

DOI: 10.7596/taksad.v4i1.445

Mustafa Kemâleddin Bekrî'ye Göre Sûfî Benlik Gelişimi¹

brahim I ,tan²

Özet

Bu makalede, Halvetiyye-Şa'bâniyye geleneği içerisinde yetişmiş 18. yüzyılın seçkin sûfilerinden Mustafa Kemâleddin Bekrî³ (1162/1749)'ye göre sûfî benlik gelişimi konusu ele alınmıştır. Sûfî benlik gelişimi, bireyin kişiliği ve kimliği üzerine etki eden sûfî yaşamın mânevî aşamalardan geçip içsel dönüşümü gerçekleştirmesi anlamında kullanılan bir terim olarak kabul edilebilir. Çalışmanın girişinde psikoloji ve tasavvufa göre kısaca benlik gelişimi konusu ele alınmış, ardından sûfîmize göre benlik gelişimi meselesine geçilmiştir. Bekrî'ye göre benlik gelişimi konusu üç ana başlık altında ele alınmıştır: Zâhir-bâtın ilişkisi, mücâhede ve riyâzet konusu, mürşit-mürit ilişkisi. Zâhir-bâtın konusuyla iç-dış dengesi kurulmak istenmiş, ardından bu dengenin kurulmasında mücâhede ve riyâzetin yeri ve önemi vurgulanmış, daha sonra da mânevî yolculuğun gerçekleşmesinde birlikte hareket eden mürşit-mürit ilişkisi konusu ele alınmıştır. Söz konusu bu üç ana başlık çerçevesinde benlik gelişimi konusu incelenerek mânevî psikoloji kategorisinde düşünebileceğimiz sûfî psikolojisi konusuna katkı sağlanmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İçsel dönüşüm, Halvetiyye-Şa'bâniyye, Mustafa Kemâleddin Bekrî, Mânevî psikoloji, Mücâhede-riyâzet, Mânevî yolculuk, Mürşit-mürit, Sûfî benlik, Zâhir-bâtın.

¹ Bu makale 04-06 Mayıs 2012 tarihleri arasında Kastamonu'da yapılan *I. Uluslararası, eyh a-bân-, Veli Sempozyumu*'nda sunulan tebliğin makaleye dönüşmüş halidir.

² Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

³ Mustafa Kemâleddin Bekrî, Halvetiyye-Şa'bâniyye geleneğinden gelen 18. asrın önemli sûfilerindendir. Vefâtı 1162/1749 tarihidir. Adına bir tarikat kolu kurulmuş olması, hem tasavvuf tarihi hem de sosyal açıdan önemli bir sûfî olduğunu göstermektedir. Kendisine izâfe edilen tarikat kolu, adına nispetle Bekriyyedir. Mustafa Kemâleddin Bekrî Efendi'nin hayatı, eserleri ve tarikatı hakkında geniş bilgi almak için bk. Ramazan Muslu. (2005). *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Erkam, ss. 25-62.

The development of the Sufi Self according to Mustafa Kamâl al-Dîn Bakrî

Summary

In this article, we studied how the Sufi Self develops according to Mustafa Kamâl al-Dîn Bakrî (m. 1162/1749), a prominent sufi who was raised under the Khalwatiyya-Sha‘bâniyya tradition. The development of the sufi self relates to the transformation of the person’s inner life through climbing spiritual stages of sufi life and their influence on the person’s identity and personality. In the introduction, we briefly studied self-development according to psychology and sufism, then analyzed the notion of self-development according to our author. The sufi’s view of sufi self-development is being considered under three major aspects: the relationship between exoterism and esoterism, struggles and Sufi exercises, relationship between guide and disciple.

We started by studying the relationship between exoterism and esoterism in order to focus on the balance between inner life and outer life, then came the importance of struggling and practicing exercises in order to reach this balance and finally the relationship between the guide and the disciple travelling together on their quest to fulfill the spiritual journey. With this study and by analyzing the subject of Sufi self-development through these three topics, we aimed at contributing to clarify sufi psychology within the frame of spiritual psychology.

Keywords: Inner transformation, Khalwatiyya-Şa‘bâniyya, Mustafa Kamal al-Dîn Bakri, Spiritual psychology, Sufi struggle-exercises, Spiritual journey, Guide-disciple, Sufi self, Esoterism-exoterism.

Giri

Kişilik ve benlik gelişimi modern psikolojinin ele aldığı bir konu olduğu gibi, tasavvuf ilminin de üzerinde durduğu hususlardandır. Sûfî yaşamın, benliği ruhsal öze uygun hale dönüştürme sanatı olarak kabul edilmesi bu anlamdadır. Bu çerçeveden bakıldığında, kişilik ve benlik konusu psikoloji ve tasavvuf ilminin üzerinde durduğu en temel meselelerdendir, çünkü insan tutum ve davranışlarının benlik bütünlüğü çerçevesinde ele alınması her iki ilmin de ortak hedefidir. Sûfimize göre benlik gelişimi konusuna geçmeden önce psikoloji ve tasavvufun kişilik ve benlik algısı konusuna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Modern psikoloji kişiliği bir kimseyi diğerinden ayıran, kendine özgü, tutarlı ve yapılaşmış özellikler bütünü olarak tanımlar. Bu özellikler sayesinde, zaman içerisinde kişinin davranışlarında bir süreklilik ve değişmezlik görülür. Kısaca kişilik, bir insanın huyunu, mizacını, ahlâkını, bütün ilgilerini, tutumlarını, yeteneklerini, dış görünüşünü, ilişkilerini, iç

ve dış çevreyle uyum biçimini içeren bir terimdir. Bu nedenle kişilik oldukça sabit ve sosyal ortamlardan pek etkilenmeyen özellikleri ve eğilimleri içerir. Buna karşılık benlik, sosyal etkileşimler sonucunda oluşan bir yapıya sahiptir ve kendi kişiliğimize ilişkin kanılarımızı ifade eder. Buna göre benlik bireyin özellikleri, yetenekleri, değer yargıları, emel ve ideallerine ilişkin kanılarının dinamik bir örüntüsüdür.⁴

Kişilik ve benlik gelişiminin, kişinin içinde yaşadığı kültürel ortamdan etkilendiği bilinen bir gerçektir. Kültürel açıdan değer verilen yetişkin özelliklerinin gelişmekte olan bireyde yerleşmesi hedeftir. Kişi büyürken, sosyal ve kültürel çevrenin beklediği şekillerde davranmayı öğrenir. Bazı roller bireyin seçimine kalmıştır. Ancak bu tür rollerin örüntüsü de kültürel kurallarla belirlenmektedir. Kültürel ortam kişiler üzerinde bazı davranış kalıplarını dayatmakta, bundan da bazı kişilik benzerlikleri ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, her birey kendine özgü benliğini kendi yapısına göre şekillendirir, çünkü her kişi kendine ait özel durumunu yaşantılar. Böylece kişinin kendine özgü yaşamı, kendi benliğinin oluşumunu sağlamada etkili olur.⁵

Kişiliğin şekillenmesini de inceleme konusu yapan modern psikoloji bu konuda farklı anlayışlara sahiptir. Biz burada konumuz açısından önemli gördüğümüz psikanaliz ekolün kurucusu Freud'un anlayışını vermekle yetineceğiz. Freud'a göre şekillenmiş kişilik üç ana sistemden oluşur. Bunlar alt-benlik/id, benlik/ego ve üst-benlik/süper egodur. Sağlıklı bir insanda bu üç sistem bütünlük ve uyum içinde örgütlenmiştir. Bu üç sistemin birbiriyle zıtlık ve uyuşmazlık içinde olmaları durumunda ise bireyin dengesi bozulur; bu durumda patolojik durumlardan bahsedilir. Freud'a göre kişiliğimizin çekirdeğini alt-benlik/id oluşturur. Alt-benlik yapıcı olduğu kadar yıkıcı olan bir takım dinamik güçler, arzu ve isteklerin iç içe girdiği bir bölümdür. Bu bölüm haz merkezli hareket eder. Haz ilkesinin amacı kişiden gerilimin atılması veya eğer bu imkânsız ise gerilimin miktarının düşük seviyelere çekilmesidir. Alt-benlik ruhsal enerjinin birincil kaynağı ve içgüdülerin bulunduğu yerdir. Dış dünyadan çok, beden ve bedensel süreçlerle ilişki içindedir. Bu nedenle alt-benlik mantık ile yönetilemez, değer yargısı ve ahlâkî kurallara aldırılmaz. Sadece haz ilkesine bağlı olarak içgüdüsel ihtiyaçların tatmini ile uğraşır. Gerilime tahammülü yoktur, hemen rahatlamak ister. Arzularını gerçek dünyada karşılayamadığında hayal, fantezi ve rüyalarla gidermeye çalışır. Alt-benlik, hakkında çok az şey bilinen, tamamen bilinçaltında gömülü bir bölümdür. Fakat etkisi çok yönlü ve süreklidir. İki yaşına kadar kişiliğin bir başka kısmı benlik/ego ortaya çıkar ve kişiliğin merkezi gücünü oluşturur. Hem alt-benliği hem de üst benliği yönetir ve denetler. Benlik, bir yandan alt-benliğin ihtiyaç ve isteklerini gerçekleştirme yollarını kontrol

⁴ Hayati Hökelekli. (2008). *Psikolojiye Giri* . İstanbul: Düşünce Kitabevi, ss. 163-164.

⁵ Hökelekli. (2008), ss. 172-174.

ederken, öte yandan da dış çevreden gelen taleplere cevap vermeye çalışır. Eğer benlik kendi gücünün çoğunu alt-benliğin istekleri ya da üst-benliğin taleplerinin emrine verirse o zaman dengesizlik ve uyumsuzluk ortaya çıkar. Benliğin hareket tarzı gerçekçilik ilkesine göredir. Benlik, dış çevre ile içsel hayat arasında düzenleyici ve arabulucu bir işlevi yerine getirir. Kişiliğin üçüncü unsuru olan üst-benlik/süper ego, toplumun ve özellikle de anne babaların değer yargılarının ve davranış standartlarının bir temsilcisidir. Bu kişiliğin ahlâkî veya yargılayıcı bölümü olup beş-altı yaşına kadar şekillenmeye başlar ve dokuz-on yaşlarında bütün hayat boyunca sürekli olacak biçimde kökleşir. Üst-benliğin, anne babanın ahlâkî ve yasaklayıcı yönleriyle özdeşim sonucunda geliştiği kabul edilir. Neyi yapabileceğimiz ve neyi yapamayacağımız konusunda daha çok kısıtlamalar ortaya koyar.⁶

Psikolojik açıdan kişilik ve benlik gelişimine kısaca göz attıktan sonra, şimdi de özetle sûfî kişilik ve benlik gelişimi üzerine duralım. Sûfî kişilik ve benlik, metafizik ilkeler üzerine kurulu ruhbilimi ışığında gelişen bir psikolojik yapıya sahiptir. İnsanın doğası konusunda vahyin belirlediği özelliklere dayanarak ölçütlerini daha baştan belirleyen mânevî benlik anlayışı, psikolojik problemlere insanın yaratılış özelliklerini ve yaşadığı bedensel ve ruhsal çevre şartlarını dikkate alarak bakar. Böylece tutum ve davranışların sadece zihinsel ve sosyal süreçlerin etkisiyle oluştuğu anlayışıyla yetinmez, aynı zamanda insan tabiatının ruhsal boyutunun bu süreçlere etkisini de dikkate alarak daha bütüncül bir yaklaşım sergiler.⁷

Sûfî benlik çerçevesinden baktığımızda fert, eğer herhangi bir mânevî gelişim içerisinde değilse, beden hapisanesinde yaşamakta ve alt benliğin oluşturduğu ego merkezli fikirleriyle karar vermektedir. Kişisel ve sosyal benliğin oluşturmuş olduğu alt benliğin yerini üst benliğe – tasavvuf diliyle ifade edersek ilâhî benliğe – bırakması bir öz disiplin gerektirmektedir. Bu da, kendimizi her an bir işe verip rûhen ilerleme gayreti içerisinde olarak varlığın kaynağının gizli yönlerini keşfetme mücâdelesini vermekle gerçekleşir.⁸

⁶ Psikanaliz akımına göre kişilik ve benlik gelişimi konusunda daha detaylı bilgi almak için bk. Calvin S. Hall. (1999). *Freudyen Psikolojiye Giri*. İstanbul: Kaknüs, ss. 29-43.

