatır :

Sonsuzluk aleminde, dipsiz karanlık (âmâ) içinde bulunan "Yaratan" bilinmek ister ve "ol (kün)!" emri ile "ayan-ı sabite" yi yaratır³³². Ayan-ı sabite, ilerde olabilecek tüm varlıkların (mümkünat), ilk potansiyel modelleridir. Daha evren yaratılmamış, sadece potansiyel-gizilgüç halinde mevcuttur.

Jung arketipleri tanımlarken benzer bir yaklaşım yapar ve bu arketipleri yalnızca ruhsal fenomenlerin "ata" ları değil, aynı zamanda fiziksel dünyanın da ataları olarak tanımlar. Bu arketiplerin düzenlenmesi zaman mekan ötesi o alemde nedensellik (causality) yasalarına göre değil, birbirlerinden bağımsız olarak gerçekleşir. Bağımsız, nedensellik yasalarına uymayan düzen ancak zaman-mekan ötesine çıkıldığında mümkündür, çünkü zaman-mekan nedenselliği oluşturur.

Jung'ın İbn Arabi ile diğer bir benzer görüşü, "creatio continua (sürekli yaratılış)"dır. Evren ve insan dahil tüm içerdikleri her an yeniden yaratılmaktadır. Böylece karşımıza dünden bugüne, bugünden yarına akıp giden çizgisel seri zaman yerine, bir yöne akışı olmayan, sonsuz zaman kavramı çıkar. Doğal olarak anlaşılacağı gibi, bu tip bir "zaman" içinde, nedenselliğe yer olamaz.

³³² Izutsu, Toshihiko, İbn Arabi'nin Fusüs'undaki Anahtar Kavramlar, s. 32.

Senkronisitenin ruh-mekan ilişkisi açısından bizlere getirdiği görüş, Jung'ın ifadesiyle şöyledir:

Ya ruh mekânsal olarak belirlenemez, ya da mekân ruhsal açıdan göreceli bir kavramdır. Eğer insan denen muhteşem varlık bir boyutu ile sonsuzluk aleminde ise (oraya bir uzantısı var ise) o zaman bazı durumlarda, nedensellik yasaları dışına çıkabilir, akıl mantıkla kavranamayacak yetenekler sergileyebilir.

Jung burada üç kategoriden söz ediyor.

- Ruhsal algılayış ile dış dünyadaki objektif bir olgunun kesişmesi (uğur böceği örneğinde olduğu gibi)
- Ruhsal algılayış ile gözlemcinin gözlem alanı dışındaki bir olayın kesişmesi (uzaktaki bir yangını “hissetme”)
- Ruhsal algılayış ile daha gerçekleşmemiş, ilerde gerçekleşecek bir olayın kesişmesi.

Jung, arketip, kollektif-toplumsal bilinçdışı, senkronisite... gibi kavramları ile, psikoloji alanında sessiz sedasız bir devrim gerçekleştirmişti. Bu kavramlarla “kabına sığmayan” insana, sonluluk ile sonsuzluk arasındaki o gedik açılmaz gibi görünen duvarda, bir geçiş imkanı sunuyordu.

Jung'a göre arketipler, çok eski zamanlardan, insanlığın başlangıcından beri varolan evrensel görüntülerdir. Hayat boyu yaşanan ve tekrarlanan deneyimler ruhsal yapımıza kazınır. Fakat bu görüntüler, somut imajlar biçiminde değil, soyut semboller biçiminde tezahür eder. Bu semboller nesilden nesile aktarılan bir “sosyopsikolojik miras” teşkil ederler. Çünkü, Jung'a göre “Bilinçdışı hatıralar kanda saklanır.”³³³

Bilinçdışı sürecin iyi ve kötüyü ifade edecek şekilde “ruh”u (spirit) ortaya çıkarmasından dolayı, ruhun rüyalarındaki ahlâkî karakterinin (The

³³³ Spiegelman – İnayet Han – Fernandez, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf, s. 98.

moral character of spirits in dreams) açığa çıkabilmesi imkansızdır. Kişi bilinçli olarak bir olayın özüne nüfûz etmek istediğinde ve bunu bilinç seviyesinde başaramadığında “yaşlı bilge adam” arketipi ortaya çıkmaktadır. Böylece arketipler, bilinçli ruhsal yapının eksikliklerini giderirler. Bu anlayış ve kavramlar sıklıkla iyi ile kötünün karşılıklı etkileşimini temsil ettiği ve kişinin kendi iç dünyasında geliştiği için ahlakî bir yargılamaya tâbî tutulmaları imkânsızdır.³³⁴

Jung’a göre bir birey, zor veya kritik kararlar arefesinde olduğunda bu zorluklar kendilerini rüya içinde gösterirler. Bu görünümler arketipal bir yaşlı bilge adam veya daha ilkel kültürlerde bir şaman, ya da bir papaz, modern dinlerde bir “monk” olarak ortaya çıkabilirler. Jung aynı zamanda bu arketiplerin şeytan işi bir varlık, örneğin bir cadı (büyücü) olarak da görünebileceğini öne sürmektedir.³³⁵

Bu durumda görüntüyle kendini özdeşleştiren birey, Jung’ın ifadesiyle “psişik bir şişme” (psychic inflation) içerisindedir. Jung, Nietzsche’nin kendisini Zerdüşt ile özdeşleştirmesini mukayese etmiştir. Bu özdeşleştirmeye mental yaklaşımla bakan Jung, bu durumu Nietzsche’nin psikolojik bozukluğunda etkili bir faktör olarak görmektedir.

Nietzsche 1886 Nisanında yazdığı **İyi ile Kötünün Ötesinde** adlı kitabında, kendisinin Zerdüşt karakteri ile sembolleştirdiği, insanlığa önder kabul ettiği bilge adam imajı ile ilgili, aşağıdaki satırlara yer verir:

İnsanlığın önderleri “özgür ruhlar” olmalıdır, “iyi ile kötünün ötesinde” durmalıdır bunlar, diyor. Kitabın son bölümünde soyluluğu kuran şeyleri sıralıyor: güçlülük, sağlık, incelik, kendini tutma, buyurma

³³⁴ Jung, C.G., Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9, Part 1, s. 214 – 217.

³³⁵ Ellenberger H., The Discovery of the Unconscious, s. 710.

ve yaratma yetisi, dolu yaşama isteği.³³⁶ (Maslow'un "hierarchy of human needs" kavramları ile karşılaştırınız)

Nietzsche'nin bu ifadeleri, yaşlı bilge adam arketipi konusunda ondan etkilenmiş olan Jung'ın bu arketipi tanımlamasında belirleyici olmuştur kanaatindeyiz.

Bu konuda Nietzsche'nin kullandığı "simgeler dili"nin Jung'ı etkilemiş olması da muhtemeldir. Jung'ın arketip kavramına benzer bir yaklaşımı Nietzsche'de de bulmak mümkündür: "Örneğin Nietzsche (Zerdüşt): "Kadına mı gidiyorsun ? Kırbacını unutma!" dedi değil mi, bunu tıpatıp uygulamaya kalkarsanız, karınızın, ya da, ne bileyim, sevgilinizin yanına gerçekten kırbaçla, değnekle gitmeniz gerekir. Oysa Nietzsche'nin sezdirmek istediği şudur: kadın, senin gücünü duymalı; çünkü onun yaradılışı böyle gerektirir, ama bunun için kırbaçlaman gerekmez onu. Gürültü patırtı eden güçlülük, sığıdır, tez tüketir kendini; değerli, doğurgan güçlülük ise tan sessizliğine bürünerek ilerler. - Peki, neden Nietzsche doğrudan doğruya "kadın senin gücünü duymalı" demiyor da, "kırbacını unutma!" diyor? Birinci deyiş, soyuttur, söylendikten sonra kafada somut bir iz bırakmaz; fakat ikincisini duyar duymaz kafamızda bir görüntü çakar: eli kırbaçlı bir adam, - bu görüntü bizde bir yere tutundu mu bir kez, kök salmaya, ta derinliklerimize işlemeye başlar, anlamı, bizim akılla göremediğimiz, ölçemediğimiz yerlerimize, devinme kaynaklarımıza dek iletir. Böyledir simgeler dili."³³⁷

Bilge adamın olumlu ve olumsuz sunuluşu, çeşitli mitler ve efsaneler şeklinde olmaktadır. Masallardaki yaşlı kişi, rüyalardaki yaşlı adam gibi, tipik olarak masal kahramanının bir ümitsizlik ve çaresizlik içerisinde acilen yardıma ihtiyaç duyduğu durumlarda, sorunları kendi başına çözemediği zamanlarda ortaya çıkar. Kahramanın problemlerini

³³⁶ Nietzsche, F., Böyle Buyurdu Zerdüşt, s. 17.

³³⁷ Nietzsche, F., age s. 19.

çözecek gerekli bilgi, bilge adam şeklinde ortaya çıkar. Masallardaki bilge kişiler, kahramanın manevî güçlerini harekete geçirmek için ona sorular sorarlar. Bilge kişilerin bir başka yaygın özellikleri ise tılsımları ortaya çıkarmalarıdır. Yaşlı bilge adam kavramı, bilgiyi, tepkiyi, içselliği, aklı, zekâyı ve kendi kendine yeterek ruhsal karakterini arındıracak şekilde manevi derecesini yükseltmeye yardımcı bir fonksiyon içermektedir. Hatta bazı efsanelerde yaşlı adamın psişik bilinçdışı ile açık bir bağlantısı vardır. Bu aynen orman kahramanlarının su ve odun sembolleriyle bağlantı kurmaları gibidir ki; bunlar da bilinçdışının sembolleridirler.

Bütün diğer arketipler gibi ruh arketipi (the spirit archetype) de, yaşlı bilge adam kavramının ortaya çıkmasında ifade edildiği gibi, olumlu olduğu kadar olumsuz bazı özelliklere de sahiptir. İyi ve kötü hallerin ortaya çıkması genellikle bir masal içinde iç içe bulunmakta ve bu ikisi arasındaki içsel ilişkiyi dolaylı olarak göstermektedir.³³⁸

Bilinç, bilinçdışı ve bireyselleşme süreçlerine dair çalışmalar, bu üç kavram arasındaki bağlantıları ve birinin diğer ikisi ile ilişkisini araştırmaya yönelik olmuştur. Bu konudaki çalışmaların da gösterdiği gibi iki temel psişik kavram olan bilinç ile bilinçdışı arasında bir çatışma süreci söz konusu olmaktadır. Bu süreç, bazı simya sembollerine, özellikle bütünlük (unity) sembolüne karşılık gelecek biçimde tanımlanır. Çoğu kişi bilinçliliği tamamen psikolojik olarak ele alırken, çok kişiliklilik (multiple personality) araştırmaları, bilinç alanının yanı sıra bilinç dışı alanın varlığına dair bulguları da ortaya çıkarmaktadır.³³⁹

Bilinç dışı olgular sistematik olarak sunulmadığından dolayı, bilinç dışındaki egoya karşılık gelecek yönetici ve uygulayıcı bir olgu ortaya

³³⁸ Jung, C.G., "The spirit in fairytales", Collected Works of C.G. Jung, Vol. 9, Part 1. s. 212 - 230.

³³⁹ Jung, C.G., "Conscious, unconscious, and individuation", Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9, Part 1. 275 - 289.

konamamaktadır. Bilinç ve bilinçdışı ayrı ayrı ortaya çıkmaktadır ve bilinç, bilinçdışının neleri içerdiğini bilememektedir. Bununla birlikte, bilinçdışının egoyu bastırmasının mümkün olduğunu veya kuvvetli duygular etkisinde bilinçdışının otonom hale gelmesiyle birlikte, ego ve bilinçdışının yer değiştirebileceğini gösteren durumlar bildirilmektedir. Bilinçdışı yalnızca geçmişin ilkel dünyasına ait öğeler içermemekte, içerdiği öğeler aynı zamanda geleceğe yönelik de olabilmektedir. Bilinçli akıl, bilinçdışı algılama olarak adlandırılan doğrudan algılama ile öğrenme, önsezi (intuition) işleminde olduğu gibi, bilinçdışı tarafından kolaylıkla etkilenmektedir. Bilinçdışında yer alan öğeler, erkekte saklı olan anima, kadınsı kişilik ve kadında saklı olan animus, erkeksi kişilik, gölge (shadow), kendisinde yüzleşmek istemediği her şeyi öznellediği kahraman (the hero) ve yaşlı bilge adam (wise old man) olarak tanımlanmaktadır. Bu öğeler bilinçdışının derinliklerinde yer almakta ve uzak geçmişten yabancı bir hayatı insanın kişiliğine getirmektedirler. Bilinç ve bilinçdışı arasında amaçlanan âhenk, yaygın olarak sembollerle ifade edilen, gerçekdışı bir hayatı simgeleyen bireyleşme sürecinde ortaya çıkmaktadır. Analistin görevi, zıtların birliğini sağlayacak şekilde sembollerin sunulmasına ve yerli yerine oturtulmasına yardımcı olmak şeklinde tanımlanmaktadır. Psikoterapinin amacı kişiliğin bütünselliğe gelişimini sağlamaktır.

Jung'ın bilge adam arketipinden söz ettiği bir başka duruma da anima ve animus arketipleri arasındaki çekim konusunda rastlıyoruz. Animus/anima olgularının projeksiyonu, zıt cins doğası nedeniyle, kişinin kendi "psişe"sinden kaynaklandığı şekliyle anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Diğer taraftan gölgeye ait aynı cins projeksiyonların tanınması ise çok daha kolaydır. Bu projeksiyonların çözümlenmesinin zorluğu, kollektif bilinçdışının öğeleri olarak arketiplerin anlaşılma ve çözümlenme zorluğundan kaynaklanmaktadır: "animus/anima"nın içerdikleri bilinç ile bütünleşebilmelerine rağmen bunların kendileri temel psişik yapının bileşenleri olarak ayrılmaktadırlar. Animus veya animanın tanınmasını mümkün kılan gölgenin gerçek olarak algılanması,

analitik sürecin ilk safhasıdır. Tanıma, yalnızca bireyin bir partner ile bağlılığı sürecinde ve dörtlü evlilik yapısının oluşmasında mümkün olmaktadır. Bu dörtlü oluşum, erkeğin kendisini ele alırsak, erkek, onun dişi partneri, aşkın (transcendent) anima ve yaşlı bilge adam arketipi olmakta; kadının kendisini ele alırsak, kadın, onun erkek partneri, animus ve yeraltındaki (Chthonic) anne arketipinden oluşmakta ve kişinin hem kendi yapısını, hem de ilkel toplum yapısını oluşturan bir tasarımı ortaya koymaktadır.³⁴⁰

Jung'a göre bireyleşme süreci, egonun isteklerinin, öz benliğin erdemleri ile gittikçe daha ahenkli bir hale gelmesidir. Bireyleşme sürecinin başlangıcı insanın içinde bulunduğu içsel karmaşa ve kaostur. Bu kaos dönemini metaforik olarak içsel bir "karanlık" dönemi olarak da görebiliriz. Bireyleşmeye doğru ilk adım, egonun içsel dünyasının, diğer bileşimlerinden kendini soyutlamasıdır. Bunlar, taşıdığımız rollerin sembolü "persona", içimizdeki dışisel alt kişilik "anima", erkeksel alt kişilik "animus" ve son olarak da, karanlık yanlarımızı temsil eden "gölge"dir. Bireyleşme sürecinin ikinci adımı bu "çıplak gerçeği" gördükten sonra bahaneleri bir tarafa atmaktır. Bu ikinci adıma, kişisel bilinçdışını içe yönelme (introjection) ve yansıtmadan (projection) arıtma süreci diye de tanımlayabiliriz. Bireyleşmenin üçüncü adımı, içimizdeki bize özgü gerçeğimizle zıt düşmeyen bir hayat tarzını benimsememizdir. Sanki bu üçüncü dönem seherde güneş doğmadan önceki kuşluk vaktinin yarı aydınlığı gibidir. Bilindiği gibi seher vaktini güneşin doğması izler, arkasından gün doğar, coşku yaşanır ve öğlen vakti yine göklerden (coşkudan) yere dönmek gerekir. Son adım karşıtlıkların kucaklanması (unification of the opposites) ve "birlik içinde yeniden doğmak"tır. Yeniden doğan ise özbenliktir (self). İrade, yani yaptırıcı güç açısından değerlendirdiğimizde, egonun istekleri ile gerçek benliğin iradesinin uyumlu şekilde bir araya gelmesi, "sağlıklı birey"i meydana çıkartır. Gerçek benliğin kutsallığı (numinosity) hayata

³⁴⁰ Jung, C.G., "The syzygy: anima and animus", Collected Works of C. G. Jung, Vol. 9, Part 2.s. 11-22.

anlam verir. Bu anlamda bireyleşme insanda ki, ilâhi yönün gerçekleşmesidir. Her yaşayan nesne bireyleşmeyi düşler, çünkü her şey tümselliğini gerçekleştirmek için çaba içindedir. Bireyleşme bu açıdan bakıldığında birey ile başlayıp, evrensel boyutlara ve evrenin de ötesine taşan bir süreçtir. Burada sözü edilen bireyleşme (birey derken anlatılmak istenen insanın eşsizliğidir) “yukarı” doğru üstü açık bir süreçtir.

V.c Tasavvufun Müride, Psikanalizin Hastaya Bakışındaki Benzerlik ve Farklar

“Transpersonal Psychology” deyimi ve tanımlanması ilk kez Abraham Maslow tarafından kullanılmış ve Maslow, transpersonel psikolojinin ilk teorik temellerini atmıştır.³⁴¹ Maslow, yeteri kadar güçlü, olağanüstü “uç deneyim”ler (peak experiences) yaşayan insanda, kendilik kavramının, daha yüce bir gerçek içinde, eriyip gittiğini farkeder.

Anlatılmak istenen “bireyselliğin ötesinde, bireysel insanın gelişme sürecinin ötesinde, bireysel insandan daha fazla muhteviyatı olan bir süreç”tir.³⁴²

İnsanın bu “manevi” yanını, bilinen dinsel terminoloji dışında, yeni bir bilimsel terminoloji ve çerçeveye oturtmak gerekir, aşılması gereken zorluk da budur. Bu bilgelik, ta başından bu yana, tüm insanlık tarafından paylaşılmış ilk ve sürekli bilgeliktir.³⁴³ Zor gibi görünen görev, insanlığın değişik kültür ve uygarlıklarından kaynaklanan bu bilgeliğin, psikolojik dile çevrilmesidir.

³⁴¹ Maslow, A.H., Religions, Values, And Peak-Experiences, Penguin Books, 1970.

³⁴² Boorstein, S., M.D., Transpersonal Psychotherapy 21. edition, State University of New York Press 1996. s. 2.

³⁴³ Huxley, A., Perennial Philosophy, 1944; Smith, Perennial Religion, 1976; Wilber, Perennial Psychology, 1977

Maslow teorisinin en etkileyici yanlarından bir tanesi, insan gereksinimlerinin hiyerarşisi kavramıdır (hierarchy of human needs). Bu piramidin en altında açlık, susuzluk, cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlar vardır, bir üstte güvenlik ihtiyacı, onun üstünde sevgi ve bir yere ait olma duygusu, bir sonraki saygınlık ihtiyacı ve en tepede de kendini gerçekleştirme yer alır.³⁴⁴

Kendini gerçekleştirmenin son aşaması ise, aşkınlıktır (transcendence). Maslow, 1930'lu yıllardan başlayarak pozitif ruh sağlığı kavramını tanımlayabilmek için çevresindeki en sağlıklı kişileri incelemeye başlar. İlk bulgularını şöyle betimler: "Sağlık psikolojisini incelemeye başladığımda, insanlığın bulabildiğim en iyi örneklerini, en mükemmel ve en sağlıklı insanları seçtim. Ortalamadan çok farklı, bazı yönlerden şaşırtıcı ölçüde farklı idiler. Bu insanlardan çok şey öğrendim ama bizi burada bir nokta ilgilendiriyor. Bu kişilerin genellikle mistik yaşantılar, büyük huşu ve vecd anları, çok yoğun mutluluk duyguları yaşadıklarını keşfettim. Bu gibi zamanlarda bu kişiler neredeyse katışıksız bir mutluluk ve coşku yaşıyorlar. Bütün kuşkuları korkuları ve ketvurumları, gerilimleri geride kalmış gibi görünüyorlardı. Sanki "ben" bilinci kayboluyordu. Dünya ile olan tüm ayrılıklar ve uzaklıklar ortadan kalkıyor ve kendilerini evrenle bir hissediyor, onunla özdeşleşiyorlardı."³⁴⁵

Maslow'un kendini gerçekleştiren insanlar hakkında vardığı en ilginç sonuçlardan biri bu kişilerin toplumun çoğunluğunca çözülmez sayılan çelişkileri çözümüleme yetenekleridir. Bu kişilerde zıtlıklar yapıcı bir biçimde bütünleşmiştir. Aynı anda mantıksal ve duygusal, hem maddi hem de manevi, hem soyut hem de somut, hem gerçekçi hem de idealist olabilirler. Bu özellikler söz konusu ustaların mükemmel olduklarını göstermeye yetmez. Mükemmel olamayacak kadar insandırlar. Onlar da öfkelenir, sabırsızlanır, yanlış yaparlar. Fakat insan olmanın ne demek

³⁴⁴ Güleç, C., Kendini Gerçekleştiren İnsan, Nokta dergisi, 24.12.2000, s. 47.

³⁴⁵ Güleç, C., agd, s. 47.

olduğu konusundaki önyargılarımızı gözden geçirmemizi gerektirecek kadar normalden farklıdırlar.

Transpersonel Psikoloji, öncelikle her insanın derinliklerinde, genelde bilinen, güncel hayata yansıyan yönünden daha yüce bir yönü, olduğuna inanır. Bu yüce yönümüzden kaynaklanan ilham, bizleri hep daha mükemmele, hep daha kusursuza doğru yönlendirir. (ultimate state) Yüce yanımızın etkisiyle, gelişmeye yönelik (growth centered attitude) ve “kendini gerçekleştiren” (self actualisation) varoluş konumuna geçilir.

Transpersonel deneyimler üç büyük kategoriye ayrılabilir.

1) Mekânsal sınırların aşılması veya A. Watts ın deyimiyle, “deri içine sıkışmış ben” in aşılması : Mesela, diğer bir insanla birleşme (merging, dualunity) deneyimleri bu kategoriye girebilir. Bir diğer örnek de bir grup insanla birleşme deneyimleri olabilir, “biz dünya anneleri”, “biz şehit anaları”. Bu süreç yalnızca insanla kısıtlı olmayabilir, mesela şamanist kültürlerde olduğu gibi, bir hayvanın veya bir dağın “ruhu” ile birleşme olabilir. Tüm dünya, tüm evren bizlere aynı duyguyu yaşatabilir. Günlük hayattaki idrakimizle dış dünyada algıladığımız her şeyin, iç dünyamızda öznel-subjektif bir karşılığı vardır. Sanki evrendeki her şeyin bir öznel birde nesnel-objektif bir yanı vardır. Ve sanki “öznel alan” bildiğimiz mekânsal alanın ötesindedir.

2) Zaman kavramının aşılması veya değişik yaşanması : Geçmişteki olaylarla özdeşleşme veya, yeni yaşadığımız bir olguyu “ben bunu daha önce yaşadım” (deja-vu) duygusu veya geleceğe yönelik bir olayın olabileceği hissi ve o olayın gerçekleşmesi.

3) Arketipik varlıklar, mitolojik manzaralar, evrensel semboller ile aşinalık gibi deneyimler : Bu deneyimlerin uç noktaları, evren ötesi (supracosmic) varlıklarla, meselâ Tanrı ile özdeşleşme duyguları olabilir. Ama antropomorfize (insancillaştırılmış-insana benzeyen) bir

Tanrı kavramı dışında, yaratılış öncesi “boşluk” (supracosmic void, İbn Arabi'nin ‘âma tanımı, ki bu boşluk içinde tüm olabilecekleri potansiyel-gizilgüç halinde taşır) ile de bir tür bütünlük duygusu yaşanabilir.

Duygusal algılama, veri analizi ve sentezi bu yollardan bir tanesidir, ama hayret verici bir diğer görüş veya yaklaşım ise, düşündüğümüz, tasarladığımız bir olgu veya nesne ile “direkt-dolaysız özdeşleşme” yoludur. Ama dolaysız özdeşleşme sıradan, güncel bilinçsel algılamamanın ötesinde, aşkın bir idrâki gerektirir.

Görüldüğü gibi güncel hayatımızın üzerine oluşabilecek daha kapsamlı bir görüşten başlayarak, yukarıda temas ettiğimiz evren ve evren üstü temalara kadar, transpersonel görüş mozayigi bizlere çok değişik boyutlar sunabilir. Ama en önemlisi, gelişme potansiyelinin sınırı olmaması, yani “yukarıya” doğru açık olmasıdır.