⁷ Sûfî anlayışın bu bütüncül bakışına karşın herhangi bir metafizik ilke ve prensip kabul etmeyen modern psikoloji, bütüncül bakış açısından mahrum kalmış ve yaptığı parçacı çalışmalarla insanın ancak bazı boyutlarının gerçekliklerini yakalayabilme imkânı bulmuştur. Sûfî psikoloji ile modern psikoloji karşılaştırması için bk. Kemal Sayar. (2008). *Sufi Psikolojisi*. İstanbul: Timaş, ss. 18-44; Süleyman Derin. (2007). *Mevlana'nın Mesnevisinde Psikolojik Yaklaşımlar*. Konya: Uluslararası Mevlâna Celâleddin Rûmî Sempozyumu, ss. 347-348.

⁸ Sûfî literatürde seyri sülûk/mânevî yolculuk olarak kavramsallaşan ruhsal gelişim, benlikteki kötü huylardan arınıp iyi huyları elde etme disiplini. Tasavvufta Hakk'a ulaştırıcı tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları olarak tanımlanan sülûkten amaç, sâlikin kişisel arzu ve isteklerini yok edip, kendisini ilâhî iradenin hâkimiyetine verme olgunluğuna erişmesidir. Sülûk hakkında kısa bir bilgi almak için bk. Osman Türer. (1998). *Ana Hatlar,yla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, ss. 133-135; Süleyman Uludağ. (2010). *Sülûk, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, ss. 127-128.

Bu çerçeveden bakıldığında kalp merkezli gelişen sūfî benlik yapısı, zihin üzerine kurulu modern psikolojiden farklı olarak – bütün acı ve duygusal reaksiyonlardan uzak – kalbin derinliğinde mevcut ruhsal öze göre gelişme özelliği gösterir.⁹ Kalbin bu özü bireyin duygusal ve zihinsel boyutlarını kuşattığında, zihni aydınlatır ve söz konusu olabilecek bütün insanî çatışmaları ortadan kaldırma imkânı sağlar.¹⁰ Eğer birey kendisini zihninin eline bırakırsa, alt-benliğin geliştirdiği savunma mekanizmaları nedeniyle kendini şuursuzca savunmaya geçer ve zihinsel çatışmalardan doğan acıları devam eder.¹¹

Sūfî benlik bir yol gösterici/mürşit yoluyla gerçekleşir. Çünkü mânevî rehberin varlığı insana içsel olanı keşfetme imkânı verir ve varlığın ilâhî yönünü fark ettirir. Mânevî bakışı nedeniyle mürşit, müridin değerli ve sevilecek yönünün öne çıkmasını sağlar ve acılarla başa çıkma gücünü kazandırır.¹² Günümüz psikolojisi de aslında, acılardan kurtulmak için acı veren duygudan kurtulmayı önererek buna vurgu yapmış olmaktadır.¹³

⁹ Sūfî anlayışa göre psiko-ruhsal gelişimin yeri kalptir ve beden ve rûha açılan pencereleri/makamları vardır. Yüzünü çevirdiği yönün özelliklerini alma sıfatı olan kalp, benlik dönüşümün gerçekleştiği mekân olması nedeniyle mârifet denilen sūfî bilginin olduğu yerdir. Kalbin mânevî gelişim merkezi olması konusunda örnek olarak bk. Hakim Tirmizi. (1958). *Beyânü'd-Fark Beyne's-Sadr ve'd- Kalb ve'd-Fu'âd ve'd-Lub*, tah.: Nicholas Herr. Kahire: Dârü'l-Arab, ss. 33-34; Süleyman Uludağ. (2001). *Kalp, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 24, ss. 231.

¹⁰ Psikoloji biliminde yapılan araştırmalar, birey düzeyli çatışmaların en genel anlamda kişinin kendi kararını vermede, eylem tarzını seçmede ya da eylemi yerine getirmede güçlüklerle karşılaşması sonucu ortaya çıkan durumlar olduğunu ortaya koymaktadır. İhtiyaçların dürtülere, dürtülerin güdülere, güdülerin ise davranışa yol açacağı şeklindeki motivasyon süreci göz önüne alındığında, bireylerin güdülenme davranışlarında bulunurken kendilerine yönelik beklentileri her zaman tam olarak yerine getiremeyecekleri bilinen bir gerçektir. Gerek bireyin çevresindekilerin beklentileriyle bireysel beklentilerin uyumsuzluğu, gerekse bireyin kendi hedef, güdü, rol ve gereksinimleri konusundaki çelişkileri sosyalleşme sürecini karmaşık ve güç hale getirebilir ve sonuçta bireyin stres ve çatışma yaşamasına neden olabilir. Çatışma konusunda bilgi almak için bk. Çiğdem Kirel, Aysel Kayaoğlu, Rüçhan Gökdağ. (2013). *Sosyal Psikoloji-II*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, ss. 3-12.

¹¹ Psikolojik araştırmaların ortaya koyduğu gibi güdülenmiş bir istek hedefe doğru ilerlerken herhangi bir engelle durdurulur ve istek tatmin edilmemiş halde kalırsa, bu durumda engellenmeden söz edilir. Davranışın engellenmesi bireyi, isteklerini daha iyi ve daha yeni bir tarzda tatmin etmeye sevk edebilir. Bunun yanında, birtakım üzüntülere ve bunalımlara da yol açabilir. Bir kısım insanlarda böylesi durumlarda ruhsal saplantı ve kompleksler gelişebilir. Engellenme halindeki psikolojik durum bazen, çeşitli uyum vasıtalarıyla gerginliğin giderilmesine imkân vermeyebilir. Bu durumda hedefe giden yolu bulmak gerçekten imkânsız olabilir; ikame bir hedef de mevcut olmayabilir. Bu gibi hallerde engellenme şiddetini artırarak devam eder ve sonuçta daha az uyum sağlayıcı sonuçlar meydana gelir. Bunlar daha çok, engellenmenin meydana getirdiği kaygı ve gerilimle başa çıkmak için, bilinçsiz olarak, gelişen davranışlar olup savunma mekanizmaları olarak adlandırılır; Hökelekli. (2008), ss. 83, 89.

¹² Modern psikoloji, benlik saygısından bahseder. Ruh sağlığı ile de yakından ilişkili bir kavram olarak benlik saygısı, sahip olduğumuz yetenek ve kapasiteleri olumlu olarak görme ile yaşanan olumlu bir benlik algılamasını ifade eder. Bir başka deyişle, benlik saygısı zekâ, bedensel özellikler, yetenek ve beceriler, bireysel onur ve saygınlık gibi özelliklerin olumlu düzeyde kabullenilmesi anlamını taşır. Eğer olumlu özelliklerimizi önde tutuyorsak, o zaman benlik saygımızın seviyesini de yüksek tutmuş oluruz. Birçok değerli yeteneğe sahip olmamıza rağmen eğer olumsuz özelliklerimizi ön planda tutarsak o zaman da kendimize olan saygımız düşük seviyede olur (Hökelekli. (2008), ss. 170-171). Benlik saygısı çerçevesinden bakıldığında, mürşidin müridiyle ilişkisi pozitif bir ilişki olduğu için, müridin benlik saygısını olumlu yönde etkileyeceğini söylemek mümkündür. Mürşidin müridin keşfedilmemiş içsel değerlerini ortaya çıkarma amaçlı tenkitleri, müridin benliğinde olumlu

Sûfî benlik gelişimine kılavuzluk yapan mürşit bunu bir grup zihniyeti içerisinde yapar. Sûfî grup anlayışının önemli özelliği yukarıda söz konusu ettiğimiz kendi benliğini aşma ve ilâhî aşkı grup dinamiği içerisinde yaşama zevkine varmaktır. Çünkü grup dinamiği müridin alt-benliğini ilâhî aşkın cezbisiyle eritir ve rûhî gücünü pekiştirir.¹⁴ Artık müridin benliği bu güçle beslenir ve psikolojik yapısı mânevî kişiliğin etkisinde yeni bir oluşum gerçekleştirir; grup dinamiği sayesinde alt-benlik – yani mânevî gelişme içerisinde bulunmamış bireysel benlik – yerini yüce benliğe – yani evrensel bene – terk eder. Sûfî grup dinamiğinin birleştirici ve bütünleştirici özellik taşıması nedeniyle, sûfî psikolojik benliğe sahip birey zihinsel ve ruhsal boyutlar arasındaki çelişkileri kaldırma kâbiliyeti gösterir, çünkü herhangi bir yön ve tavırla sınırlı olmayan bir benlik yapısına sahiptir.¹⁵ Bu mânevî kişilik yapısına sahip birey normal insanın dikkat edemediği boyutları fark edebilme gücü nedeniyle normal insanların endişe ve kaygılarını taşımaz, çünkü hayatın kaynağı evrensel

yansımalar gösterir ve bu sayede olumlu davranışlar içerisine giren müridin benlik saygısı pozitif olur. Mânevî gelişme hedefine yönelik kendini kınama ve azarlamalar – ilk planda kendine olumsuz bakma gibi algılsa da – benlik gelişiminde makamlar geçildikçe bu bakış değişir ve kendine değer verme durumu oluşur. Aslında seyri sülûkun başından itibaren sâlikin kendine karşı yaptığı olumsuz yargılamalar mânevî dönüşüm amaçlı olduğu için olumlu tenkitler olarak kabule edilir, çünkü bu tür tenkitler benlik bütünlüğü oluşturma amaçlıdır.

¹³ Terapilerin genel amacı, insanı sıkıntı ve acı veren durumlardan kurtarmaktır. Ruhsal rahatsızlıkların ve davranış bozukluklarının giderilmesi ve kişilik yapısının yeniden düzene konulması için bilişsel ve davranışsal yöntemlerin kullanılmasını ifade eden psikoterapi (Selçuk Budak. (2005). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat, s. 620), bireyin acı ve kederlerini giderme amaçlı yapılan bir psikolojik destektir. Bu psikolojik desteğe mânevî bir destek de katan sûfî yolun, bireyin acılarını dindirmede daha etkili olduğu söylenebilir. İhtenlikle kurulan mürit-mürşit ilişkisi bu etkiyi sağlamada önemli bir birlikteliktir. Sûfî Psikoterapi hakkında bilgi almak için bk. Ali Rıza Bayzan. (2013). *Sûfî ile Terapist*. İstanbul: Etkileşim, ss. 239-256; Esmâ Sayın. (2014). *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil.

¹⁴ Sosyal psikolojide yapılan araştırmalar, grup dinamiğinin öneminden bahseder ve grup içinde bireyin daha dinamik bir karaktere sahip olduğunu vurgular. Bilindiği gibi iki veya daha çok bireyin birbiriyle etkileşimde bulunduğu ve belirli amaçları gerçekleştirmek için bir araya geldiği topluluklara grup adı verilmektedir. Grup, bir araya gelmekte çeşitli açılardan motive olan kişilerin oluşturduğu bir topluluktur. Gruplar, belirli bir amacı gerçekleştirmek amacıyla oluştuklarından takımlara dönüşebilirler. Takımlar, nispeten sürekli iş grupları olup her düzeyde üyelerine ortak bir amaç, bağlılık sağlamak, grubun içerisinde fonksiyonel bir bütün oluşturmak amacıyla oluşturulan birleşmelerdir. Takımsal çalışmaların koordineli çabalarla pozitif bir enerji oluşturarak bireysel performansları artırma gücü vardır. Ayrıca takım ruhu, grup üyelerini bir arada tutan değerleri pekiştirme imkânı sağlar ve bu değerlerin ileride grup davranışlarını oluşturan normlar haline dönüşmesine etki eder. Kısaca ifade edersek, grup üyeleri karşılıklı destek değerini benimsiyorlarsa bir takım olarak hareket edebilme yeteneğine sahip olurlar (Kirel, Kayaoğlu, Gökdağ. (2013), c. 2, ss. 37-38). Söz konusu ettiğimiz takım rûhunun sûfî grup anlayışında daha üst seviyede olduğunu söylemek mümkündür, çünkü mânevî ve içsel değerlerle birbirlerine bağlı olan grup üyelerinin birlikte hareket etme kabiliyetlerinin daha yüksek olma ihtimali yüksektir.