Tanatos-ölüm dürtüsü, Freud mantığına göre, boyunduruk altında tutulması gereken vahşi bir canavardır ama transpersonel psikoloji açısından, tüm diğer dürtülerimiz gibi, sadece daha yükseklere çıkartan bir basamaktır. Transpersonel deneyimler, başka insanlarla, tabiatla, dünya ve evrenle bir olma duyguları; tüm varlığa yönelik şefkat, sevgi, eş duyum-empati, hoşgörü gibi ulvi duyguları beraberinde getirir.³⁴⁶

Wilber'e göre transpersonel deneyimler de dahil olmak üzere bilincin her düzeyindeki deneyimler “yaşanmalı, özümlemeli ve diğer düzeylerle birleştirilmelidir. Aydınlanma budur.”³⁴⁷

Transpersonel eğitim görmüş terapist, “sınırdan” sonraki ilk aşamalarda, yine rehberlik görevini yerine getirip, yeniden doğmuş insanın ilk adımlarını atmasına yardımcı olabilir. Bu yeni alan ile aşına olabilmek için, “sessizlik uygulamaları” ile başlamak faydalı olabilir. Bu

³⁴⁶ Boorstein, S., age s. 76.

³⁴⁷ Wilber, K., The Spectrum of Consciousness'den aktaran: N. Mustafa Merter, <http://www.benotesi.com>

alandanda oluşacak yeni duygu-ilham ve sembolleri aynı terapistin beraberce yaşaması, paylaşması, herhalde çok nadide ve hoş bir alışveriş olabilir.³⁴⁸

Bilinç ve bilinçdışı arasındaki polarite-kutuplaşmayı aşmak, psikodinamik psikoterapinin amacı olduğu kadar, tüm manevi ekollerin de amacıdır. İnsan kendi evinde birliği yaşamadan, daha yüce verilere ulaşmayı, onlarla bütünleşmeye gidecek birliği sağlayamaz.

Geleneksel psikoterapist, yetişkinlerde kullanılan çocuksu bireyler arası iletişim mekanizmalarını (duygu, düşünce, davranış) meydana çıkartarak üst görüşü oluşturur. Bu üst görüş daha yetişkin bir iletişim tarzına geçmeyi sağlar. Yukarıda sözünü ettiğimiz “sınırı” aştıktan sonra, terapist bu kez, hırs, öfke, gurur-kibir, bencillik gibi duyguları belirleyerek ve kişiye yansıtarak, onun ilerlemesine yardımcı olur. Bir yandan da bu “yolculuk” esnasında oluşabilecek korkular, ki bunlar çocuksu nörotik anksiyeteler veya o “bilinmez alanda” yapılan yolculuk esnasında oluşabilecek duygulardır, terapistin güven verici beraberliği ile aşılabılır.

Transpersonel psikolojinin, bazen gözden kaçan bir diğer yanı, ruhbilimcilerin kendi ruhsal gelişimleri ile ilgilidir. İstatistiksel verilere baktığımızda, insan ruhuyla yakından ilgilenen ve varoluşun son sınırlarını kendilerinde de sorgulayan insanlarda, yüksek bir “bunalım” sıklığı, gözlemleriz. Varoluşun bu sınır bölgesinde dolaşmak ve “son soruları” kendisine de yöneltmek, ruhbilimciler için de kaçınılmazdır. Eğer yanıt bulunamaz ise aynı “tıkanıklık” psikoterapist için böyle soruları sormayan sıradan insanlardan daha da geçerlidir.

S.Kierkegaard’ ın çıkardığı sonucu çıkarmak ve varoluşu “ölümcül bir hastalık (die Krankheit zum Tode)” gibi görmek, eğer çıkış bulunamazsa, kaçınılmaz olur. Transpersonel yaklaşım önümüzdeki

³⁴⁸ Merter, N.M., <http://www.benotesi.com/bp5.htm>

engelleri kaldırarak, bizleri o “yeniden doğuş”a ve o yeni varoluş alanına götürebilecek yollardan bir tanesidir.³⁴⁹

Ken Wilber, “Spectrum of Consciousness (Bilinç Yelpazesi)” adlı yapıtında³⁵⁰ üç temel bilinç konumu ayırt eder. Ama aslında, psikoloji ekollerine ve mistik geleneklere baktığımızda, sayılamayacak kadar çok bilinç konumu ile karşılaşırız. Mesela batıdaki dört ana psikoloji ekolü, Jung’cu, Freud’cü, Davranışçı ve Varoluşçu ekoller, “gölge (shadow)”, “ben (self)”, biososyal ve varoluşsal bilinç durumlarını analiz ederler. Wilber, bu ekollerin ayrı ayrı varolabilme nedenlerini bile, bilinç yelpazesinin değişik katmanlarına yönelmeleriyle açıklar.

Manevi, mistik geleneklere baktığımızda, bu yelpaze daha da zenginleşir, Hinduizm, Budizm, Sufizm bu konuda zengin bir seçenek sunarlar. Wilber, konuyu sadeleştirmek için, üç değişik bilinç düzeyine yönelir, bunlar

- ben düzeyi (ego level),
- varoluş düzeyi (existential level),
- akıl düzeyi (mind level) dir.

Bu bilinç düzeylerini kısaca tanımlarsak, ben düzeyi, özdeşleştiğimiz kişiliği temsil eder. Hayatta oynadığımız rollerimiz (mesela, “ben anayım, babayım, iş adamıyım...” gibi) ve kendi üzerimize oluşturduğumuz benlik imajı, bilinçli ve bilinçdışı yönleriyle, ben bilincinin kapsamına girer. Varoluşsal bilinç düzeyi, tüm varlığımızın bilincini, beden ve ruhumuzu temsil eder. Burada tanımlanan tüm özdeşleşmelerin, rollerin ötesindeki “ben” dir (separate subject of all your experiences).

³⁴⁹ Merter, N.M., A.g.site, bp5.htm.

³⁵⁰ Ken Wilber, The Spectrum of Consciousness ,s.31.

Akıl bilinç düzeyinde ise, duygu ve düşüncelerin ötesinde tüm evrenle “bir” olma anlaşılır. Wilber’e göre, burada kullanılan “akıl”, bizim geleneğimizdeki bireysel, cüzi aklın karşıtı, “aklı küll” e benzer.

Psikanaliz görüşüne göre insan, akılsal bir karmaşanın tuzağına yakalanmıştır, bu karmaşa azalabilir ama hiçbir zaman tamamiyle kaybolmaz.

Psikanalizin amacı, akıldışı (irrasyonel) istekleri olan id ile, aşırı kontrolcü süperegonun (vicdan) arasında, güçlü bir “ben” oluşturmaktır. Ruhsal sağlığın bel kemiğini bu olgu oluşturur. Bu açıdan bakıldığında “sağlık” aslında patoloji eksikliğidir.

Sağlam bir “ben” oluşması tabii ki arzu edilen bir sonuçtur ama transpersonel psikoloji açısından bakıldığında “ben” in sağlıklı olması sağlıklı bir hayatın doruk noktası değildir. Transpersonel psikoloji açısından da “ben” in bazı karmaşaları çözülemez ama aşılır (transcended).

Burada transpersonel alandan gelen enerjinin bedenle temas teorisine (şakra-lataif) bir göz atarsak, çok enteresan bir olgu ile karşılaşırız. Freud’un analizini yaptığı dürtüler, eros ve tanatos en alt iki şakra’nın enerji akış şekline tekabül ederler. Ama bilindiği gibi şakraların sayısı yedidir ve bunların çoğu “bel üstünde”dir. Şakra ve letaif kavramları, bir benzetme yaparsak, gerçek benliğin lâtif enerjisinin (subtle energy), bedende yoğunlaştığı yöreler diye adlandırılabilir.

İnsanlık maneviyat geleneği, binlerce senedir, bedendeki bu “kapıların” bilincine varmış ve mesela yogada olduğu gibi, bu noktalar insanın yararına kullanılmıştır. Aslında “enerji” deyimi lataif-şakra öğretisini tanımlamak için çok yetersizdir. Burada gerçek benliğe, başka bir açıdan yaklaşıyor, öz-gerçek benlikten kaynaklanan bir tür bilinmedik enerji gibi düşünülebilir. Değişik manevi gelenekler,

insandaki öz enerjisinin bedende meydana çıkış şeklini, kendi öğretilerine göre tanımlamışlardır.

Sufizm geleneğindeki beden enerji noktaları, hinduizm geleneğine benzer, aradaki fark sufizmde göğüs yöresinde daha ayrıntılı bilgiler verilmesidir.

Şakra, lataif öğretisinin psikoterapi sürecinde bazı duraklamalarda, tıkanmalarda bastırılan duyguları güncelleştirme açısından veya kireçlenmiş davranış örüntülerini etkileme açısından bizlere yeni boyutlar açabileceği yukarıda aktarılan bilgeliğin doğal sonucudur.³⁵¹

V.c.1. Transpersonel Terapistin Özellikleri

Klasik, bilinen psikoterapi ekollerinin eğitiminin yanısıra, transpersonel terapistin, geçerli, kanıtlanmış, ciddi bir transpersonel ekolün metotları ile ve bir “süpervisör”ün denetimi altında, kendi derinliklerine doğru yolculuğa başlaması lâzımdır.

Yaklaşmaya çalıştığımız alan, insanın en lâtif (subtle) varoluş alanı olduğu için, normal psikoterapötik ilişkinin fevkinde bir saygı ile insana yaklaşmak gerekir. Zaten yukarıda değinilen bu tür eğitimden geçmiş terapistin, insana bir başka türlü yaklaşması da düşünülemez. Etik kurallar bu terapötik ilişkide daha da önem kazanır, bu alanda maddi, manevi, cinsel istismar insanın en hassas yönünü zedeleyebileceği için, beklenmedik yoğunlukta hasarlara neden olabilir.

Terapistin kendi özel manevi ilgi-gelişim alanı dışında diğer bazı alanlara da ilgi duyması gerekli olabilir, hiç değilse bu alanların

³⁵¹ Leigh, William S., A Zen Approach to Bodytherapy : From Rolf to Feldenkrais to Tanouye Roshi, Institute of Zen Studies, 1990. s. 101-103.

varlığından haberdar olmalıdır. Zaten bu teknik açısından da geçerlidir, gerektiği yerde belirli bir esneklik içersinde gerekli tekniği uygulamak, terapiye renk katar.

V.c.2. Psikodramanın Manevi Gelişim Yaklaşımı

Psikodrama sözcük olarak kişilerin iç dünyalarının eyleme dönüşmesi anlamına gelir. Tekniklerin temeli, çocukların oyunları ve spontane tiyatrodan alınmıştır. Psikodrama sahnesinde geçmiş olay ve yaşantılar ve geleceğe ilişkin hayaller veya rüyalar canlandırılabilir. Moreno'ya göre yaşantıların psikodrama sahnesinde tekrarı iyileştirici işlev görür: "İkinci kez yaşanan her gerçek birinciden kurtuluştur." Moreno'nun felsefesinde evrenin her zerresinde yansıyan bir cevher vardır ki bu, yaratıcılıktır. Bireyin kendi iç gerçeği ile birlikte dış gerçekliğe de uygun ve yerinde tepkileri (spontaneliği) yaratıcılığının temelidir.

Tele kavramını Moreno ortaya atmıştır. Tele, iki insanın birbirlerinin neler hissettiklerini karşılıklı olarak yaşamalarıdır. Tele ilişkisinde, kişiler arasında duygu alışverişi gerçekleşir. Moreno'ya göre tele toplumsal kaynaşmayı sağlayan terapötik bir etkileşimdir. Moreno'ya göre

1) İnsan özgürdür; kendini tanımlayabilir.

2) İnsan kendini geliştirebilir.

3) İnsanlar birbirleriyle etkileşimde bulunabilirler. Bu etkileşim derin ve anlamlı bir buluşmadır. Yüz yüze gelmenin ötesinde tüm varlıklarıyla karşılaşırlar.

4) Kişinin kendi yaşantıları kendisi için en önemli güç ve otorite kaynağıdır ve gelişme potansiyelini oluşturur.

5) İnsan tüm varlığı ile içinde bulunduğu anda yaşamalıdır. (Şimdi ve burada ilkesi)

6) Eylem (aksiyon) yaşamın temel ögesidir.

7) İnsan varolan kapasitesini geliştirebilir. Spontaneliğini harekete geçirerek yaratıcı eylemde bulunabilir.

8) İnsan yaratıcı potansiyelini artırdıkça evrende tutunma, yarına kalma olasılığı artacaktır.

9) İnsan tüm insanları ve evreni kucaklayabilir, kucaklamalıdır. İnsan bütün varlıklarla bütünleşebilir. İnsanların evrenin ve bütün oluşun sorumluluğunu alabilir.

10) İnsanın gücü sınırlıdır. İnsan yaşamındaki sınırlılıkları kabul etmeyi öğrenmelidir (İnsan da yaratıcıdır, ancak Tanrı kadar değil).

Psikodramanın İşlevi

1. **Boşalım sağlama ve içgörü kazanma:** Psikodramanın diğer bazı analitik tedavi yöntemlerinden en önemli farkı, duygusal boşalımın beden eşliği ile sağlanmasıdır. İçgörü boşalımdan sonra gerçekleşebilir.

2. **Gerçeği test etme ve alternatif düşünceler geliştirme:** Sahnedeki oyuncu (protagonist) canlandırma sırasında terapistin yardımıyla kendi eylem paternlerini tanır. Ardından grup üyelerinin paylaşımı alternatif düşünceler geliştirmeye yardım eder.

Rol oynama ve rol değiştirme:

Psikodrama oturumları karşılıklı mantıksal konuşmalarla değil, çeşitli rolleri oynamak ve eylemle geçer.

Rol değiştirme sahnedeki diğer kişilerin yerine geçerek farklı rol oynama ilkesine dayanır. Böylece denenen yeni rollerle, rol repertuarı zenginleştikçe, günlük yaşamdaki farklı rolleri üstlenme konusunda beceri kazanılabilir.

Psikodrama Yöneticisi Ve İşlevi

Yönetici psikodrama oturumunda grup üyelerinin tümüyle, özellikle baş oyuncu ve sahnedeki oyunun akışıyla ilgilenir.

Oturum; ısınma, oyun ve görüşme bölümlerinden oluşur.

Psikodrama yöneticiliği, bir teknisyenlik işi değil, uzmanlık gerektiren bir etkinliktir. Psikodrama yöneticisinin yetişmesi yaklaşık 500 saatlik bir grup yaşantısı içinde katılım ile gerçekleşir. Böylece psikodrama terapisti ancak spontanelik ve yaratıcılığını geri kazanmış bir kişi olmak durumundadır.

Moreno 1917 yılındaki çalışmalarında yöneticinin de grubun bir yesi olduğunu yazmaktadır: Yönetici de gruba katılır, diğer grup yeleri gibi gruptan bir şeyler aldığını, bir şeyler kazandığını ve “Gruba yalnızca düzeltmek veya onlara bir şeyler vermek için gelmediğini bilmek zorundadır.”³⁵²

³⁵² Schützenberger-Ancelin, A., Psikodrama, s. 94.

Sonuç

Batı uygarlığına baktığımızda, köken aldığı kadim Yunan – Roma uygarlığı döneminden beri “okullar” kavramına dayalı bir eğitim sisteminin kendini ağırlıklı hissettirdiğini görürüz. Meselâ Aristo okulu (ve ekolü) vardır, Eflatun okulu vardır, ya da psikanalizde Viyana okulu, Fransız ekolü vardır.³⁵³

Doğu uygarlığına baktığımızda ise okullar ve ekollerden ziyade ikili öğretim ve öğrenime dayalı bir eğitim sistemi olduğunu görürüz. Her ne kadar bir “üstâd”ın etrafında talebeleri olması gibi yaklaşımlar doğu medeniyet anlayışında da görülse bile, aslında orada dahî gizli bir , bire-bir eğitim anlayışı yer alır. “Üstâd”ın konuşma tarzıyla kullandığı kelime ve vurgulamalar, her talebenin kişisel seviyesine göre içselleştireceği bir biçimde sunulmaktadır. Bazen iki müridin şeyhin tavrına yaptıkları yorumlar taban tabana zıt olabilmektedir:

“Mübarek Üstadımızla ilk karşılaşmamızdan sonra Osman’la olan konuşmamızı hatırladım. Osman’a Şeyhin beni bütünüyle kabul edişine şaşıtığımı itiraf etmiştim. “Bana hep yaramaz bir çocuk olduğumu söyleyecek diye bekledim,” deyince Osman gülmüş ve “Ne tuhaf!” demişti. “Ben de bana hep uslu bir çocuk olduğumu söyleyecek diye bekledim.”³⁵⁴

Acaba bu yaklaşımın kökeninde neler yatar?

Kanaatimizce bu farklılığın en önemli sebebi her iki kültürün dünyaya (ve âhirete) bakışlarındaki paradigma farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Doğu kültüründeki “zamanı boşvermişlik”, “kendini zamanla mukayyed kılmama” yaklaşımı, bir anlamda insanı rûhen zamanötesi bir bağlamda değerlendiren “aşkınlık” düşüncesi, batı

³⁵³ Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, okul kelimesinin kökeninin ilk çağrıştırdığı gibi “okumak” fiilinden türemediği, Fransızca’daki “école” kelimesinden dilimize geçtiğidir.

³⁵⁴ Es-Sufî, A., Gariplerin Kitabı, s. 128-129.

uygarlığında yerini materyalist ölçütlere göre değerlendiren, bu yüzden de “aşkınlık” anlayışını önce reddeden, mecbur kaldığında da kerhen ve rezervli olarak kabul eden bir yaklaşıma terk eder. Kerhendir, çünkü kendi standart algoritması içinde açıklamaktan aciz kalmıştır, rezervlidir, çünkü hâlâ içten içe onu açıklayabileceği bir algoritmayı keşfedeceği inancı içinde hayalini kurduğu keşif anında sessizliğini bozmayı tasarlamaktadır.

Özellikle günümüz Batı dünyasının inanç kavramları içinde âhiret inancı geniş bir yer tutmadığı gibi, inanılan kısmı da neredeyse her ölen insanın (çok kötüler dışında) cennete gideceği şeklindedir. İslâm inancındaki gibi, “âhiretin tarlası olan bir dünya” anlayışı yoktur. Bu dünyadaki yapıp-etmelerinin karşılığını yine dünyada almak ister. Bunun içindir ki zamana karşı bir yarış içindedir. Bu aceleden dolayı da, topluca eğiten okullar daha caziptir: ikili eğitim kadar uzun sürmez, bitirdiğinizde size tüm toplumca kabul gören bir diploma verilir, kendi ruhunuzun derinliklerini çok fazla açmanız, deşelemeniz, deşifre etmeniz gerekmez, eğitiminizin dünyevî semerelerini devşirmeniz daha kolaydır.

Benliğin, ya da Kur’anî tabiriyle “nefs”in isteklerini karşılamak için çabalayan batılı insan, sürekli kendini rahat bir hayata kavuşturacak imkanları oluşturmaya çabalar. Dünyayı bir “yalancı cennet” haline getirmeye çalışır. Rank’ın belirttiği gibi³⁵⁵, anne rahmindeki huzur dolu hayata özenir. Rahat ve problemsiz oldukça memnun olur, kendine uygun böylesi bir ortamı yakaladığında ise bunu muhafaza etmeye çalışır. Böylesi bir yaklaşım ise statükoculuğu doğuracak, manevî tekâmülü engelleyecektir.

İslam anlayışında ise “Benim dünya ile ne işim olabilir? Dünya sanki bir ağaç ve ben de o ağacın altında mola vermiş bir yolcu gibiyim” ya da “Ey İbni Ömer; Sen dünyâda (Vatan-cüdâ) bir garîb gibi yâhut geçici bir

³⁵⁵ Rank O., Doğum Travması, s. 163.

yolcu gibi ol!”³⁵⁶ hadisine uygun bir şekilde yaşanmaya çalışılır. Mola veren kişi mola verdiği yeri sahiplenmediği, sadece yola devamı için gereken ihtiyaçlarını giderdiği gibi sūfî de bu dünyada, Allah’a ulaşmak için başladığı yol için gereken ihtiyaçlarını temine çalışır. Statükoculuk ve muhafazakârlık sıcak karşılanmaz. Çünkü “iki günü bir olan zarardadır”. “Yol” a çıkmak cesaretlendirilir: “Yola koyulun, ulaşacaksınız...”³⁵⁷ “Bu bilgiyi arayarak elde edemezsin, ne var ki onu bulanlar yalnızca aramış olanlardır.”³⁵⁸ “Eğer göğün altında **Ma’rifet** arayanların içine daldıkları bilimden daha soylu bir bilim olduğunu öğrenseydim, kendimi o bilgiyi elde etmeye adar ve o bilgiye varma yolunda olduğumu, ona sahip oluncaya kadar belli etmezdim.”³⁵⁹

Doğu eğitim tarzı olan tasavvuf anlayışında “irşad”ın amacı kişinin kendini tanıması, nefsini bilmesi ve böylece “Nefsini bilen, doğrusu, Rabbini bilir” anlayışını kavramasıdır. Hedefler âhirete yöneliktir, bu yüzden de herhangi bir “zaman yetirememe” korkusu yoktur. Önemli olan işlerini bitirmesi değil, yaşadığı hayatın ne kadarlık kısmını Allah’a yönelik geçirdiğidir.

Tasavvufta Allah’a yönelik hitaplardan en sık kullanılan sıfat “Rabb” sıfatıdır. Kelime anlamı itibarıyla “terbiye edici” anlamına gelen bu hitapla mümin, Allah’ın kendini terbiye etmesi arzusunu da izhâr eder.

Modern batı anlayışının yöneldiği “yeryüzünde hükümlan olma” çabası, bir süre sonra hep daha fazlasını istemenin getirdiği doyumsuzluktan dolayı psikolojik bunalımlara, insanların varlık sebebini sorgulamaya başladığı bir sürece yol açmıştır. Bu süreç bir anlamda “hedonist” (hazcı) felsefenin iflasıdır. Hoşnutsuzluğun çözümü için girişilen çabalarda ise insanlar ya psikologlara ve terapistlere koşmuşlar, ya da doğu öğretilerinin ikili öğretime dayalı sistemine yönelmişlerdir.

³⁵⁶ Buharî, 2153.

³⁵⁷ İbni Arabî (Muhammedî Yol 196’dan).

³⁵⁸ Bayezid-i Bistâmi (Gariplerin Kitabı s. 20’dan).

³⁵⁹ Cüneyd-i Bağdadî (Gariplerin Kitabı s. 68’dan).

Peki gerek İslam tasavvufunda, gerekse diğer doğulu mistik akımlarda karşılaştığımız bu karşılıklı aktarım nasıl sağlanmaktadır? Doğulu akımlarda herkese yetecek kadar çok mu “rehber” vardır? Burada da tasavvufta üzerinde önemle durulan cemaat içi hayat önem kazanmaktadır. Bir yandan örnek alacağı yaşayan canlı model olarak şeyhini gözleyen ve ondan feyz alan mürid, diğer yandan mensup olduğu öğretinin temellerine yönelik bilgileri de kendinden daha kıdemli müridlerden almaktadır. Bir süre sonra belli bir aşamaya geldiğinde ise kendinden kıdemsiz müridlere aktarımda bulunmaktadır. Bu aktarım, kendisi için hem ders tekrarı, hem de retrospektif bakış açısı oluşturarak o safhalardaki davranışlarını yeniden analiz etme imkânı sağlayarak kendi gelişiminde de pekiştirici bir süreç vazifesi görür.

Tasavvuf, bir bilgi öğretisi olmanın ötesinde bir hayat tarzı öğretisidir. Bu yüzden de ders biçiminde değil, yaşantılama biçiminde bir eğitime ihtiyaç vardır. Batı dünyası içinde kendine yeni bir hayat tarzı oluşturmak isteyenlerin tasavvufa yönelmesindeki en önemli etkenlerden birinin bu olduğu kanaatindeyiz. Geçici bir çözüm olarak psikoterapi seanslarına katılan kişiler, kendine anlatılan çözüm yollarını bizzat örneklemediği için terapist de belli bir çekince ile yaklaşmaktadırlar. Mürid için ise şeyhi, yürümek istediği yolda kendinden önce yürüdüğü için bu yolu iyi bilen, kendisine yolculuğunda kılavuz olan kişidir.