¹⁵ Vahdeti vücûd anlayışına göre her şey Hak ile kaimdir ve bu nedenle Hakk'ın yüzü her şeyde görünür. Vech-i Hak kavramıyla ifade edilen bu bakışa göre, sâlik beden-ruh ikileminden kurtulur ve birlik anlayışının bakışına sahip olur. Bu durumda birey herhangi bir tavırla sınırlı değildir, bütün tavırları benliğinde yansıtma eğilimi taşır. Vech-i Hak kavramı hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, s. 562; Süleyman Uludağ. (2012), *Vechü'd-Hak, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, ss. 584-585; Yurdağül Mehmedoğlu. (2014). *nsan, n Zat-, lahîye Teveccühünde/Yöneliminde Bir mkân Olarak Vech-i Has Kavray*, . Konya: II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, ss. 167-171.

varlıkla birliktelik sağlamıştır. Bu nedenle günlük hayatta olup bitenlerin ötesindeki gerçeklikleri görür, aşkın olana yönelir ve içsel olanı kavramaya çalışır.¹⁶

Kısacası sūfî benlik, ilâhî benlikle birlikteliği gerektirir ve bütün hayatı bu konuda feda etmeyi zorunlu kılar. Bu nedenle, mânevî gelişme konusundaki niyetin her zaman yenilenmesi gerekmektedir çünkü yenilenmediği takdirde bu arzu ve istek kaybolmaya yüz tutar. Ayrıca birey varlığında mevcut olan zıt iki boyut arasında barışı temin ederek hürriyetini elde etmelidir çünkü insan sürekli bir çatışma halinde yaşamaya tahammülü olmayan bir varlıktır.¹⁷

Sūfî benlik gelişim tarzına göre, ilâhî benlikle birlikteliği sağlamak için aşkın varlığın zâtî gerçekliğini kavramaya çalışmaktan ziyade, bu varlıkla aradaki çatışmaların/perdelerin nasıl aşılabileceğini ortaya koymak daha uygun bir yöntem olarak görülür, çünkü söz konusu bu perdeler ortadan kalkmadan aşkın varlığın zâtî hakkında bilgi elde etmek mümkün değildir. Aşkın varlıkla birliktelik, insanın asıl fitratını da keşfetmesine neden olur; aşkın varlığın karakteri ile insanın asıl fitratının aynı kaynaklı olması nedeniyle sūfîler *-Kendini bilen/tan,yan Rabbini bilir/tan,r.ø* demişlerdir.¹⁸

Bu açıklamalardan sonra, psikolojik benlik ve sūfî benlik hakkında yaptığımız bu değerlendirmeleri Mustafa Kemâleddin Bekrî Efendi düşüncesi çerçevesinde ele alma konusuna geçebiliriz.¹⁹ Konuyu üç başlık altında incelemeyi uygun gördük: 1) Zâhir-bâtın/iç-dış dengesi 2) Riyâzet ve mücâhede 3) Mürşit-mürit ilişkisi. Zâhir-bâtın dengesi, bilginin sâlikin benliğinin mânevî süreçlere göre nasıl işlediği konusunu aydınlatması bakımından önemli bir noktadır. Çünkü sâlikin tutum ve davranışları bilinç süreçlerini etki altına alan

¹⁶ Sūfî bireyin bâtinî fiil ve hükümlere göre tavır ve hareket etme kabiliyeti, tutum ve davranışların aşkın ve içsel değerlere göre düzenlenmesine imkân tanır ve bilinç alanı psiko-ruhsal yaşamın gerçekleşmesi için şartlanır. Bâtın/içsel organlardan meydana gelen fiillerle oluşan kalpteki haller, zihni bâtinî bilgiyle donatır ve böylece birey mânevî ölçülere göre hareket etme gücü elde eder. Bâtınî bilginin mânevî tutum ve davranışları yönlendirmesi konusunda bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali Serrâc. (2001), *el-Lüma-ı fi Târîhi-ı Tasavvuf el- slâmî*, tah.: Kamil Mustafa el-Hendeî. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, ss. 25-26.

¹⁷ Sūfî benlik gelişimini, insan yapısındaki söz konusu zıtlığı nötr hale getirme mücadelesi olarak algılamak mümkündür. Söz konusu mücâdelenin gerçekleşmesi bu anlamda gerekli olan niyet ve azmin yenilenmesiyle doğru orantılıdır. Bu nedenle sūfîler niyet konusuna ayrı bir önem atfetmişlerdir. Çünkü sağlam ve sağlıklı niyet, nefsin hevâ ve heveslerinin çekiciliğinden arındırılmış bir durum sağlar. Allâh'ın kuluna yardımcı, niyetinin iyiliğine göredir. İyi niyet sayesinde az işle bile kul mânevî derecelere ulaşabilir. Bu nedenle *-müminin niyeti amelinden hay,r,l,d,rø* denmiştir. Uludağ. (1996), s. 412.

¹⁸ Kişinin kendi varlığını Mutlak varlıkla bitişik/muttasil olarak görmesi ve kendi varlığını dikkate almaması şeklinde tezâhür eden bu durum, *fenâ fillah* sırrına erme anlamına gelir. Söz konusu ittisal, insan ile Mutlak varlığın birleşmesi anlamında değil, bireyin kendi gölge varlığından kurtularak her şeyde Mutlak varlığı temâşâ etmesi ve bu şekilde tevhibi yaşaması anlamındadır. İttisal hakkında bilgi almak için bk. Ebû Abdullâh el-Ensârî Herevî. (1962). *Kitâbü Menâzili-ı Sââirîn*, thk.: Serge De Laugier De Beaurecueil. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, ss. 99-100. Kendini ve Rabbini tanıma meselesi söz konusu ettiğimiz bu birliği elde etme amaçlı kullanılmış bir ifadedir, çünkü bireysel benlikle Evrensel benlik aynı gerçekliktir.

¹⁹ Mustafa Kemâleddin Bekrî Efendi'nin makalemizde değerlendirmeye alınan görüşleri, Ramazan Muslu'nun yukarıda adı geçen *-Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görü leriø* çalışmasına dayandırılmıştır.

mânevî değer yargularının etkisiyle gelişme gösterir. Riyâzet ve mücâhede konusu ise, söz konusu mânevî karakterli sûfî tutum ve davranışların gelişme gösterebilmesi için gerekli olan uygulamaları çeşitli egzersizlerle ortaya koyabilme gayretidir. Zorlu ve çileli bir çalışma biçimi olarak kabul edilen mücâhede, sûfî benliğin gelişimi için önemli bir noktadır. Mürşit-mürîd ilişkisi de, sûfî mârifetin sâlikin bireysel ve sosyal süreçlerine nasıl yansıdığını ve tutum ve davranışlarını mânevî değerler çerçevesinde nasıl geliştirdiğini göstermesi bakımından incelenmesi gereken bir konudur.

Mustafa Kemâleddin Bekrî'ye Göre Sûfî Benlik Gelişimi

I) Zâhir Bâtın/ç-D, Dengesi

Zâhir dînin dış hükümlerini, bâtın ise iç hükümlerini ifade eder. Dînin bütünü ele alındığında zâhir-bâtın ayırımı yapmak doğru bir yaklaşım değildir, çünkü dîni inanç ve uygulamaların hakiki olarak gerçekleşmesi her iki boyutun da inanan bireyin tavır ve hareketlerinde birlikte bulunmasını gerektirir. Zâhir-bâtın ayırımı dîni hükümlerin dış ve iç boyutlarının daha iyi anlaşılması için yapılmış, fıkıh ilmi zâhir boyutunu tasavvuf ise bâtın boyutunu ele alan ilimler olarak tanınmıştır.²⁰ Sûfî anlayışa göre bâtın ehli, görünürdeki eşya ve olayların arkasındaki hakikatleri ve sebepleri keşf yoluyla idrak eden tasfiye ehli olarak bilinir. Sûfîler genel anlamda zâhir-bâtın dengesinden bahsederek, mânevî yaşamın her iki boyutun kurallarına riayet etmek suretiyle gerçekleştirebileceğini vurgulamış olmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında benlik gelişimi ve dönüşümü, zâhirî ve bâtınî hükümlerin gereğini titizlikle yerine getirmekle tahakkuk eder. Bu nedenle sûfîler, zâhiren ve bâtinen dînin emrettiği hükümleri tedrici bir yöntemle nefse yükleyerek benliğin Yaratıcının tarif ettiği bir mîzan/denge üzerine yeniden inşasını hedef edinirler. Mârifetin/mânevî bilginin oluşmasını bu ölçüye bağlayan sûfîler, zâhir-bâtın dengesini kurmayı genel ilkeleri arasına almışlardır. Bu nedenle, sûfîlerin zâhir-bâtın dengesi diye dile getirdikleri bu durum, benliği tanımayı ve hakikati elde etmeyi ifade eder. Fıkıhsız bir tasavvufun zındıklığa, tasavvufsuz bir fıkıhın da insanı fâsıklığa götüreceği sûfîler tarafından çok sıklıkla vurgulanmıştır. Hakikatin ise zâhir ve bâtının birlikte bulunması durumunda oluşacağını altı çizilmiştir.²¹

²⁰ İslam'ın ilk dönemlerinde fıkıh kavramı dîni her yönüyle anlama manasında kullanılıyordu. Daha sonra *f,kh-*, *amelî, f,kh-*, *itikâdî* ve *f,kh-*, *vicdânî* veya *f,kh-*, *bât,n* kavramları üretilerek dîni anlayışın üç boyutlu gelişimi söz konusu olmuştur. *F,kh-*, *amelî*, dînin dış yaşam boyutunu ele alarak bugünkü bildiğimiz fıkıh/islam hukuku ilminin gelişmesine; *f,kh-*, *itikâdî*, dînin inanç boyutunu ele alarak bugünkü akâid ve kelam ilminin gelişmesine; *f,kh-*, *vicdânî* ise, dînin içsel ve ahlâkî boyutunu ele alarak bugünkü tasavvuf ilminin gelişmesine yol açmıştır.

²¹ Bk. Süleyman Uludağ. (1992). *Bât,n İmi, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 6, ss. 188-189.

Mustafa Kemâleddin Bekrî'ye göre zâhir yani şerîat, dînin dış hükümlerini içerir ve ilâhî sırların döküldüğü kaynak olma özelliği taşır. Ona göre, şerî hükümleri yerine getirmenin semeresi Rabbi tanıma yolu olan nefsi tanımaktır/mârifet-i nefis²².