Yolculuk esnasında rastlanılan “tasarruf”, “himmet”, “keşf” ve “kerâmet” gibi kavramlar psikolojinin boyutlarını aşan, parapsikolojinin sınırlarına giren kavramlar olarak kabul edilmektedir. Yine de bu yola giren mürid için hem şevkini, hem de mürşidine olan bağlılığını arttıran faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç itibariyle insan, örneklerle öğrenme eğiliminde olan bir varlıktır. Örnekleme ve kıssalarla anlatma Ku’ran-ı Kerîm’in de anlatım tarzıdır ve Allah, insanlara bir kitap nâzil etmek yerine o Kitab’ı bizzat

yaşayan Resûlullah'ı (sav) elçi olarak göndermiştir. Mürid için şeyh, bu geleneğin son halkasını teşkil eden bir temsilcidir.

Geçmişteki tasavvufî metod ile karşılaştırıldığında günümüzdeki şeyh-mürîd ilişkileri değişen zaman ve koşullara bağlı olarak büyük değişimler yaşamaktadırlar. Eski dönemlerde gözlemlediğimiz şeyh-mürîd ilişkilerinde daha bire bir ve yüz yüze (diz dize) bir eğitim, olgunlaştırma ve irşad süreci dikkatimizi çekmektedir. Modernleşen dünyada ise mürîdin hayat meşgaleleri ve meslekî çabaları dolayısıyla böylesi bir irşad süreci mümkün olamamaktadır. Abdülkadir es-Sûfî örneğinde nisbeten buna yakın bir irşad sürecini görebilmemiz mümkün olmaktadır. Ancak gerek Muhyiddin Şekûr, gerekse de Şeyh Nazım Kıbrısî'nin mürîdleri ile olan ilişkilerinde, zaman ve mekan ortaklığında bir azalma ortaya çıkmaktadır. Bu handikabın aşılabilmesi için bulunan çözüm ise, mürîdlerin şeyhlerinden uzakta olmaları sürecinde, birlikte geçirdikleri zamanlara ve davranışlara dair uzun tefekkür süreçleri ile olayları sanki tekrar tekrar yaşıyormuşçasına değerlendirmelerde bulunmaları, şeyhleri tarafından verilen "ev ödevleri"ni yapmakta hassasiyet göstererek manevî gelişim süreçlerini bu şekilde olgunlaştırmaları şeklinde olmaktadır.

Bulunan bu çözüm tarzının bir sonucu olarak ortaya çıkan irşad metodunda, Batı tarzı psikanaliz, psikoterapi ve psikodrama uygulamalarına benzer kişilik geliştirme süreçleri ve Uzakdoğu mistisizmini andırır arınma süreçleriyle paralellikler gözlenmektedir.

Bu paralelliklerin gözlenmesinden kastımızın, tasavvuf öğretisinin bu ekollerden etkilendiği gibi bir sonuca ulaşamayacağını özellikle vurgulamak gerekir. Aksine, bu metodlar klasik tasavvuf öğretilerinin içinde de gizli olarak mevcuttur. Ancak, koşulların zorlamamasından dolayı geleneksel aktarımlar tercih edilmiştir. Her şeyin baş döndürücü bir hızda ilerlediği günümüzde ise metodlarda değişiklik uygulanması

tercih edilmeye başlanmıştır. Bunun en güzel ifadesi Muhyiddin Şekûr'un şeyhi tarafından söylenen bir ifadede karşımıza çıkmaktadır:

“Tarikat'ta eski geleneksel şeyhler de vardır; dilerseniz onların yolunu seçebilirsiniz. Her biriniz kendi seçtiği hızla yol alabilir, ama ben bu yüzyılın şeyhiyim ve eğer benimle yol almak istiyorsanız, biraz hızlanmanız gerek.”³⁶⁰

Sûfî öğretileri ile Batı tarzı psikoloji öğretileri arasında yöntem benzerlikleri olması, bizleri, bu ikisinin (hatta Uzakdoğu öğretilerini de katarsak bu üçünün) birbirlerinden etkilendikleri gibi bir sonuç çıkarma çabasına sokmamalıdır. Hangi kültürde yetişmiş olursa olsun, insanların psikolojik yapısı aynı temel özellikleri gösterir. Bu yüzden, bir hakikat arayışı çabasına girildiğinde kullanılan yöntemlerde benzeşmeler yaşanması da doğaldır.

Bu çalışmadan çıkarmaya çalıştığımız sonuç, gerek geleneksel, gerekse de güncel hali itibariyle tasavvufî öğretilerin, bugüne kadar fazla üzerinde durulmamış bir yönüne, batı psikolojileri ölçütünde değerlendirildiğinde derinliği çok daha iyi anlaşılabilir köklü bir kişilik geliştirme ve ruhî tedavi birikimine dikkat çekebilmektir.

Bu yöndeki çalışmaların artması ile çok ilginç ve çok zengin bir kültürel birikimin ortaya çıkarılabileceği ümit ve kanaatindeyiz.

³⁶⁰ Şekûr, M., age. s. 255.

Kaynakça

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, **Tasavvuf, İslam'da Mânevî Devrim**, (Çev.: H. İbrahim KAÇAR, Murat SÜLÜN) Risale Yayınları, İstanbul 1996.

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, **Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, (Çev.: Prof. Dr. Mehmet DAĞ) Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

ALBAYRAK, Hakan, "Chiapas'ta ihtida rüzgarları", **Milli Gazete**, 06.12.1999.

Alemdâr, Seyr-i Sülûk, **Yeni Dünya Dergisi**, Nisan 2001.

ALTAŞ, Nurullah, **Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri**, (Basılmamış Y. Lisans tezi), Ankara, 1997.

ARVASÎ, Abdülhakîm, **Rabıta-i Şerîfe**, (Haz.: Necip Fazıl KISAKÜREK) Büyük Doğu Yayınları, 10.Baskı, İstanbul 2000.

ARVASÎ, Abdülhakîm, **Tasavvuf Bahçeleri**, (Haz.: Necip Fazıl KISAKÜREK) Büyük Doğu Yayınları, 7.Baskı, İstanbul 2001.

ATAY, Tayfun, **Batı'da Bir Nakşî Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısî Örneği**, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

ATTAR, Feridüddîn-i, **Tezkiret-ül Evliyâ**, Seha Neşriyat 5.Baskı İstanbul 1983.

ATTAR, Feridüddîn-i, **Kuşdili, Mantıku't-Tayr**, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

AYDIN, Hayati, **Kur'an'da İnsan Psikolojisi**, Timaş Yayınları, İstanbul 1999.

BAYMUR, Feriha, **Genel Psikoloji**, İnkılâp Yayınları, 6.Baskı, 1984

BAYZAN, Ali Rıza, **Çağdaş Psikoterapi Sistemleri Açısından Tasavvufi Bilinç Yapılanması**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1998.

BRENNER, Charles, **Psikanaliz Temel Kavramlar**, HYB yayıncılık, Ankara 1998.

CÜCELOĞLU, Doğan, **İnsan ve Davranışı**, Remzi Kitabevi, 7.Baskı, İstanbul 1997.

ÇAĞIL, Ahmet, **Adab-ı Nakşibendiye**, Menzil Yayınevi, Adıyaman 1995.

ÇAĞRICI, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlâk**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.

ÇAKIR, Ruşen, **Ayet ve Slogan**, Metis Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 1995.

ÇETİN, İsmail, **Terbiye-i Nefs**, Dilara Yayınları, Isparta Tarihsiz.

ed-DARKAVÎ, Mulay el-Arabî, **Bir Mürşidin Mektupları**, (İngilizce yayına Haz.: Titus BURCKHARDT, Çev.: İbrahim KALIN) İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

DEMİRSAR, Aydın, **Psikoterapi Türleri Birinci Kitap**, Kişisel Basım, Bursa 1990.

ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İFAV, 5.Baskı, İstanbul 1997.

EREN, Şâdi, **Mesnevî Bahçesinde Tasavvuf**, Nesil Yayıncılık, İstanbul 1996.

ERKUŞ, Adnan, **Psikolojik Terimler Sözlüğü**, Doruk Yayınları, Ankara 1994.

FİDAN, Mehmet Emin, “Sühreverdî’de Eğitim Metodları”, **İrşâdü’l-Mürîdîn** (Şihâbüddin Sühreverdî), Hâcegân Yayınları, İstanbul Aralık 2000, s.:125 – 178.

FİLİZ, Lütfi, **Noktanın Sonsuzluğu Dördüncü Kitap**, Pan Yayıncılık, İstanbul 2000.

FORDHAM, Frieda, **Jung Psikolojisi**, Say Yayınları, İstanbul 1994.

FREUD, Sigmund **Uygurlık, Din ve Toplum**, Öteki Yayınevi, İstanbul 1995.

FREUD, Sigmund **Dinin Kökenleri**, Öteki Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul 1997.

FROMM, Erich, **Psikanaliz ve Din**, (Çev.: Aydın ARITAN) Arıtan Yayınevi, İstanbul 1996.

FROMM, Erich, **Rüyalar Masallar Mitoslar**, (Çev.: Aydın ARITAN, Kaan H. ÖKTEN) Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997

GEÇTAN, Engin, **Psikanaliz ve Sonrası**, Remzi Kitabevi, 8.Baskı, İstanbul 1998.

GEYCEKLİ, Abdurrahman, **Rabıta ve Tevessül**, Umran Yayınları, İstanbul Tarihsiz,

GEYLÂNÎ, Abdülkadir, **Füyûzat-ı Rabbanıye**, (Çev.: Celal YILDIRIM), Beyda Yayınevi, İstanbul 1995.

GROF, Stanislav, VALIER, Marjorie Livingston. (Editors). **Human Survival and Consciousness Evolution**, Albany, State University of New York Press, New York 1988.

GROSS, Werner, “Tarikat Ve İbadet Gruplarının Yıkıcı Olma Niteliklerini Değerlendirici Psikolojik Kriterler” (Çev.: Rana SEY ULUÇ) **Türk Psikoloji Bülteni**, 4 (9) s. 103-106.

GÜLEÇ, Cengiz, “Kendini Gerçekleştiren İnsan”, **Nokta Dergisi**, 24 Aralık 2000.

GÜNDÜZ, İrfan, **Osmanlılarda Devlet / Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, 3.Baskı, İstanbul 1989.

GÜNDÜZ, İrfan, **Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin (KS) Hayatı – Eserleri – Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı**, Seha Neşriyat, İstanbul 1984

GÜNDÜZ Ş., ÜNAL Y., SARIKÇIOĞLU E., **Dinlerde Yükseliş Motifleri**, Vadi Yayınları, İstanbul 1996.

GÜNGÖR, Erol, **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, Ötüken Yayınları, 6.Baskı, İstanbul 1996.

GÜRDOĞAN, Ersin N., **Görünmeyen Üniversite**, İz Yayıncılık, Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul 1996.

GÜRSU, Orhan, **Günümüzde Tasavvuf Yoluyla İslâm’a Yönelişin Sosyo-Psikolojik Analizi**, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Bursa 1999.

İbn ARABÎ, Muhyiddin, **Nurlar Risalesi / İttihad’ül Kevnî**, (Çev.: Mahmut KANIK), İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

İbni HALDUN, Muhammed, **Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu’s-Sâil)** Dergah Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1984.

HATUN, Asiye, **Rüya Mektupları**, (Giriş, çevrimyazı, sadeleştirme: Cemal KAFADAR), Oğlak Yayınları, İstanbul Kasım 1994.

HÖKELEKLİ, Hayati, “Din Psikolojisi Açısından Şeyh - Mürit

İlişkileri Ve Yunus Emre - Tapduk Emre”, **Fikir ve Sanatta Hareket Dergisi**, Mart 1981.

HÖKELEKLİ, Hayati, **Din Psikolojisi**, TDV Yayınları, 2.Baskı, Ankara 1996.

HUCVİRÎ, **Keşfu'l-Mahcub – Hakikat Bilgisi**, (Haz. : Süleyman Uludağ) Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

el-HÜSEYNÎ, Abdülhakîm, **Sohbetler**, Menzil Yayınevi, Adıyaman Tarihsiz.

JUNG, Carl Gustav, **Analitik Psikoloji**, (Çev.: Ender GÜROL) Payel Yayınları, İstanbul Haziran 1997.

JUNG, Carl Gustav, **Anılar Düşler Düşünceler**, (Haz.: Aniela JAFFÉ, Çev.:) Can Yayınları, İstanbul

JUNG, Carl Gustav, **Din ve Psikoloji**, İnsan Yayınları, İstanbul Tarihsiz.

JUNG, Carl Gustav, **Collected Works of C. G. Jung**, Vol. 9, Part 1. 2nd ed., Princeton University Press, Princeton 1968.

JUNG, C.G., **Keşfedilmemiş Benlik** (The Undiscovered Self / Archaic Man), (Çev.: Canan ENER SILAY, Barış İLHAN), İlhan Yayınevi, İstanbul 1999.

KAPAR, Mehmet Ali, **İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi**, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.

KARA, Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergah Yayınları, 5.Baskı, İstanbul 1999.

KARA, Mustafa, **Tekkeler ve Zaviyeler**, Dergah Yayınları, 3.Baskı, İstanbul 1990.

KARA, Mustafa, “Gel Dosta Gidelim Gönül”, **Yeni Dünya Dergisi**, 16 Mayıs 2001.

KINACI, A. Selahaddin, **Muhammed Raşid EROL’un Hayatı**, Menzil Yayınevi, Adıyaman 1996.

KÖSE, Ali, **Neden İslâm’ı Seçiyorlar**, İSAM Yayınları, İstanbul 1997.

KUŞEYRÎ, Abdulkerim, **Kuşeyrî Risalesi**, (Haz.: Süleyman ULUDAĞ) Dergah Yayınları, 3.Baskı, İstanbul 1991.

KÜBRA, Necmüddin, **Tasavvufî Hayat**, (Haz.: Mustafa KARA) Dergah Yayınları, İstanbul 1980.

LEIGH, William S., **A Zen Approach to Bodytherapy : From Rolf to Feldenkrais to Tanouye Roshi**, Institute of Zen Studies, 1990.

MASLOW, Abraham H., **Religions, Values, and Peak Experiences**. Columbus, Ohio State University Press, Ohio 1964.

MEHMEDOĞLU, Yurdagül & MEHMEDOĞLU, Ali Ulvi, “Din Eğitiminin Yöntem Geliştirme Arayışlarına Psikolojinin Etkileri”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, sayı 7-8.

MEMİŞ, Abdurrahman, **Halidî Bağdâdî ve Anadolu da Halidîlik**, Kitabevi, İstanbul 2000.

MİHR, İskender Ali, “Hacet Namazı”, **Mihr Dergisi**, Mayıs 1999.

NAHŞEBÎ, Ziyaüddîn-i, **Silku’s-Sulûk**, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

NEEDLEMANN- INGLEBY- SKYNNER, **Psikiyatri ve Kutsallık**, (Çev.: Abdullah HAKLI) İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

OĞUZ, Muhammed İhsan, **Vahdet-i Vücûd**, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995.

ORNSTEIN, Robert E., **Yeni Bir Psikoloji**, (Çev.: Erol GÖKA – Feray IŞIK), İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.

ÖCAL, Mustafa, **Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

ÖNGÖREN, Reşat, “Dr. Öngören’le Tasavvuf Üzerine”, **İslam Dergisi**, Mart 1997.

ÖZEL, İsmet, “Veresiyemiz Yoktur”, **Yeni Şafak Gazetesi**, 18.10.1998.

ÖZEL, İsmet, “Ahmet Hakan İsmet Özel ile Konuşuyor”, **Yansıma Dergisi**, Sayı: 115230, Eylül 2001.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Tasavvuf**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1989.

ÖZGÜR, Hafız Mustafa, **Kadiri Yolunu Gerçekte Yaşayıp ve Yaşatanlar**, Hidayet Yayınları, Isparta 1996.

PESECHKIAN, Nossrat, **Doğu Hikâyeleriyle Psikoterapi**, (Çev.: Hürol FIŞILOĞLU) Sistem Yayıncılık, İstanbul 1997.

RAJNEESH, Bhagwan Shree, **Zen Yolu / Tasavvuf Yolu**, (Çev.: Sertaç KARTAL) Okyanus Yayınları, İstanbul 2000.

RANK, Otto, **Doğum Travması**, (Çev.: Sabir YÜCESOY) Metis Yayınları, İstanbul 2001.

RAWLINSON, Andrew, **The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions**, Chicago and La Salle, Open Court 1997.

SAYAR, Kemal, **Sufi Psikolojisi**, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

SCHÜTZENBERGER-ANCELİN, Anne, **Psikodrama**, (Çev.: Abdülkadir ÖZBEK) Grup Psikoterapileri Derneği, İstanbul 1995.

SELVİ, Dilaver, “Sofiliğin İç Yüzü”, **Semerkan Dergisi**, Ağustos 2001.

SPIEGELMAN – İNAYET HAN – FERNANDEZ, **Jung Psikolojisi ve Tasavvuf**, (Çev.: Kemal YAZICI – Ramazan KUTLU) İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

es-SÛFÎ, Abdülkâdir (Ian DALLAS), **Gariplerin Kitabı**, (Çev.: İsmet ÖZEL) Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979.

es-SÛFÎ, Abdülkâdir, **Yüz Basamak**, (Çev.: Yusuf TATLISU) Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982.

es-SÛFÎ, Abdülkâdir, **Muhammedî Yol**, (Çev.: Ersin BALCI) Alamuk Yayınları, Ankara 1993.

es-SÛFÎ, Abdülkâdir, **Ayetlerden İşaretler**, (Çev.: Ahmet KOT) Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1981.

es-SÛFÎ, Abdülkadir (el-Murâbıt), **Diyalektiğin Sonu**, (Çev.: Ersin BALCI) Vadi Yayıncılık, İstanbul 1995.

SÜHREVERDÎ, Şihâbuddîn, **İrşadü'l-Müridîn** (Haz. ve Önsöz: M. Emin FİDAN), Hacegân Yayınları, İstanbul Aralık 2000.

STEINDL-RAST, David, “The Mystical Core of Organized Religion”, **ReVision**, Summer 1989 12(1):11-14.

SÛRMELİ, Mehmet, “Tasavvufta Velâyet”, **Yeni Dünya Dergisi**, Ocak 2001.

ŞAHİNLER N., ÖZEMRE A.Y., **Kâmil Mürşidin Portresi**, Furkan Yayıncılık, İstanbul 1998.

ŞEKÛR, Muhyiddin, **Su Üstüne Yazı Yazmak**, (Çev.: Senai DEMİRCİ – Sevin OKYAY) İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

ŞUCÂÎ, Muhammed, **Makâlat–I Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olabiliriz**, (Çev.: Ali EREN) İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

ŞAH, İdris, **Yol'un Yolu**, (Çev.: M. Ali ÖZKAN) İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

ŞAH, İdris, **Sufi Seçme Mesel ve Düşünceler**, (Derleyen: Mustafa YILMAZER) Ayraç Yayınları, 2.Baskı, Ankara 1997.

TAŞGETİREN, Ahmet, “Edeb ve Muhabbet Farkı”, **Altınoluk Dergisi**, Ocak 1999.

TAŞGETİREN, Ahmet, “Kâmil ve Mükemmil”, **Altınoluk Dergisi**, Ağustos 1999.

TAŞGETİREN, Ahmet, “Sufinin Bir Günü”, **Yeni Şafak Gazetesi** 13.02.2001.

ULUDAĞ, Süleyman, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yayınları, İstanbul 1979.

ULUDAĞ, Süleyman, “Hidayet-İrşad”, **Yeni Dünya Dergisi** 16 Mayıs 2001.

VAUGHAN, Frances, **Shadows of the Sacred: Seeing Through Spiritual Illusions**.Wheaton, Quest Books, 1995.

VAUGHAN, Frances, **The Inward Arc: Healing in Psychotherapy and Spirituality**. 2nd edition. Nevada City, CA.: Blue Dolphin, 1995.

WILBER , Ken, **The Spectrum of Consciousness** , Quest Book 1977.

WILCOX, Lynn, **Sufizm ve Psikoloji**, (Çev.: Orhan DÜZ) İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

WILLIAMS, Donald, "Articles in Jungian Psychology Sociobiology, Instincts and Archetypes", **The San Francisco Jung Institute Library Journal**, Vol. 8, No. 1, 1988.

YALOM, Irvin, **Varoluşçu Psikoterapi**, (Çev.: Zeliha İYİDOĞAN BABAYİĞİT) Kabalcı Yayınevi, 3.Baskı, İstanbul 2001.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, İstanbul, 1937.

YELKEN, Ramazan, **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi Yayınları, İstanbul 1999.

YILDIZ, Ömer, **Cezbe Risalesi**, Umran Yayınları, İstanbul 1995.

YILMAZ, H.Kamil, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

YILMAZ, H.Kamil, **İslam Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular – Cevaplar**, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.

YÖRÜKOĞLU, Atalay, **Çocuk Ruh Sağlığı ve Kişilik Gelişimi**, Özgür Yayınları, 23.Baskı, İstanbul 1998.

YÜCE, Abdülhakim, "Dinler Arası Diyalogta Tasavvufun Rolü", **Yeni Ümit Dergisi**, Ocak-Şubat-Mart 2001 Sayı:51.

İnternet Kaynakları

Prof. Dr. Yunus E. Evlice, Ruhsal Bozukluklarda Sağaltım,
<http://med.cu.edu.tr/psychiatry/dersnot/sagaltim.htm>

Psikiyatrist Dr. med. N. Mustafa Merter'in Gönül Uyandırma Sitesi
<http://www.benotesi.com/index.html>

Kadirî Tarikatı ile ilgili bilgiler
<http://members.tripod.com/enessavasci/tasavvuf/>

Sufism's Many Paths Dr. Alan Godlas, University of Georgia
<http://www.arches.uga.edu/~godlas/Sufism.html>

Engin Arık'ın Psikoloji Sitesi <http://psikoloji.fisek.com.tr/>

CG Jung Page <http://www.cgjungpage.org/>

Tasavvuf & Sufiler "evrenin eskimeyen geleneği"
<http://www.sufism.20m.com/>

İskender Evrenosoğlu'nun Sitesi <http://www.mihir.com>

Sırçasaray <http://sircasaray.turkiye.org/>

The Council on Spiritual Practices <http://www.csp.org/index.html>

Ken Wilber <http://www.worldofkenwilber.com/>

Institute of Transpersonal Psychology <http://www.itp.edu/>

Jung Psikanalizi
<http://www.geocities.com/Athens/Troy/2967/Jung.html>

Ali Rıza Bayzan'ın Tasavvuf ve Psikoterapi ile İlgili Sitesi
<http://www.bayzan.com/>

Psikanaliz <http://freud.hypermart.net/>

Altınoluk Dergisi <http://www.altinoluk.com>

Yeni Dünya Dergisi <http://www.yeni-dunya.com/>

The Qur'an and Sunnah Society (Sufism Pages)

<http://www.qss.org/articles/sufism/>

Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) Resmî Sitesi <http://www.yok.gov.tr>

Meksika Cerrahî Cemaati <http://www.ashkijerrahi.com/>

Son Uyarı Dergisi <http://www.aitco.com/sonuyari/>

Şeyh Nazım Kıbrısî'nin sitesi <http://www.naqshbendi.org>

Gizem Dinleri <http://www.geocities.com/mxez/gizemdinleri.htm>

EK

Kurumsallaşmış Dinin Mistik Özü

David Steindl-Rast

David Steindl-Rast, New York Eyaleti'nin Finger Lake bölgesindeki Mount Savior Manastırında rahiptir ve Council on Spiritual Practices yönetim kurulu üyesidir. Zen-Budizm konusunda Budist üstadlarla yaptığı çalışmalarıyla Viyana Üniversitesi Psikoloji Enstitüsü'nden Doktora (Ph.D.) ünvanı almıştır. Kendisi, "Gratefulness, The Heart of Prayer" (Kadirşinaslık, Kalbin Duası) ve Music of Silence: A Sacred Journey Through the Hours of the Day (Sessizliğin Müziği: Günün Saatleri Vasıtasıyla Kutsal Bir Seyahat) kitaplarının yazarıdır.

Copyright © 1989 by David Steindl-Rast.

Kendisinin müsaadesiyle Council on Spiritual Practices tarafından kullanılmıştır (Konseyin web adresi <http://www.csp.org/index.html> dir) .

İlk olarak *ReVision*, Summer 1989 12(1):11-14 te yayınlanmıştır..