Mârifetin üç aşamasından bahseden sûfimiz, mânevî bilginin oluşum aşamalarının nasıl gerçekleştiğini açıklar. Hakikat bilgisine ulaşmanın ilk basamağını avâmın mârifeti olarak adlandırır ve bunu da kişinin yapması ve terk edilmesi gerekenleri bilmesi şeklinde ortaya koyar.²³ Bu şekilde hakikat bilgisinin ilk aşaması gerçekleşmiş olur. Bu açıklamalara göre, dışa dönük dîni uygulamalar tasavvufta kendini keşfetmenin ilk aracı olarak görülmektedir, çünkü dış yönünü geliştiremeyen kişi, iç yönünü de geliştirme imkânı bulamaz. Bu nedenle sûfî benlik gelişiminde dikkate alınması gereken ilk nokta, sûfî uygulamaların dış boyutu olmalıdır.²⁴

Hakikat bilgisine ulaşmanın ikinci şekli ve basamağı havâssın mârifetidir ki, daha ziyade kötü ahlâkın giderilmesi ve yerine iyi ahlâkın yerleştirilmesi çalışmasının yapıldığı evre olma özelliği taşır. Dikkatle ve özenle çalışmayı gerektiren bu mertebede kişi, ibâdetleri daha çok ve daha özenle yapar ki bu da nefsanî isteklere sürekli karşı çıkarak benliği arındırma gayreti içinde olmayı ve mânevî fakirliği tercih edip Rabbin hizmetinde bulunmayı gerektirir. Bu evrede kişi, benliği sürekli gözetleme/murâkabe altında tutar ve mânevî gelişimini sağlamak için kemal ehli bir mürşidin yol göstericiliğine başvurur.²⁵ Gerçek benliği keşfetme ve mânevî kişiliği oluşturmanın bu ikinci aşaması aslında yeniden doğuş ve kişiliği yeniden yapılandırma dönemidir. Sosyal çevrenin oluşturduğu kalıp yargılar, tutum ve davranışlardan kurtulup, kişinin kendini keşfederek oluşturduğu yeni tutum ve davranışların sergilendiği bir evredir. Fıtrata uygun hayatın yaşandığı bir dönemdir. Dıştan bakıldığında zor ve çetin gibi gözüken bu hayat tarzı, içsel anlamda değişim ve dönüşümün gerçekleşmesi için aşılması gereken zorunlu bir aşama olma özelliği taşır.²⁶

Üçüncü aşama ise havâssü'l havâssın mârifeti olarak adlandırılır ve ilâhî lütuf sayesinde cemal perdelerinin açılmasına, havâtırın her türlü şeytânî ve nefsanî olandan

²² Bk. Muslu. (2005), ss. 93-94. Mârifet-i Nefs kavramı üzerine bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2003). *Ma'rifet-i Nefs, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, ss. 56-57.

²³ Bk. Muslu. (2005), s. 94.

²⁴ Gözle görünen ibâdetleri ve dış dünya ile ilgili sosyal ilişkileri içine alan bu tip dışa ait uygulamalar, gaflet ve tembellik gibi insanı mânen tahrip eden kötü özelliklerden koruması bakımından da önemlidir. Bu çerçeveden bakıldığında ibâdetler ve dîni vazifeleri ihmal etmek ve çoğaltmamak mânevî bir hastalık olarak telakki edilir. Örnek olarak bk. Ebû Abdurrahmân Sülemî. (2001). *Uyûbü'n-Nefs ve Devâühâ*, tahk. Muhammed es- Seyyid el-Cüleynd. Kahire: Dârü Kabâ, ss. 81, 103.

²⁵ Bk. Muslu. (2005), ss. 94-95.

²⁶ İnsan davranışlarında çevreden tevarüs eden kalıp yargıların çok önemli rol oynadığı bilinmektedir. Kalıp yargı konusunda bk. Dictionnaire Fondamentale de la Psychologie. (1997). Paris: Larousse, ss. 1255-1257; Budak. (2005), s. 699.

arındırılıp ilâhî olmasına ve hal ve hareketlerin kalite bakımından en yüksek seviyeye çıkmasına yol açar.²⁷ Cemal perdelerinin açılması, Yaraticının güzelliklerinin kalbe yansımaları demektir; nefsin ve şeytanın oyalamaları nedeniyle kişi çoğu zaman bu güzellikleri ya göremez ya da kendi kişisel arzuları çerçevesinde algılar. Havâtırın ilâhî olması demek, zihnimize oluşan algılamaların insan ruhuyla yüzleşerek en yüksek seviyedeki hakikat bilgisine göre yeniden yapılandırılması anlamına gelmektedir. Bu durumda kişinin içsel halleri temiz, dışsal eylemleri gerçekçi olur.²⁸

Psikoloji ilminin verileri, insanların davranışlarının çoğunun taklit/imitation yoluyla kalıtım ve kültürle insana tevârüs ettiğini göstermektedir. Kalıtım ve kültür yoluyla bireyde oluşan davranış ve kişilik bozuklukları, farklı psikolojik yaklaşımların ürettiği terapi yöntemleriyle tedavi edilmeye çalışılır; bu psikolojik yaklaşımlar insan davranışlarını analiz edip kişilik bozukluklarını tedavi yöntemine giderler ve genelde de kendisine zarar veren kalıpsal davranışlarından kişiyi kurtarmayı hedeflerler. Sûfî hayat tarzında sözünü ettiğimiz hakikat arayışı sayesinde, bireyin kendini geçmişin kalıpsal davranışlarından kurtarıp özüne ait yeni davranış biçimlerine geçmesi, kişiyi kendi doğal gelişimi içerisinde tedâvi etme anlamına gelmektedir; bu da mânevî egzersizler yoluyla gerçekleşen psiko-ruhsal dönüşümün tabîî şekilde gerçekleşeceği anlamına gelmektedir.²⁹

Bekrî'ye göre, dînin dış hükümlerini ihtiva eden şeriat aklın özünü oluşturduğu gibi, hakikat de şeriatın özünü teşkil eder. Kabuğun özü koruduğu gibi akıl şeriatı, şeriat da hakikati korur. Böylece hakikat yolcusu, eşyanın gerçeklikleri hakkında bilgi veren bâtını/içsel bakış konusunda gelişme sağlar. Zâhir-bâtın dengesi böylece kurulmuş olur. Sûfimiz, şeriatın avam grubu kişiler için olduğunu kabul ederek – hakikate ulaştıkları bahanesiyle – şerî kurallardan muaf olduklarını iddia eden sûfî görünümünde kişileri tenkit etmiş ve gerçek sûfilerin zâhirî ve bâtınî boyutları birlikte yaşadıklarını ifade etmiştir. Şeriat ve hakikatin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu vurgulayarak ikisinden birini tercih etmenin kafa karışıklığına neden olacağını dile getirmiştir. Bu konuda bir örnek de vererek ölçüsünü açık bir şekilde ortaya koymuştur: ‘Sekr ve şatahat gösteren sûfilerin gerçeğini sahtesinden ayırmanın yolu, eğer sekr ve şatahat ehli sahv hâline döndükten sonra hemen

²⁷ Muslu. (2005), ss. 95.

²⁸ Kalbe gelen hitaba *havât,r* adı verilir. Şeytanî, nefsanî olduğu gibi, rahmanî ve melekî de olabilir (Ethem Cebecioğlu. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlü ü*. Ankara: Rehber, s. 108). *Havât,r* hakkında daha fazla bilgi almak için bk. Ebü'l-Kâsim Abdülkerîm Hevâzin Kuşeyrî. (1991). *er-Risâle el-Ku eyriyye*, thk.: Mârûf Narrîk et Alî Abdülhamid Baltajî. Beyrut: Dârü'l-Hayr, ss. 83-85; Süleyman Uludağ. (1997). *Havât,r, D A*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 16, ss. 526.

²⁹ Bu konuda bilgi almak için bk. Don Weiner. (1994). *A k,n lev ve Psikoterapi: Bir Sûfî Perspektifi, Jung Psikolojisi ve Tasavvufü* haz. Spiegelmen, İnyet Han ve Fernandez, ss. 153-161. İstanbul: İnsan; Robert Frager. *Kalp, Nefs, Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (2005). İstanbul: Gelenek, ss. 155-188.

şeriatı sarılırsa o zaman gerçek şatahat ehlidir, yoksa sahtekârdır'.³⁰ Mânevî sarhoşluğun yaşandığı sûfî yolunda bazı içsel durumlar zâhirî anlamda sıkıntı meydana getirebileceğinden bu konuda dikkatli olunması gerektiği fikri, sûfimiz tarafından böylece vurgulanmıştır. Karışıklığa ve karmaşıklığa neden olur düşüncesiyle bazı sûfîler, sekr hâlinin kontrol edilmesi gerektiğini vurgular ve bu durumun dervişin kendi iç dünyasında kalması gerektiğinin ve dışa yansımamasının daha uygun olduğunun altını çizerler.³¹

Bekrî'nin söz konusu ettiğimiz bu açıklamaları göstermektedir ki, içsel boyutu ağır basan sûfî bilgi, ahlâkî değerlerin ilâhî karakter kazanmasını sağlar ve benlik dönüşümünün rûhânî karakter taşımasını temin eder. Böylece kişi, alt-benliğinin ve sosyal çevrenin oluşturduğu benlik yapısını, ilâhî ve melekî özellikler taşıyan benlik yapısına dönüştürür.

Söz konusu bu ilâhî ve melekî özelliklerin oluşması belli bir mücâhedeği gerektirmektedir. Çeşitli egzersizlerle yapılan mücâhede, sûfîler tarafından önemsenmiş ve müridin her anını bir çeşit mücâhede içerisinde geçirmesi istenmiştir. Şimdi sûfimizin bu konudaki açıklamalarına geçerek benlik gelişimindeki yerini ve önemini görelim.

II) Mücâhede ve Riyâzet

Tasavvuf literatüründe mücâhede, alt benliğe zor gelen emir ve yasakları nefse yükleyerek onunla mücâdele etme anlamına gelmektedir. Bu çerçevede nefse karşı açılan savaş, cihad-ı ekber/büyük cihat olarak değerlendirilmiştir. Mücâhedenin hedefi, takvâ ve verâ derecesinde dîni yaşamak amacıyla istikamet üzere kalabilme mücâdelesini vermek ve ayrıca dîni yaşamın içsel boyutunu geliştirme amacına yönelik keşf ve ilham yoluyla bilgi alma gayreti olarak kabul edilmektedir.³² Riyâzet ise, alt benliğin arzularını kırmak amacıyla bedeni zor işlere koşturma, zihni ve kalbi Allah dışındaki duygu ve düşüncelerden uzak tutma alıştırmaları yapma anlamına gelir.³³ Bu kısa açıklamalardan sonra sûfimizin konuyla ilgili görüşlerine geçebiliriz.

³⁰ Bk. Muslu. (2005), ss. 104-111.

³¹ Sekr-Sahv hakkında bilgi almak için bk. Hasan Kâmil Yılmaz. (2000). *Anahatlar,yla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar, ss. 213-214; Abdullah Kartal. (2009). *Sekr, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 36, s. 334.

³² Mücâhede konusunda bilgi almak için bk. Kuşeyrî. (1991), ss. 97-101; Ali b. Osman el-Cullâbî Hujvîrî. (1980). *Ke füt-Mahcûb*, haz.: İsâd Abdülhâdî Kindîl. Beyrut: Dârü'l-Nahdat el-'Arabiyye, ss. 431-438; Süleyman Uludağ. (2006). *Mücâhede, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 36, s. 440-441.

³³ Bk. Uludağ (1996), ss. 438-439. Herevî, riyâzeti benliği doğruyu kabule alıştırmaya sanatı olarak tarif eder. Ona göre riyâzet üç aşamada gerçekleşir. İlk aşama avam tabakasının riyâzetidir ki ilimle ahlâkı süslemek, ihlasla amelleri temizlemek ve davranışlarda başkalarının hakkını korumak anlamına gelir. İkinci aşama havâssın riyâzetidir ki dağınıklıktan kurtulmak, geçmiş makâma iltifat etmemek ve ilmin mecrasına akmasına izin vermek anlamına gelir. Üçüncü aşama ise havâssul-havâssın riyâzetidir ki bakış açısını temizlemek, Allah'la birlikte olma/cem' makâmına yükselmek ve karşı gelme ve karşılık bekleme hastalıklarından kurtulma anlamına gelir: Herevî. (1962), s. 17. Riyâzet hakkında daha geniş bilgi almak için ayrıca bk. Süleyman Uludağ. (2008). *Riyâzet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, ss. 143-144.

Bekrî'nin riyâzet ve mücâhede konusundaki görüşlerine geçmeden önce – alt benliğe karşı yapılan riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğini daha iyi anlamak için – nefsin tabiatı ve tuzakları konusundaki fikirlerine kısaca değinmek uygun olacaktır.