Mistisizm, günümüzde bir değişime uğrayarak "avâmîleşmiş"tir. Uzak sayılmayacak bir zaman öncesine kadar, "gerçek" mistikler, geleceği görebilen, göğe yükselebilen ve aynı anda farklı yerlerde bulunabilen, daha da önemlisi geçmişte yaşayan kişilerdi; herhangi bir çağdaş mistik ise (eğer cadı değilse) kesinlikle sahtekâr kabul edilirdi. Bugün, olağanüstü mistik olguların, mistisizmin özünün çok az kısmını teşkil ettiği gerçeğinin farkına varmış bulunmaktayız (tabii ki gerçek mistikler bunu daha önce bize hep söylediler ama biz dinlemedik). Biz mistisizmi "Nihai Gerçeklik (Ultimate Reality)" ile bütünleşme deneyimi olarak anlamaya başlıyoruz (meselâ "Tanrı" ile, eğer bunu kadîm

geleneğin rahatlığıyla hissedebiliyorsanız, ama bir de çarpıtıldığı dönem var.).

Bazılarımız Nihai Gerçeklik ile bütünleşme hissini bir kez olsun tatmışızdır. En güzel ve en canlı anılarımız, temelinde her ne olmuşsa olsun, bizi bütün ayrılıklardan her nasılsa koruduğunu hissettiğimiz anlarımızdır. Hatta psikolojik araştırmalar, Nihai Gerçeklikle bütünleşmenin neredeyse bütün insanlar arasında evrensel olduğunu ileri sürmüştür. Böylece kendimizi resmen gerçek mistikler olarak bulduk. Hatta bazılarımız evrensel bütünleşmenin vereceği gerçek mutluluğa daveti, insan toplumunun günlük yaşamındaki asıl mesele haline getirdiler. Bu, kesinlikle ileri bir adımdır.

Bununla birlikte, hayattaki her ileri adım gibi, mistisizmin keşfi de her insanın sahip olduğu temel hak ve hürriyetlere şaşırtıcı bir gerilim getirmiştir. Bu gerilimi şiddetle hissedenler, öğretileri(doctrins), töreleri (ethics) ve âyinleri(rituals) ile müessesleşen bir din kurumunun uzun süredir üyesi olan insanlardır. Mistik gerçekliği kurumsallaşmış dinin içinde veya dışında keşfetmiş olabilirler: bir kilisede, ya da bir dağ başında; Bach'ın B minör ayinini dinlerken, ya da güneşin batışını izlerken. Her durumda, fakat özellikle tabiatta bu mistik vecd halini tadanlar, dinî tecrübeye din olarak adlandırılan biçimler arasındaki inkar edilemez farkı hissetmeye başlarlar. Eğer bu dinsel arayış, insanı araştırma anlamındaysa, insanın varoluşunun önemindeki anlam, kesinlikle "dinsel(religious)" olarak adlandırılır. Özellikle dinî bir gelenek içinde yaşama şansını hissedenler, dinin kalbini hemen tanımaktadırlar. Ama henüz, dinin vücudu, kalbini her zaman kabullenmemektedir. Bu, Doğulu ya da Batılı her dini gelenekte olabilir. Buna rağmen kurumsallaşmışlar için, mistisizm şüphedir. Müesses din sorar: neden her şey teker teker ve duru bir biçimde açıklanmışken Meçhullük Bulutu'nun (Cloud of Unknowing) içine girme ihtiyacı duyuluyor? Ve bireysel tecrübeye yapılan bu vurgu, biraz benmerkezci (egocentric) değil mi? Kendi ayakları üstünde duran insanların kendi

yollarına gitmeyeceklerinden nasıl emin olunabilir? Bu şüpheler şu ünlü sözü ortaya çıkarmıştır: “*Myst-i-cism gizem(mist)le başlar ; ‘ben’i (I) merkeze koyar, hiziple (schism)sonlanır.*”

Bütün dinlerde mistik ve dini çevreler arasında bu gerilim mevcuttur. Çok büyük bir mistik olan Rumi'nin (1207-1273) kendisinin İslâmî kurumlara hücum etmesi gibi;

“Ne zaman ki medrese ve cami ve minare

yerle bir olur, o zaman dervişler

kendi cemiyetlerine başlayabilirler.”¹

Diğer Yandan El-Hallac (takriben 858-922), aynı kurumlar tarafından, politik fikirlerden arınmamış bir zulümle, mistik hayat tarzı ve inançlarından dolayı saldırıya uğradı, işkenceye maruz kaldı ve çarmıha gerildi. Tarihi dönemler boyunca, bir yolda veya diğerinde, aynı entrikalar kanun dışı olarak tekrarlanagelmiştir: görünen o ki her din, mistisizmle başlayıp politikada nihayet bulmuştur. Eğer bu sürecin kendi içindeki işleyiş tarzını anlayabilirsek belki de yeni bir yolda, mistik dinle dinî kurumlar arasındaki gerilimin üstesinden gelebiliriz. Belki de bu kutuplaşmayı ortaklaşa bir güç odağı haline dönüştürebiliriz. Birbirini anlamaya çalışmak, iki tarafın da daha merhametli olmasını sağlayacaktır.

Üstesinden gelmemiz gereken soru şudur: Mistik tecrübeden kurumsallaşmış dine geçiş nasıl olmaktadır? Tek kelimele cevapım: “kaçınılmazlık”tır (inevitably). Süreci kaçınılmaz kılan, bütün tecrübelerimizde ne ise mistik tecrübemizde de odur, bir şeyi anlamayı deniyoruz; tercih ediyor ya da karşı çıkıyoruz; duygularımız açık hale

¹Yayımlanmamış bir tercümeden, Coleman Barks ve John Moyne yardım ve izinleriyle *Bu Özlem (This Longing) başlıklı* Rumi tercümeleleri, (Putney, Vt.: Threshold, 1988). (Yazarın Notu).

gelince de dile getiriyoruz. Bunu kendi mistik tecrübenizle yapın ve bir dinin bütün malzemesine sahip olun. Bu gösterilebilir.

An be an , bizim deneyimlerimizle ve bunlarla (dinin elde ettiğiniz malzemeleriyle) aklımız algıladıklarımızı yorumlayarak aşama kazanacaktır. Bu, özellikle derin anlam içeren süreçlerde idrakimiz mistik tecrübenin üstüne çullanarak onu yorumlamaya başlayacaktır. Dinî öğretiler bu noktada başlar. Kendi öğretileri olmayan hiç bir din yoktur. Ve temeli mistik tecrübelerle dayanmayan hiç bir dini öğreti yoktur – Uzun ve karmaşık olabilen bazı temellere yeterli zaman ve sabırla ulaşmak mümkündür. “Dini bilincimin en derinindekilerin kelimelere dökülemeyeceğini bildiğim için kişisel dinî hayatımda hiç bir öğreti(doktrin) yoktur” deseniz bile bu kesinlikle konuştuğumuz konuyla ilgilidir: Kişisel tecrübelerinizin zihinsel bir yorumu. O zaman sizin “öğreti”iniz, çoğu dinde bulunduğu gibi, bir parça negatif (demagojik = “apophatic”) teoloji olarak adlandırılmaktadır.

Hepimiz tecrübelerimizi düşünüp yorumlarken kesin ölçütler koyarsak da, bazılarımız baştan sona kadar daha akılcı davranma eğilimindedirler. Bir düşünceye biçim vermek henüz hepimizin yaptığı bir şey değildir. Bu fikrin kökeninde, karşısında veya yanında yer almamız, arzulamamız ya da reddetmemiz yatar. İrademiz böyle davranır. Bir şeyin bizim için iyi olduğunu anladığımızda, onu arzulamak için çabalamayız. Bu, neden hevesle peşinden gittiğimiz göstergesidir. Evrensel aidiyetin mistik mutluluğunu tattığımız anda, buna istekle “evet” diyoruz. Bu “kayıtsız şartsız evet” yalanları, törelerin kökenini oluşturur. Ve bütün töresel sistemler, önünde sonunda, bir aidiyet hissini görev duygusuna dönüşmeye zorlar.

Kişi bazında bütün insanlar her zaman birbirlerini dünya sayesinde etkilerler, fakat etkileşimin amacı bilgi olduğunda, idrakten bahsederiz. Arzu ön plana geçtiğinde, iradeden bahsederiz. İdrak gerçek olanı eler; arzu iyi olana doğru uzanır. Fakat gerçekliğin üçüncü bir boyutu vardır:

güzellik (beauty). Güzelliğin bizdeki bütün yankıları, piyanoda her “si diyez”e vurulduğunda kristal abajurdaki akisleri gibidir. Duygulardan bahsettiğimizde, buradaki tınılar (veya öbür durumlardaki âhenksizlik), dünya ile etkileşimimizin alâmetleridir. Mistik tecrübelerimizin güzelliği duygularımızda nasıl da neşeyle yankılanır! Daha başka karşılıklar alırsak, bu tecrübeleri de kutlayacağız. Belki de (bu tecrübeyi yaşadığımız) günü ve saati hatırlayacak ve her sene kutlayacağız. Belki de ardıç kuşunun şarkı söyleyerek ayaklarımızın dibine düştüğü bahçedeki banka geri döneceğiz. Belki kuşu tekrar hiç duymayacağız, ama bir âyin tespit etmiş olacağız, şahsî kutsal alanımızda “hacc” gibi bir şey düzenleyeceğiz. Âyin (ritual) de her dinin bir parçasıdır. Ve dünyadaki tüm âyinler, bir tarza ya da öbürüne *mensubiyeti* kutlar - mistik bilinç anlarımızda deneyimlediğimiz nihaî aidiyete dikkat çekiyoruz.

Bu anlarda verdiğimiz tepki, her zaman samîmîdir. İnsan kişiliğinin merkezi olan kalpte, idrak(intellect), arzu(will) ve duygular(emotions), sâkin bir biçimde tamamlayıcı bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Kalbin cevabı kendini bir kez düşünceyle, arzuyla veya hislerle dışa vurduğunda, cevabın orijinal bütünlüğü kırılmaya ya da bozulmaya uğrar. Bunun nedeni, künhüne vâkıf olunan ifâdelerin kelime veya simgelerde, tamamen tatminkâr karşılıklarının olmamasıdır. Arzularımızın mensubiyeti kabuldeki adalet ve barış vaadi de mistik katılım anlarına nisbetle tatbik aşamasındaki kadar samîmî değildir. Ve duygularımız sıklıkla, örtüsü bir anlık açıldığında gözümüzün iliştiği güzelliği kutlamayı başaramazlar; güzellik, gündelik gerçekliğin örtüsü altında parlamaya devam eder. Bu yüzden, dinin en erken tomurcukları olan öğretî töre ve âyinler bizim noksanlıklarımızdan izler taşırlar. Buna rağmen, çok önemli bir fonksiyonu yerine getirirler: ne kadar kusurlu olursak olalım, doğruluk, iyilik ve güzellikle üzerimize akın edip yenerek bağlantımızı muhafaza ederler. Bu, her dinin görkemli zaferidir.

Bir dinle ilgili her şey olabildiğince iyi gittiği sürece, öğreti, töre ve âyinler mistisizmin kaynağından günlük hayata sürekli taze su getiren bir sulama sistemi gibi çalışır. Dinler de, sulama sistemleri gibi birbirinden farklıdırlar. Bazı objektif farklar vardır: bazı sistemler tek kelimeyle daha verimlidir. Ama subjektif tercihler de özellikle önemlidir. Alışkın olduğunuz sistemi sevmeye meyillisinizdir; âşinâ olmanız onu sizin için daha etkili yapar; markette bulunabilen diğer modellerin sizin için önemi yoktur. Zamanın sistem üzerinde etkileri vardır, borular paslanmaya ve sızdırmaya başlar veya tıkanırlar. Kaynaktan akış yavaşlayarak damla damla akmaya başlar.