Sûfiler insan nefsinin birkaç boyutundan bahseder, her boyutun karakteristik özelliklerini ortaya koyarak tekâmüle engel yönlerini izah ederler. Sûfilerin genel ayırımına uygun görüşler bildiren Bekrî, nebâtî, hayvânî ve nâtika olmak üzere nefsin üç boyutundan bahseder ve insanın üçüncüsüyle diğer canlılardan ayrıldığını kaydeder. İnsanın, bu üç nefse sahip olmasıyla 'halife' olduğuna dikkat çeken sûfimiz, halife için bir vezir bulunması gerektiğini ve bunun da 'akıl' olduğunu belirtir. Ona göre insandaki diğer bir güç ise hevâdır ve onun yardımcısı da 'şehvet'tir. Nefis bu iki gücün etkisi altındadır. Hevâya tâbi olduğunda kötülüğü emreder ve kötü işler yapar, akla tâbi olduğunda ise temizlenir ve 'mutmainne' 'rahata ermiş' benlik özelliğini kazanır.³⁴

Sûfimizin bu fikirleri insanın bitkisel, hayvansal ve insânî boyutları varlığında toplayarak *kevnî câmi* olmasıyla Allâh'ın yeryüzünde halifesi olmaya layık olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, bu görevi yerine getirebilmesi için de, düşünme aracı olan akıl gücünün yardımını almak gerektiğini³⁵ ve buna karşın kötülüklerin kaynağı olan hevâ ve onun yardımcısı şehvet gücünün etkisine karşı durmanın zorunluluğunu ifade etmektedir.³⁶ Hevâ ve şehvetlere/arzu ve isteklere karşı mücâhede ederek etkisi kırılan alt benlik/nefsi emmâre, nefsi mutmainne seviyesine yükselerek Allâh'a halife olma kıvamına gelmiş olmaktadır.³⁷

Ayrıca Bekrî, nefsin ruhla aynı şey olmadığını ifade ederek rûhun canlı varlıkları cansızlardan ayırıcı bir özellik olduğunu vurgular ve rûhun bedene girmiş latif bir cisim olduğunu belirtir.³⁸ Sûfimiz nefis-i nâtika ile kalbin aynı anlama geldiğini ve yedi çeşit nefsin

³⁴ Muslu. (2005), s. 149.

³⁵ Akıl, doğruyu yanlıştan ayırt etme güç/nûr ve ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alet olması nedeniyle mânevî gelişimin mekânı olan kalp krallığının veziri olarak kabul edilmektedir. Sûfiler akli hevânın/nefsânî arzuların zıddı olarak görmüşlerdir. Aklın hidayet, hevânın da dalâlet olarak kabul edilmiş olması, duyuların verdiği her bilginin doğru olmadığını gösterir. Aklın bu fonksiyonuna rağmen tasavvufta aklın bilgisine güven duyulmaması ve bu nedenle keşfî bilgiye başvurulması gerektiği vurgulanmıştır (Süleyman Uludağ. (1989). *Ak, I, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 2, ss. 246-247).

³⁶ Hevâ, alt benliğin bedenine tabii isteklerine uyma arzusunu ifade eden bir kavramdır. Hevâ konusunda daha çok bilgi almak için bk. Mustafa Çağrırcı. (1998). *Hevâ, D A*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 17, ss. 274-276.

³⁷ Müride halifelik görevi nefsi mutmainne mertebesine gelince verilir, çünkü ancak bu mertebeye ulaşan kişinin söz ve fiillerinin başkalarına etki edeceği düşünülür. Bu mertebeden önceki aşamalarda kişinin nefsi arzularının etkisinin belli oranlarda devam etmesi nedeniyle, söz ve fiillerinin etkisiz kalacağı kabul edilir (İbrahim Işıtan. (2012). *Sevr ü Sülûk/Mânevî Yolculuk Psikolojik Bir Terapi Olabilir mi? Erzurumlu İbrahim Hakk, Örne i*. Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu, ss. 189-207. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları No: 1008, s. 201).

³⁸ Bk. Muslu. (2005), s. 149.

aslında tek bir nefis olduğunu savunur. Bu yüzden kalp, hem îman, ilim ve takvâ gibi hayırlı işlerin ve hem de küfür ve nifak gibi şerli işlerin cereyan ettiği yer olma özelliği taşır.³⁹

Sûfimizin söz konusu ettiği ruh, ilâhî hitâba muhatap olan, sorumluluk yüklenen ruhtur. Ölümden sonra yaşayacak olan bu ruh mânevî bir cevher olarak kabul edilir. Allah tarafından direk üflenen bu ruh maddeyle ilintisi olmadığı için sırf hayırdır/iyiliktir. Buna karşın sûfimizin bahsettiği nefis, kişinin kötü his ve huylarının mahalli olan cism-i latiftir. Bundan dolayı nefisle mücâhede etmek için riyâzet yapmak gerekmektedir.⁴⁰

Nefs kelimesinin münâsefeden geldiğine dikkat çeken Bekrî, bu yüzden onun, Yaraticısı'yla davalı olduğunu kaydeder. Allah dünyayı yaratıp *-Ben kimim?ø* diye sorduğunda dünya *-Sen tek olan Allahø,s,nø* diye cevap verir. Sonra Allah nefsi yaratır *-Ben kimim?ø* diye ona sorar, o da aynı soruyu Allâh'a yönelterek *-Ben kimim?ø* der. Bu fikre dayanan Bekri, bâtinî firavun olarak da nitelendirdiği nefsin, muhâlefete meyilli yaratıldığını ve bu nedenle ona karşı yapılan mücâdelenin en büyük cihat olduğunu belirtir.⁴¹ Sûfimizin bu ifadeleri yukarıda belirttiğimiz gibi, nefsin kötü tabiatıyla mücâhede edilmesi gerektiğini çünkü tabiatında iyiliğin kaynağı olan ruhsal boyuta karşı gelme özelliğinin olduğunu göstermektedir.⁴²

Nefs hakkında bu bilgileri verdikten sonra, sûfimizin nefsin olumsuz yönlerinden baş olma sevdası ve ibâdetleri geriye bırakma konusundaki görüşlerine dikkat çekerek, nefsin kötülüğe meyilli yapısına vurgu yapmak konumuz açısından yerinde olacaktır.

Tasavvufî bakışa göre, baş olma/riyâset sevdası kişiyi en son terk eden arzulardandır. Her şeyde önde olma isteği, çeşitli şekillerde ortaya çıkar ve ferdin davranışlarını belirler. Bu noktalardan bir tanesi de bireyin yaptığı ibâdetlerle önde olma duygu ve düşüncesini taşımasıdır. Bu konuya dikkat çeken Bekrî, ferdin yaptığı ibâdetler nedeniyle insanların örnek aldığı bir kişi olmayı arzu etme isteğinin olduğunu ve bunun da baş olma sevdasından kaynaklandığını ifade eder. Buna çare olarak sûfimiz, sâlikin Allah ile ünsiyet kurmasını⁴³,

³⁹ Bk. Muslu. (2005), ss. 149-150.

⁴⁰ Nefs ve ruh hakkında geniş bilgi almak için bk. İbrahim Işıtan. (2007). *La Pensée de Sofyal, Bâlî Efendî, un Soufi Turc Khalwati du XVIème Siècle. Son Siècle, sa Tariqa, sa Vie et sa Pensée Mystico-Théologique, -XVI. As,r bir Halvetî Türk Sûfisi Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Dü üncesi. Dönemi, Tarikat,, Hayat, ve Tasavvufî ve Kelamî Dü üncesiø* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, ss. 283-287, 308-311; İbrahim Işıtan. (2014). *Sûfî Psikolojisi. Sülemîøye Göre Sûfî Benlik Dönü ümü*. İstanbul: Divan, ss. 68-69, 73-74.

⁴¹ Bk. Muslu. (2005), s. 150.

⁴² Sûfiler bu nefse, *nefs-i emmâre* veya *nefs-i ehvânî* derler ki dizginlenmesi ve eğitilmesi gerekmektedir (Süleyman Uludağ. (2006). *Nefs, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 17, ss. 274-276).

⁴³ Sûfî anlayışa göre, Sevgilinin yanında rahat ve samimi olma manasına gelen üns, bireyde ümit hâlinin korku hâline galip gelmesini sağlar; Sevgilinin hatalarını bağışlayacağı duygusu kendisine hâkim olur. Üns makâmında sûfî, Sevgilinin dışındakileri görme duygu ve düşüncesinden arınır ve daima O'nu zikreder. Bu da ağyârın sebep olduğu havâtıra engel olur. Üns hakkında bilgi almak için bk. Ebû Bekir Muhammed Kelabâzî.

O'na karşı şevk duymak için yük altına girmesini⁴⁴ ve her türlü gösterişten kaçınmasını⁴⁵ tavsiye etmektedir. Çünkü *-Allah ile ünsiyet kuran, mahlûkâtta uzakla ,râ.*⁴⁶ Bu açıklamalar irdelendiğinde, Yaratıcı ile kurulacak yakınlık duygusunun baş olma sevdasına engel olacağını ve bunun da nefsi gösterişten uzak olacak şekilde çalışmaya yönlendirerek gerçekleşebileceğini anlıyoruz. Allah'la ünsiyet kurma amacıyla yapılan işler ferdî çıkar ve beklentilere dayanmadan gerçekleşeceği için, yapılan ibâdetler aracılığıyla öne çıkma arzusu da ortadan kalkacaktır. Bu durum, sûfî yaşama sahip kişinin benlik yapısının rûhî ve ilâhî olma özelliği taşıdığını göstermektedir. Amaç Yaratıcının rûhundan bir ruh taşıması nedeniyle insanın O'nun özelliklerini benliğinde tezâhür ettirmesidir.⁴⁷

Yine sûfî anlayışa göre, başka bir zaman yaparım bahanesiyle ibadetleri sonraya erteletme de alt benliğin en önemli tuzaklarından. Mânevî yola girmiş bir kişiye ibâdetleri terk ettirmek kolay olmadığı için, ileriki bir zamana erteleme duygusu veren şeytan nefsi daha sonra yaparsın mantığıyla kardırma yoluna başvurur. Sûfimiz bu durumun çok uzun süre devam edebileceğini ifade etmekte, hatta ölünceye kadar sürme tehlikesinden bahsetmektedir. Bu nedenle, bu tuzağın farkında olan sâlik, ibâdetlerini zamanında yerine getirmelidir çünkü vakit insan ömrünü kesen keskin bir kılıç gibidir fakat çoğu insan bu durumu idrak edemez.⁴⁸ Tecrübeyle bilinen bir gerçektir ki insan psikolojisi işleri ertelemeye yatkın bir özellik taşır. Şimdiki zamanda rahat etmeyi tercih ettiği için ileriye dönük düşünmez ve çalışmaz. Buna çözüm olarak, sûfî yaşam – ânı değerlendirme ve gerekli vazifeleri hemen yerine getirme konusundaki hassasiyetinden dolayı – sâlikin her an bir çalışma içerisinde bulunmasını şart

(1980). *et-Tearruf li Mezhebi ehli-t-Tasavvuf*, tah., Mahmud Emin Nevevi, Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, ss. 157-158; Semih Ceyhan. (2012). *Üns, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, ss.348-349.

⁴⁴ Tembellik ve çalışmayı terk etme alt benliğin temel kusurlarından biridir. Zâhirî ve bâtinî anlamda mücâhede etmeyi kendine yük olarak gören nefsin çalışmaya şevklendirilmesi mânevî bir motivasyon olarak değerlendirilebilir. Sûfî anlamda şevk en nihai anlamda Yaratıcıyla karşılaşma arzusunun dışında başka hiçbir şeyle tesellî olmama hâlidir. Dünya ve âhiretle ilintili hiçbir çıkar ve beklentinin şevkini duymama durumunu yaşama makâmına ulaşan sûfî bireyi motive eden mânevî şevk, ruhsal boyutu geliştirme adına gayret etme fırsatı verir. Şevk kavramı hakkında bilgi almak için bk. Herevî. (1962), ss. 73-74; Mustafa Çağrı. (2010). *evk, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, ss. 20-22.

⁴⁵ Dini kaynaklı yapılan davranışın gösterişe/riyâyâ dönüşmesi, sûfî bakış tarafından şiddetle tenkit edilmektedir. Çünkü Yaratıcıya kul olma amaçlı yeryüzüne gönderilen insanoğlunun, yaptığı fiilleri O'ndan başkasına sunması ilâhî irâdeye aykırı bir durumdur. Riyâ konusu ilk sûfler tarafından çok işlenmiş bir konudur. Örnek olarak bk. Hâris el-Muhâsibî (trs.). *El-Ri-âye li-hukûkillâh*, thk.: Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l Kütüb el-İlmiyye, ss. 153-306; Mustafa Çağrı. (2008). *Riyâ, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, ss.137-138.

⁴⁶ Bk. Muslu. (2005), s. 178.

⁴⁷ Din psikolojisi açısından bakıldığında sûfî hayat, aşkın olanın tecrübe edilmesidir. Bu da benliğin ilâhî olana dönüşümü anlamına gelmektedir (Hayati Hökelekli. (2005). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 321).

⁴⁸ Bk. Muslu. (2005), s. 179.

koşar. Böylece alt benliğin tembellik göstererek, zamanın gerektirdiği ibâdet ve fiilleri erteleme duygu ve düşüncesi zihin ve kalpte etkisini kaybeder.⁴⁹

Alt benliğin hile ve tuzaklarından da bahseden sūfimize göre, bu tuzaklardan kurtulmak için aşağıda belirtilen dört şartın yerine gelmesi gerekir: İlk olarak ilâhî inâyet ve yardımın mevcut olması gerekir ki bu, Allah'tan gâfil olmamak ve nefsi tanımakla ancak mümkün olabilir. Çünkü Hakk'ı tanımanın yolu nefsi tanımaktan geçer ve nefsi hakkında bilgi sahibi olmayan kimse Rabbi hakkında da bilgi sahibi olamaz. İkinci olarak, nefsin tuzaklarından kurtulmak ve onu temizlemek için bir mürşidin rehberliğinden istifade etmek gerekir. Nefsin söz, fiil ve hallerden olmak üzere üç kısım olan âfetleri ve hastalıklarının teşhis ve tedâvileri ancak ehil mürşitler tarafından giderilebilir. Üçüncü olarak, hatalarından dönüşü ifade eden tevbe ve dinin hükümlerine sıkı sıkıya sarılmaya yönelmesi gerekir. Dördüncü olarak, kötü söz, fiil ve hallerden fâni olmak ve yerlerine güzellerini yerleştirmek, *mevt-i ihtiyârî*, gerekir.⁵⁰

Sūfimizin dile getirdiği bu dört unsur, alt benliğin arzu ve isteklerinden doğan hile ve tuzakların psiko-ruhsal gelişime engel olması karşısında alınan mânevî tedbirlerin önemini ve ciddiyetini göstermektedir. Her şeyden önce, Hakk'ın insanı kayırması, koruması ve destek olması anlamındaki ilâhî inâyetin sâlikin yaşamında bulunması gerekmektedir. İlâhî yardımın sâlikin yaşamında bulunmasının sâlikin kendini ve Rabbini tanıma şartına bağlanması, ilâhî desteğin gerekli bir gayretin sonucunda gerçekleşebileceğini göstermektedir. Bu gayret, mânevî benlik gelişimi için gerekli olan ilâhî korumanın bireyin kendinde var olan ilâhî gücü hissetme ve bu gücün kaynağı olan Yaratıcı'nın varlığından haberdar olma durumu olarak değerlendirmek mümkündür. Sūfî yaşamda arzu edilen mânevî değerlerin kazanılması için bir kılavuza ihtiyaç olması, psiko-ruhsal dönüşümün uygulamalı bir yöntemle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Zâhirî bilgiyle mânevî yol almanın ve gerekli iyi huyları kazanabilmenin mümkün olmayacağını sūfîler tarafından çok sıklıkla vurgulandığını yukarıda ifade etmiştik. Kötü huy ve davranışlardan geriye adım atma anlamındaki tevbe, mânevî enerji olarak değerlendirilebilir, çünkü sâlik bu enerjiyle uygunsuz tutum ve davranışlarından geriye adım atma gücü kazanır. Mevti-irâdî, yani mânen kendini ölü gibi hissetme alt benliğin arzu ve isteklerinin etkisiz hale getirilmesi anlamındadır. Bu psikolojik hal bireye kötü duygu ve düşüncelerin etkisinde kalmama imkânı sağlar ve bedensel

⁴⁹ Sūfîlerin, ibâdetleri zamanında yerine getirme ve zamanın gerektirdiği işleri hemen yapma anlayışları vardır. İbnü'l-vakt/zamanın oğlu gibi bazı tasavvufî kavramlar bu konuyla da ilgilidir. İbnü'l-vakt konusunda bilgi almak için bk. Ethem Cebecioğlu. (1997), ss. 127-128; Esma Sayın. (2012). *Tasavvuf ve Psikoloji Aç,s,ndan bnüđ-Vakt Anlay, ,n,n Etkileri*, Marife Dergisi, Yıl:12, Sayı: 3, ss. 177-190.

⁵⁰ Bk. Muslu. (2005), s. 180.

organların kalbe salgılayacakları yıkıcı his ve fikirleri ortadan kalkar. Sûfmizin saydığı bu dört özellik, mânevî motivasyon sağlaması bakımından dikkat çekicidir.⁵¹

Nefs ve hileleri hakkında sûfmizin düşüncelerini gördükten sonra, riyâzet ve mücâhede konusundaki görüşlerine geçebiliriz. Bekrî mücâhedeyi sâlikin hâlinde meşakkat ve yorgunluğun meydana gelmesi şeklinde tanımlar. Bu yolda meşakkat ve yorgunluk çekene *-mücâhidø* denir. Mücâhede, güçlüğe göğüs germektir ve müşâhede ile sonuçlanır. Ona göre bidâyette mürîdin tasfiye ve tahliyeyle gerçekleştirilmesi gerekir. Tasfiye/arındırma, kalbi kendisini meşgul eden her türlü dünyevî ilgi ve alâkadan arındırmaktır. Bu gerçekleştiğinde, sâlik, seyrü sülûkünde başka şeylere iltifat etmez hale gelir. Ancak bu yeterli değildir. Mürit her halinde tam bir mücâhede göstermesi gerekir. Zikir ve fikir yardımıyla sâlikin her türlü hevâsını yok etmesi ise tahliye/boşaltma olarak adlandırılır. Tasfiye ve tahliye akıl, fikir, kalp, ruh, sır ve zâhirî duyularda olur.⁵²

Sûfmizin ifade ettiği gibi, arındırma ve boşaltma işlemleri insan varlığının üç boyutunda gerçekleşir: zihin, kalp ve ruh. Duyu organları, akıl ve fikir noktalarında gerçekleşen arınma, zihni ve kalbi bedensel arzu ve isteklerin etkisinden kurtarır. Sır yani rûhun özü aşamasında gerçekleşen arınma önce ruhu, ardından kalbi oradan da insanın bütün tutum ve davranışlarını etki altına alır. Sır aşamasındaki arınma ise, bireyi dünyevî bütün etki ve beklentilerden uzaklaştırır ve kalbe samimi duygu ve düşünceler kazandırır. Bu durumda zihinsel süreçler mânevî değerlerle bilinçlenir ve sûfi birey hakikat ehli olarak hikmet ve marifetle davranma kabiliyeti gösterir.⁵³

Bekrî, genel olarak sûfiler tarafından yeme-içmeyi azaltma olarak anlaşılan riyâzet ve mücâhedeyi sadece yeme-içmeyi azaltmak olarak görmez. Ona göre nefsin riyâzetinden asıl maksat, olumsuz özelliklerin atılarak olumlu ve güzel sıfatların elde edilmesidir. Böylece riyâzet sâyesinde yeme-içme ve uyku azaltıldığı için kalp saflaşır ve bu sayede güzel ahlak kazanılır.⁵⁴ Konuya bu çerçeveden yaklaşan sûfmize göre Allâh'a vuslattan gaye, aslında insan benliğinde mevcut bulunan cehâlet, öfke, kin, cimrilik, kibir, kendini beğenme, riyâ, makam sevgisi, baş olma sevdası ve çok konuşma gibi kötü sıfatlardan arınmak ve yerlerine ilim, hilim/yumuşaklık, kalp temizliği, alçak gönüllülük, tevâzu, sabır, şükür, zühd, tevekkül, sevgi, hayâ, rızâ, ihlas, doğruluk, murâkabe, muhâsebe, tefekkür, mahlûkâta şefkat, Allah için

⁵¹ Sûfi yaşamın benlik gelişimi ve dönüşümünde motivasyon sağlaması konusunda bk. Wilcox Lynn. (2001). *Sufizm ve Psikoloji*. İstanbul: İnsan. (2001), ss. 99-103.

⁵² Bk. Muslu. (2005), ss. 194-197. Tasfiye hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2011). *Tasfiye, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, ss. 127-128.

⁵³ Bk. İbrahim Işıtan. (2013). *Ebü'd-Hasan Harakânî'ye Göre Sûfi Benlik Dönü ümü*. Karabük: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, c. 2, s. 1, s. 186.

⁵⁴ Bk. Muslu. (2005), s. 182.

sevme, her işte teennî ile hareket etme, hüzn, az konuşma ve huşû gibi güzel sıfatların yerleştirilmesidir. Bu şekilde kul ile Allah arasında engel olarak bulunan kötü huylar kaybolur ve kişi Allâh'ın istediği kul olma kıvamına gelmiş olur.⁵⁵ Alışkanlıklardan kurtulmanın kolay olmaması nedeniyle, ona göre, mücâhedenin başı meşakkat ve yorgunluk, sonu ise saâdet ve sevinçtir. Sevinç, ilâhî aydınlanmanın ve rabbânî müşâhedenin işaretidir. Bu nedenle mücâhedenin meyvesi müşâhededir/gerçekliği olduğu gibi görmedir; mücâhedesiz olmayanın müşâhedesiz de olmaz.⁵⁶

Sûfimizin iyi huy ve davranış kalıplarını elde etmek için yapılan mücâhedenin Rabbânî müşâhedeyle doğuracağı fikri, sûfi ahlak anlamında ele alındığında dikkate değer bir konudur. Bekrî'nin bu görüşü, sûfi yaşamın hedeflediği hakikati bütün çıplaklığıyla görme anlamındaki müşâhedeyle ahlâkî anlamda olgunlaşmaya bağlanmış olduğunu göstermektedir. Kısaca ifade edersek, davranış düzeyinde olgun hareket edemeyen bireyin basiretinin açılmasının mümkün olamayacağını ve gerçekliği hakkıyla göremeyeceğini söylemek mümkündür. Bu nedenle mürşitler seyri sülûk yapan müritlerin ahlâkî zafiyetlerini çeşitli egzersizlerle gidermek ve dinen güzel kabul edilen huy ve davranışları yerleştirmek isterler. Hatta sûfi yaşamdan maksadın hikmeti ve müşâhedeyle elde etmek olmadığı da vurgulanır ve mânevî yaşamdan asıl maksadın istikâmet olduğu, yani doğru ve düzgün hareket etmek olduğunun altı çizilir.⁵⁷

Müridin seyri sülûka girme amacının nefsinin kötü huylardan temizlemek ve kalbini ilâhî nur ile aydınlatmak olduğunu ifade eden Bekrî, bu gayeye ulaşabilmek için yedi özelliği elde etmesi gerektiğini vurgular. Sûfimiz tasavvufta yaygın bir sembol olarak kullanılan kandil örneği ile bu konuyu açıklar ve bir kandilin etrafını aydınlatabilmesi için nasıl çakmak taşı, fânus, kibrit, fitil, yağ ve alev gerekiyorsa, kalpte ilâhî nur ve hikmetin parlayabilmesi için de ceht çakmağı, tazarru taşı, sabır fânusu, inâbe kibriti, şükür fitili, kazaya rızâ yağı ve nefse muhâlefet alevinin bulunması gerektiğinin altını çizer. Buna göre sâlikin, kalbinde hikmet ateşinin tutuşması ve aydınlanması için ceht, tazarrû, nefse muhâlefet, inâbe, şükür, sabır ve rızâ sıfatlarını elde etmiş olması gerekir. Nasıl rüzgâr lambayı söndürürse, hevâ ve heves de kalbin nurunu söndürür. Bu nedenle kalbî nûrun zayıflamaması için beş duyunun

⁵⁵ Bk. Muslu. (2005), s. 181.