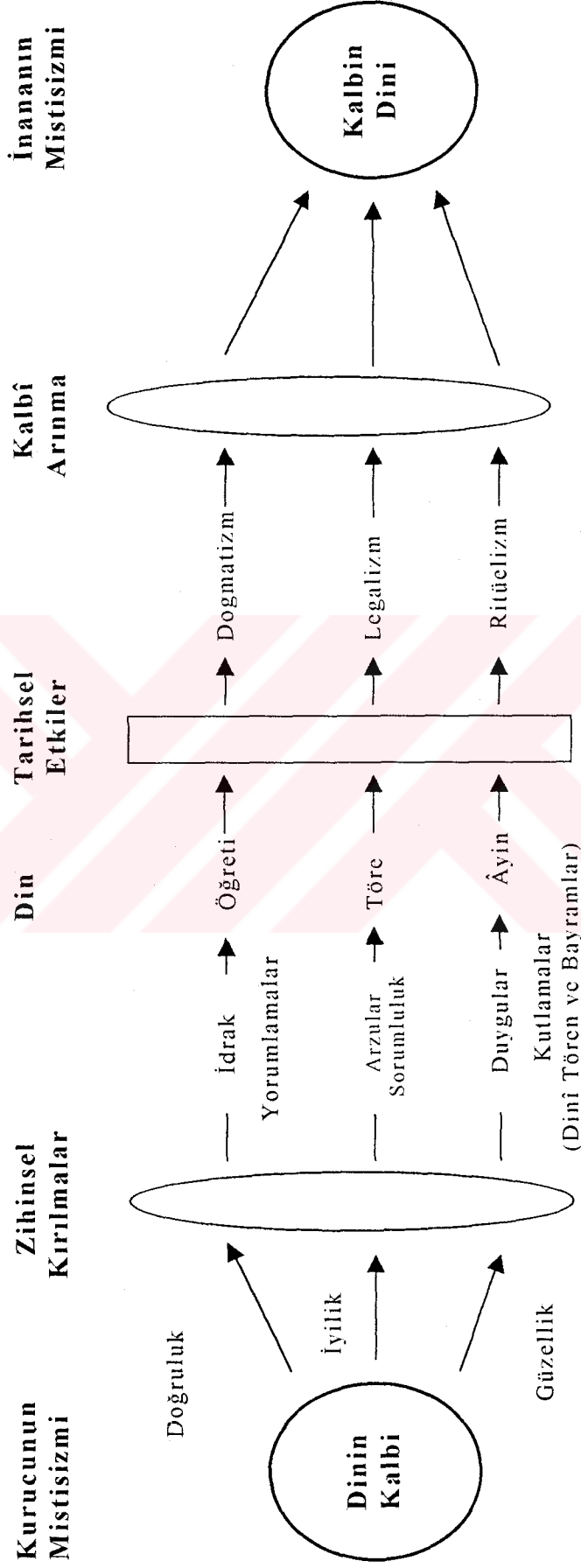
Çok şükür ki, henüz sistemin tam olarak çalışmadığı bir din ile karşılaşmadık. Ama maalesef bozulma, sistemin kurulmasıyla başlamaktadır. Başlangıçta öğreti, mistik gerçeğin sade bir yorumudur; ondan akar ve onu takip eder. Fakat daha sonra idrak, bu yorumu da yorumlamaya başlar. Yorum üstüne yorumlar, orijinal öğretinin üzerine tepeleme yığılır. Bir öncekinin her yeni yorumuyla tecrübenin kaynağından daha uzağa doğru gideriz. Canlı olan öğreti, fosilleşerek dogmatizme dönmektedir.

Benzer bir sürecin törelerde yer alması kaçınılmazdır. Başlangıçta ahlaki değerler mistik aidiyetin pratik hayata nasıl dönüştüğünü basitçe açıklamaktadırlar. Ahlâkî kurallar mistik aidiyeti yaşayanlara başkalarının görevini üstlenmelerini anımsatır ve böylece bizim derinlerdeki mistik aidiyet hissimize işaret eder. (Gerçekte bir topluluğun genelde kendi özü çevresinde bir sınır çizmesi de başka bir sorundur. Bu basitçe, özgün önsezilerin yetersiz dönüştürümüdür. Mistik aidiyetin halkası, herkesi kapsayıcıdır.) Çünkü mistik süreçlerde gözümüze ilişen, iyiliğin değişmez vaadini anlatmak, ahlâkî değerleri taşlara kazımak isteğidir. Fakat böyle yapıldığında anlatımı vaat ederek değişmez yapmış oluyoruz. Koşullar değiştiğinde ve farklı bir anlatım aradığımızda arta kalan, elimizdeki taşlara kazılmış ve değişmez belgeler oluyor. Ahlâkîlik(morality), “ahlâkçılık”a (moralism) dönüşüyor.

Âyinle ne olmaktadır? Başlangıçta gördüğümüz gerçek bir kutlamadır. Minnetle hatırlayarak kutlarız (başka her şey tercihe bağlıdır). Özel olarak kutladığımız olay sadece sınırsız aidiyetin en derindeki nihai bağlılığının farkına varışımızı minnetle anmadır. Bizim nihai bağlılığımızın bir hatırlatıcısı ve yenileyicisi olarak, her din mistik katılımın yankılarını içerir. Bunun nedeni özellikle, kutlama yaptığımızda olduğumuz durumu bağlılığımızın bize özel bir yolla sunulmasını istememizdir. Tekrarlama da kutlamanın bir parçasıdır. Örneğin her zaman bir doğum günü kutlaması yaparız; o gün, daha önceki bütün hatıraların üzerine eklenerek anılarımızı zenginleştirmektedir. Fakat tekrarlamalar, özellikle dini âyinlerdeki kutlamaların bir tehlikesi vardır. Çünkü onlara mükemmel şekil vermeyi istediğimizden çok önemlidirler. Ve bunu bilmeden önce içeriğinden daha fazla şekliyle ilgileniriz. Şekil biçimselleşmeye/resmîleşmeye başlayıp ve içerik de unutulduğunda âyin (ritual), Âyincilik'e (Ritualism) dönüşür.

Bu süreçleri şematize etmeyi deneyecek olursak (bütün gidişat iyi olduğunda mutlu sona ulaşan) basit bir tablo çizebiliriz (Bkz. şekil 1). Oklar adetâ mistik ışığın akışını simgeler. İlk bütünlüğün beyaz ışığı, zihinsel etkilerin merceğinden geçtiğinde kırılmaya uğrar (Kurucunun kendi zihni ile başlayan süreç). İdrak, arzu ve duygular gibi mistik tecrübelerin kaçınılmaz süreçleri, dinin temel unsurlarını (öğreti, töre, âyin) meydana çıkarırlar. Şimdi, farklı tezahürleriyle=dışavurumlarıyla din tarihî etkilerin süzgecinden geçer (meselâ kurumsallaşma "institutionalization") ve giderek bozulmaya başlar. Bununla birlikte, öğretinin aydınlatıcı ışığının orijinali, imanlı bir kalp tarafından değeri bilindiği takdirde bütün sapmalara rağmen arınma ve yenilenme sağlayacaktır. Böylece, inananın mistisizmi kurucununkiyle uyumlu bir hale gelir. "Dinin kalbi", "kalbin dini"ni bulur. İkisi bir olur.

ŞEKİL: “Kurucunun Mistisizmi”nden “İnananın Mistisizmi”ne Hareket Süreci



Üzülerek belirtelim ki; din kendinden uzaklaştığında dinsizliğe dönüşür. Bir kere Hawaii'deyken hâlâ sıcak olan bir volkanik kayaların üzerinde yürürken bir başka örnek aklıma geldi; ama bu kez sudan değil ateşten bir örnek*. Büyük dinlerin başlangıçları bir volkanın püskürmesine benziyordu. Ateş vardı, sıcaklık vardı ve ışık vardı: mistik kavrayışın ışığı taze bir şekilde yeni bir öğretiyi anlattı; kalplerin en iyileri toplumsal bir paylaşımın kararıyla ısıdı: ve kutlama, taze bir şarap kadar coşturucuydu. Öğretinin ışığı, ahlâkî vaatlerin parlaklığı, âyin kutlamalarının ateşi mistik bilincin derinliklerinden taze bir sıcaklıkla dışarı doğru fışkırıyordu. Fakat lavların akıntısı dağın kenarlarından aşağı akmaya başladığında soğuma başladı. Kaynağından uzaklaştıkça ateşin görünümü azalarak kayaya dönüşüyordu. Dogmatizm, moralizm, ritüelizm; kül kalıntılarının tabakalarıdır ve volkanik kaya bizi altta derinde yatan ateşli magmadan ayırmaktadır.

Fakat akan eski lavlardan oluşmuş kaya kütlelerinin içinde, ara sıra meydana gelen depremler ve küçük çatlaklardan püsküren sıcak sular, dumanlar ve gayzerler vardır. Bunlar, dinin geleneksel formunu ıslah eden ve yenileyen büyük kadın ve erkekleri temsil etmektedir. Bir yolla veya diğeriyle bu, bizim de görevimizdir. Her din mistik bir öze sahiptir. Onun gücünü yaşamak için bu davete bir çıkış yolu bulmak gerekir. Bu duygularla inananların her neslinde dinin saf özüne davet eden insanlar olmuştur.

Mistisizmin kurumlarla çatıştığı nokta da burasıdır. Dinî kurumlara ihtiyaç duyarız. Eğer olmazlarsa biz onları yaratırız. Hayat yapılar meydana getirmektedir. Tohumunu korumak için hayatın icat ettiği hünerli yapıları düşünün: bütün koruyucu yapraklar, dış kabuklar, tohum zarfları, koçanları sarmalayan yapraklar, dikenler ve kapsüller sonbaharda çalı veya ağaçtan yapılan çitte bulunmaktadırlar. İlkbahar geldiğinde yeni hayatla bütün bu koruyucu kaplar (ceviz kabukları bile!) çatlar ve patlayarak dışarı çıkarlar. Meyva , hububat kabukları yarılarak

* Yazar yukarıda verdiği "sulama kanalları" örneğine atıfta bulunuyor (Çeviren).

açılır ve içindekiler dışarı atılır. Bununla birlikte bizim sosyal yapılarımız, kendilerini ebedileştirmeye meyillidirler. Dinî kurumlar, yeni bir hayatı harekete geçirmek için tohumlardan daha az isteklidirler. Yine de hayat (tekrar tekrar) yapıları meydana getirir, yapılar hayatı meydana getirmez.

Hayata en yakın olan yapılar en büyük bir saygıya hak kazanırlar ve onlar ilk olacaktırlar. Bununla birlikte bu yapıların daha fazla rağbet görmesi desteklenmemektedir. Fakat engelleyici olan hayat tarzı mutlaka değiştirilmelidir. Dinin mistik özüne en yakın olan yapılar sistem için sıklıkla rahatsızlık veren tahrikçiler olacaktır. Sevecen anlayışları ne kadar samîmi görünse de karşı çıkmalıdır; buna rağmen mistikler “biz” ve “onlar”ın tek oldukları âlemden gelecektir

Bazı durumlarda, Papa XXIII. John gerçeğinde olduğu gibi yapısal resmi din kurumlarının kendileri mistikti. Onlar hayata değer katmak için kurumlaşma ihtiyacı hisseden kadın ve erkeklerdi. Hayata olan sadâkat ile geçmişte oluşturulmuş yapılara sadâkati ayırabiliyorlardı ve önceliklerini doğru sıraladılar. Rumî şöyle yazmıştı:

Sadakat ihanete dönüşmediği sürece

ve ihanet sadakate

insan hakîkatin parçasına dönüşebilir mi hiç?²

Bahsedilen –veya öyle gibi görülen– ihanet son adım değildir; bir ileri adım daha vardır: ihanetin îmana dönüşümü. Bu dışa çıkış ve geri dönüş, bizim görevimiz olan “kahramanın yolculuğu”dur. İman (ör. güvenme cesareti) kurumsal yapılardan gidişe izin verir ve tekrar be tekrar daha üst bir seviyede bulur. Bu gidişat hayat gibi zahmetli ve aynı derecede de şaşırtıcıdır.

² Agc.

Büyük sürprizlerden birisi de mistisizmin ateşinin dogmatizm, legalizm ve ritüelizmin ölü sertliğini bile yumuşatabilecek güçte olmasıdır. Kalpleri aşk ateşiyle bu insanlar dokunduğunda veya baktığında, öğreti, töre ve âyinler, aslî ateşin gerçeği, iyiliği ve güzelliğiyle parlamaya başlarlar. Ölü mektup canlanmıştır, özgürlüğü solumaktadır. İçselleştirmeden okursak, Tevrat'ta Exodus (Çıkış) 32:16'da "Tanrının yazısı tabletler üzerine nakşedilmiştir ." yazar. Fakat İbranîce metinlerde sadece sessiz harfler yazılmıştı (c h r t h). Rahip olan mistikler bu kelimeye baktılar ve şöyle dediler: Charath (nakşedilmiş)şeklinde okumayın, cheruth(özgürlük) şeklinde okuyun! Tanrının yazısı oyulmuş değil o özgürlüktür.

Farkına vardığından daha çok şey söyleyen bir öğrenci kız şöyle yazmıştı: "Eski çağlarda ölmüş hayvanların bazıları, fosil olmak yerine petrol olmayı tercih etmişlerdir". Mistiklerin tercihi de böyledir. Ölü ya da diri, din ateşini tutuşturmayı seçerler.