⁵⁶ Bk. Muslu. (2005), 183. Sözlükte 'görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak' anlamlarına gelen müşâhede kelimesi tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temâşa etmeyi ifade eder. Müşâhede hakkında daha geniş bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2006). *Mü âhede, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, ss. 152-153.

⁵⁷ İstikâmet hakkında bilgi almak için bk. Uludağ. (1996), s. 278; Kuşeyrî. (1991), s. 205-207; Mustafa Çağrıncı ve Süleyman Uludağ. (2001). *stikamet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 23, ss. 348-349. İstikâmetin psikolojik boyutuyla ilgili bilgi almak için bk. Esmâ Sayın. (2013). *Tasavvuf Kültüründeki stikamet Anlay, ,n,n Psikolojik ve Terapik Etkileri*. Lorient/France: The Journal of Academic Social Science Studies, Volume 6 Issue 8, ss. 959-968.

kapatılması gerekir. Çünkü beş duyu ne ile meşgul olursa kalp de o şeylerle meşgul olur. Allâh'ın dışındaki şeylerle meşgul edilmesi önlediği takdirde, kalp de Allâh'ı murâkabe ile meşgul olur.⁵⁸

Sûfîmizin açıklamaları kalpte ilâhî nûrun yanması için ahlâkî değerlerin kişiliğe yerleşmesi ve duyu organlarının oluşturduğu arzu ve isteklerin kalbe etki etmeme durumuna gelmesi gerekir. Maddî hazların sadr vasıtasıyla kalbe etki etme araçları olan bedensel organların arzu ve isteklerinin kalpte oluşan ilâhî nûrla aydınlanması ve hikmetle hareket etme olgunluğuna ermesinin psiko-ruhsal dönüşümün hedeflerinden olduğunu yeniden hatırlamakta fayda vardır.⁵⁹

Kalbi arındırma ve boşaltmanın da mücâhede çeşitlerinden olduğunu kaydeden Bekrî, bunların zâhirî ve bâtinî temizlik ile mümkün olduğunu ve aklın, fikrin, kalbin, ruhun, sırrın ve duyu organlarının temizlenmesi gerektiğini bildirir. Buna göre, aklın temizliği kevnî ve maddî sebeplere takılıp kalmamakta, fikrin temizliği Hak'dan başka bir şeyle meşgul olmamakla, kalbin temizliği mâsivânın ondan çıkarılmasıyla, ruhun temizliği ubûdiyetin hakikatlerini gerçekleştirmekle, sırrın temizliği Hak'tan başka bir şeyi müşâhede etmemekle ve duyu organlarının temizliği ise ilâhî feyizlerle olur. Aynı şekilde, her organın da kendine özgü bir temizliği vardır. Kulağın temizliği, ancak Hakk'ın kelâmını işitmekle, gözün temizliği Hak'tan başka bir şeyi görmemekle, burnun temizliği Allah'a ve Resûlû'ne mahsus olan kokudan başkasını almamakla, dilin temizliği şevkin kemâliyle ve dokunmanın temizliği ise his yeteneğinden uzaklaşmakla olur.⁶⁰

Sûfîmizin bu açıklamaları, sâlikin bedensel ve ruhsal güçlerini mutlak hakikatleri benliğine tamamıyla hâkim kılmak amaçlı kullandığını göstermektedir. Sâlik her hal ve hareketinde Yaratıcı gücün sıfatlarının tecellilerine sahne olur ve zâhirî ve bâtinî güçlerini hikmete uygun kullanma kıvamına ulaşır. Bu kıvama ulaşmak için sûfîler birtakım riyâzet ve mücâhede araçları kullanmışlardır. Bunların en önemlilerinden olan az yeme/kıletti taâm, az uyuma/kıletti menâm, az konuşma/kıletti kelâm, üzlet ve halvete çekilme konularını inceleyerek mücâhede ve riyâzet konusunun araçları hakkında sûfîmizin görüşlerini inceleyelim.

a) Az Yeme ve Çeme

Bilindiği gibi insan yiyip içtiğinde vücut beslenir ve bedensel organların istek ve arzuları artarak kişiye hâkim olur. Az yeme ve içme sayesinde kişi istek ve arzularının

⁵⁸ Bk. Muslu. (2005), s. 183.

⁵⁹ Bk. Işıtan. (2013), s. 185.

⁶⁰ Bk. Muslu. (2005), ss. 183-184.

aşırılığın engel olarak Hakk'a yönelme imkânı bulur. Sûfimize göre açlık, sâlikler için seçime bağlı olmakla birlikte tahkik ehli için zorunlu bir durumdur. Tahkike eren kişiler üns makâmında acıktığı zaman az yer, fakat heybet zamanında ise çok yer. Muhakkik olan kişinin bu hali, onun ilâhî azamet karşısında kalbine gelen müşâhedeler sebebiyle hakikate ulaşmış olmasından kaynaklanmaktadır. Tahkik ehli olmayan sâliklerin çok yemesi ise Hak'tan uzaklaştıklarına ve şehvânî ve hayvânî nefsin kendilerini kuşattıklarını gösterir. Az yemeleri ise ilâhî nefhalara işaret eder. Açlık, aşırılığa kaçılmadığı takdirde, her iki halde de sâlik için bazı hallerin ve muhakkik için bazı sırların ortaya çıkmasına sebep olur. Eğer açlık konusunda aşırıya gidilecek olursa bu durum hevâ ve hevesin artmasına, aklın çalışmamasına ve mizacın bozulmasına neden olabilir. Bu konuda sâlik şeyhinin tavsiyesine göre hareket etmelidir.⁶¹

Sûfimizin bu ifadeleri, yeme ve içme konusunda dengeli olmanın önemini ortaya koymaktadır; benliği dengede tutacak şekilde davranılması gerektiği ima edilerek, sâlikin içinde bulunduğu mertebeye göre yeme-içme konusunda tavır alması gerektiği vurgulanmak istenmiştir. Sûfi yaşamın öngördüğü yeme içmeyi azaltma, sadece yeme içmeyle ilgili değil, aynı zamanda yeme içme duygusuyla bağlantılıdır. Yeme-içmenin mânevî anlamda zarar vermediği hal ve makamların da söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.⁶²

b) Az Uyuma

Sûfimize göre seher, kalbin ve gözün seheri olmak üzere iki kısımdır. Gözün seheri geceleri uyumamasıdır ve bu durumda vücudun bütün organları Hakk'a itaatle meşgul olurlar. Kalbin seheri ise, göz uyusa bile kalbin uyanık durumda bulunması ve Hakk'ı müşâhede hâlinde olmasıdır. Göz uyanık olduğu halde kalp gaflet uykusunda ise, kişi hükmen uykuda kabul edilir. Buna karşılık göz uyuduğu halde kalbi uyanık kimse de hükmen uyanık kabul edilir. Bu nedenle, müşâhede halinde olduğu için *-Âlimin uykusu ibadettir.* denilmiştir.⁶³

Bu açıklamalar asıl uykunun kalple ilgili olduğunu göstermektedir. Kalp Hak'la ilgili işlerle meşgul olduğu takdirde kişinin uyanık kabul edildiği, tersi durumda ise fiziki olarak uyanık olsa bile uykulu halde sayıldığı vurgulanmıştır. Çünkü gaflet içerisinde bulunan kalp uyanık olduğunda zarar verici duygu ve düşüncelerle dolu olacağından mânevî anlamda uykulu yani ölü hükmündedir.

c) Az Konu ma

⁶¹ Bk. Muslu. (2005), ss. 184-188. Az yeme ve içme konusunda geniş bilgi almak için bk. Hasan Kâmil Yılmaz. (1994). *Nefis Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*. İstanbul: Erkam.

⁶² Bk. Işıtan. (2013), s. 184.

⁶³ Bk. Muslu. (2005), ss. 188-191.

Sûfimize göre, mânevî yola yeni giren müptediye gereken, diliyle boş söz söylemekten kendini alıkoyması ve kalbiyle bütün havâtıra engel olmasıdır. Eğer sâlik dilini ve kalbini sükût ettirebilirse sırrı konuşmaya başlar ve bu durumda ilâhî sırların açılmasıyla bazı mârifetler zuhur eder. Kişinin nefsinin bütünüyle susturmasının zorluğundan bahseden sûfimiz bu konuda yapılacak mücâhedenin önemine işaret etmiş olmaktadır.⁶⁴

Sûfimizin dile getirdiği bu düşüncelerin ifâde ettiği gibi, dili ve kalbi susturmanın amacı dış organların arzu ve isteklerinden oluşan havâtırın, yani mânevî his ve tefekkürün oluşmasına engel olan gelip geçici duygu ve düşüncelerin zihni ve kalbi meşgul etmesine ve dolayısıyla rûhun rûhu olan sırrın gerçekliklerinin kalbe akmasına engel olmaktır. Dilin ve kalbin susup sırrın konuşmasının psiko-ruhsal gelişim için önemi büyüktür, çünkü bireyin tutum ve davranışlarının mânevî tarzda gelişmesi sırrımızda bulunan ruhsal hakikatlerin kalbi yönlendirmesiyle doğru orantılıdır.⁶⁵

d) Uzlet ve Halvet

Bekrî'ye göre, halk ile alâkayı kesip Hak ile baş başa kalmayı tercih etmek anlamına gelen uzlet 'cismânî' ve 'kalbî' olmak üzere iki çeşittir. Cismânî uzlet, insanlardan uzaklaşp Mevlâ'nın sohbetini tercih etmektir. Bu uzlet çeşidi, müritlerin yaptığı uzlettir. Kalbî uzlet ise âriflerin uzletidir. Bu uzlet çeşidinde sadece cismânî yalnızlık yeterli değildir. Aynı zamanda kalbin de mâsivâ ile alâkayı kesmesi gerekir. Bu hale devam eden ârif, 'vahdâniyet' sırrına nâil olur. Bu da onun dünyâ hakkındaki mârifetini arttırır.⁶⁶ Halvet, hiçbir kimsenin bulunmadığı hal ve yerde Hak ile sırren konuşmak, rûhen sohbet etmektir.⁶⁷ Bu kavramın zıddı olan 'celvet' ise ilâhî nitelikler kazanan sâlikin halvetten çıkması ve halkın arasına karışması anlamına gelir.⁶⁸ Halvetin mücâhede kavramına girdiğini belirten Bekrî, *-Küçük cihattan büyük cihâda döndük.* hadisinde ifade edilen 'büyük cihâd' yani nefis ile yapılan mücâhedeği sünnetten delil olarak getirir.⁶⁹

Uzlet ve halvetin nihai amacı bireyi ve toplumu mânevî anlamda korumaktır. Günlük hayatta gözlemlediğimiz gibi, tutum ve davranışlarında gerekli rûhî olgunluğu gösteremeyen birey hem kendi sağlığına hem de toplum sağlığına zarar vermektedir. Benliğini yeniden inşa etme amacıyla halvete çekilen kişi, zararlı yönlerini giderir ve insanların içine çıktığında

⁶⁴ Bk. Muslu. (2005), ss. 191-193.

⁶⁵ Havâtır konusunda bk. Süleyman Uludağ. (1997). *Havâtır, D A*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 16, ss. 526.

⁶⁶ Uzlet konusunda bk. Süleyman Uludağ. (2011). *Uzlet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, ss. 256-257.

⁶⁷ Halvet hakkında bk. Süleyman Uludağ. (1997). *Halvet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 15, ss. 386-387.

⁶⁸ Celvet hakkında bk. Süleyman Uludağ. (1993). *Celvet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 273.

⁶⁹ Bk. Muslu. (2005), ss. 194-197.

onların da benlik dönüşümlerine olumlu katkı sağlar. Halvette Hak'la elde ettiği ünsiyet ve yakınlık bireyi dünyevî çıkarların etkilerinden kurtarır ve olumsuz sosyal ortamlarda olgunlukla hareket etme kabiliyeti kazandırır.⁷⁰

Mânevî gerçekliklerin bireyin yaşamına aktarımında alt benliğe karşı yapılan riyâzet ve mücâhedenin önemini sûfimiz Bekrî'den hareketle gördükten sonra, şimdi de riyâzet ve mücâhedenin gerçekleşmesi konusunda sûfi yaşamda çok önem arz eden mürşit-mürîr birlikteliğini yine sûfimizin düşüncesine göre görelim.

III) Mür it-Mürîr li kisi

1) Mür idin Önemi ve Özellikleri

Söz ilmi değil, hal ilmi olarak kabul edilen tasavvufta kâmil bir rehberle ilişki kurmanın amacı, mânevî gelişim konusunda ilerlemiş ve Hak ile dostluk ve yakınlık kurmuş bir kişiyle yakın olma ve onun hal ve gidişatından istifade etme hedefine yöneliktir. Sûfler *‘Ey inananlar! Allah’tan sak,n,n, O’na ula maya yol/vesîle aray,n.’*⁷¹ âyetindeki vesileyi mürşit/şeyh olarak da yorumlarlar.⁷² Bu genel anlayışı benimseyen Bekrî’ye göre, rehbersiz mânevî yolculuk yapmak mümkün değildir çünkü rehbersiz yola giren hedefe zor ulaşır. İlim ile ameli, şeriat ile hakikati ve zâhirî tıp ile bâtinî tıbbı bir araya getirmek için kişi âlim de olsa rûhî gelişme için bir mürşide ihtiyaç duyar. Tasavvuf güzel ahlâkı elde etme ilmi olduğu için sülûka, sülûkü gerçekleştirmek için de ârif bir mürşide ihtiyaç vardır. Çünkü ârif bir mürşit nefsinde heybeti, kalbinde sekîneti hisseden, kendisini Allah’tan alıkoyacak herhangi bir ilgisi olmayan ve gerçek mânada Allâh’a halife olan bir kimsedir.⁷³

Mânevî tedavi uzmanı olan mürşitte bulunması gereken bazı özel şartlar vardır.⁷⁴ Bu şartlar Bekrî’ye göre şunlardır: Mürşit, mârifete ulaşmanın üç aşaması olan şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinin hepsinde yeterli seviyede olmalıdır. Dînin bâtinî boyutunda yeterli olduğu gibi zâhirî boyutu olan şerî ilimlerde de yeterli bilgiye sahip olmalıdır. Dünyadaki en büyük hazzı dînin emirlerine uymak olmalıdır çünkü kalbin her türlü fesat çeşidinden temizlenmiş olması irşat faaliyeti için ön şarttır. Kişiyi Allah’tan alıkoyan nefsin ayıp ve hastalıklarını iyi tanımalı ve tedavileri konusunda uygun yöntemleri ortaya koymada maharetli olmalıdır. Ayrıca dîni yaşantısının bütünlüğü ve eksiksizliği noktasında diğer âriflerin şehâdeti

⁷⁰ Halvetin psikolojik yansımaları konusunda daha geniş bilgi almak için bk. Michaela Mihriban Özelsel. (2002). *Halvette K,rk Gün*. İstanbul: Kaknüs.

⁷¹ Kur’an, Mâide, 5/35.

⁷² Mürşit/şeyh konusunda bk. Reşat Öngören. (2010). *eyh, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, ss. 50-52.

⁷³ Bk. Muslu. (2005), s. 118.

⁷⁴ Mürşidin mânevî tedavi uzmanı olması konusunda bk. J. Marvin Spiegelmen. (1994). *Üstad, Mürîd ve Sûfi Grubu: Günümüzde Sûfi li kileri, Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev. Kemal Yazıcı ve Ramazan Kutlu, ss. 24-26. İstanbul: İnsan.

gereklidir ve mürşitliğe izni olmalıdır; insanları irşat etmede sahih bir nesebe sahip olmayan biri, ebeveyni belli olmayan bir çocuk gibidir.⁷⁵

Bu şartlara bakıldığında mânevî kişilik gelişimi uzmanı olan mürşidin, kâmil olması ve uygulama yoluyla nefsin hastalıklarını tedavi etmesi gerekmektedir. Mürşitleri günümüz psikologlarıyla karşılaştığımızda aradaki önemli farkın bu noktada olduğunu görmekteyiz; psikolog, insana kişilik bozukluklarının nereden kaynaklandığını gösteren biri olmakla beraber, problemleri aşmada genellikle herhangi bir örneklik teşkil etmemektedir. Buna karşın, mürşit problemleri örnek olma yoluyla çözdüren ve aştıran kişi olma özelliğine sahip olması nedeniyle etki oranı daha yüksektir. Bilinen bir gerçektir ki, sadece söz ile söylemek yerine bir şeyi yaparak başkalarına örnek olmak daha etkili bir yöntemdir.⁷⁶ Bu gerçeğe dikkat çeken Yaratıcı *niçin yapmad, ,n,z eyleri söyleyip durursunuz?*⁷⁷ buyurur ve yapmadığımız bir şeyi başkalarına söyleme veya emretme hakkımızın olmadığı gerçeğine dikkat çeker. Bu ve benzeri âyetleri dikkate alan sûfiler yaşamadıkları durumlarla ilgili bilgileri ve uygulamaları başkalarına söyleme haklarının olmadıklarını düşünürler. Bu nedenle çeşitli sınavlardan geçmeden başkalarına örneklik yapmaya kalkmazlar. Kısaca ifâde edersek, mürşit merdiven gibidir, diğer insanlar ona basarak yükselir. Mum gibidir, kendisi yanar fakat çevresindekileri aydınlatır.⁷⁸

2) Mürşidin Müridine Karşı Vazifeleri

Bekrî sadece mürşidin özelliklerinden bahsetmekle yetinmemiş, aynı zamanda müridine karşı vazifelerini de belirterek bir rehber olarak mürşidin pedagojik formasyonundan da söz etmiştir. Ona göre şeyhin vazifeleri şunlardır: Müridin inanç ve dîni emirleri yerine getirmesi konusunda eksiklikleri varsa onu terbiye eder ve düzene koyar. Kendisine bağlanmakla gerçekleştirmiş olduğu mânevî çalışmaya başlama kararını/tevbesini bozmayacağı ve teslimiyeti noktasında söz alır. Mânevî yolda ilerleyebilmesi için müride Allah ve mürşit sevgisini aşar. Kalbini tasfiye ve nefsinin tezkiye ederek Muhammedî ahlâkı gerçekleştirmesi noktasında kendisinden söz alır. Kendisine uygun olan zikri telkin ederek mânevî gelişimini sağlar. Esmâ ve sıfât tevhidinden zât tevhidine ulaşması için müridini bazen halvet bazen de celvet ile kalbindeki kilitleri açmasına yardımcı olur. Her bir mürit için uygun riyâzet ve mücâhedeyi tavsiye eder. Bu şekilde, kurbet/Allâha yakınlık makâmına

⁷⁵ Bk. Muslu. (2005), ss. 118-119.

⁷⁶ Bk. İbrahim Işıtan. (2012). *La Psychologie Soufie Selon Sadr Al-Din Qûnawî: Les Bases Fondamentales de l'Évolution de la Personnalité Soufie Selon Qûnawî*, Karabük: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, s. 1, n. 1, 2012, s. 4.

⁷⁷ Kuran, Saff, 61-2.

⁷⁸ Bk. Uludağ. (1996), s. 388.

ulaşınca kadar mürşidin yol göstericiliği devam eder; kurbet makâmından sonra artık mürit vasıtasız olarak Allah ile irtibata geçerek gelişimini kendisi devam ettirir.⁷⁹

Mürşidin müridine karşı söz konusu bu vazifeleri göz önüne alındığında, mürşidin gerçekleştirdiği vuslatı/Allâh'a kavuşmayı, müridine seviyesine göre sunan bir mânevî usta olma özelliği göze çarpar. Modern hayat felsefesinde pek bulunmayan bu anlayış aslında günümüzde çok yaygın olan bunalım ve depresyon⁸⁰ hastalıklarının tedavisinde kullanılabilecek bir yöntem olabilir. Çünkü mânevî gelişme zaten kişiyi beden hapsinden kurtarma faaliyeti olarak algılanmaktadır. Rûhî âlemde gelişimini hala sürdüren mürşidinin gözetiminde aşkın değerlere göre bilgi ve görgü kazanma şansını yakalamış mürit, dâimi bir ruhsal gelişme gösterir. Bu nedenle şeyh-mürit arasındaki gelişmeye ve olgunlaşmaya dayalı birliktelik mânevî doğal bir terapi olma özelliği taşır. Günümüz psikoterapi çalışmalarında, hastaların terapistlerle yakınlık kurma arayışında oldukları gözlemlenmektedir. Bu durum, kişilerin olaylara daha objektif bakan kişilerle yakınlık kurma eğilimi ve ihtiyacı içerisinde olduklarını göstermektedir.⁸¹

3) Müridin Mür idine Kar , Vazifeleri

Bekrî'ye göre mürit olmak, Allâh'a yakınlaşmak için kendi iradesini terk etmek anlamı taşımaktadır; kendi iradesinden soyutlanarak Allâh'a doğru yol almak demektir. Ona göre âriflerin yolu olan seyri sülûk, kalp ile gerçekleşen ve gözle görünmeyen bir yoldur. Bu durumun farkında olan müridin hakikati elde etmek için tarikatının ahlak prensiplerine sarılması gerekmektedir.⁸²

Sûfimiz seyri sülûk yapan müridi hac yolculuğu yapan kişiye benzetmektedir. İkisinin benzer özellikleri şunlardır: Aileyi, vatani ve arkadaşları terk etmek, nefsin âdetlerini değiştirmek, azıkların en hayırlısı olan 'takvâ' azığını almak, düşmanı korkutmak için silah/zikir almak, yolu kolaylaştıracak vesile/himmet edinmek, doğru yoldan gidebilmek için yol rehberine/terbiye edici üstada sahip olmak ve yol arkadaşlarına yumuşak davranmak.⁸³ Sûfimizin bu ifadelerine bakıldığında aslında seyri sülûk ile yapılan çalışma, insanın temel yapısını sağlamlaştırma faaliyetidir. Psikolojide ve özellikle de psikanaliz anlayışında kişinin temeli olan çocukluk döneminin çok önemli olduğu ve bu dönemde temel sağlam atılmışsa kişilik gelişiminin de o denli sağlam olacağı vurgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, sûfi

⁷⁹ Bk. Muslu. (2005), ss. 120-121. Mürşidin müridine karşı takınması gereken tavırlar konusunda bilgi almak için ayrıca bk. Şihâbeddin Ömer Sühreverdî. (1999). *Avârifü'd-Me-ârif*. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, ss. 242-246.

⁸⁰ Depresyon hakkında bk. Yusuf Alper. (2001). *Depresyon Psikoterapisi*. İstanbul: Alfa.

⁸¹ Sûfi yaşamın psikoterapi olabilme kabiliyeti taşıması konusunda bk. Sayar. (2008), ss. 17-28.

⁸² Bk. Muslu. (2005), s. 129.

⁸³ Bk. Muslu. (2005), s. 128.

hayat tarzı, ilk dönemlerde dikkatsizlik ve bilgisizlik nedeniyle ve olumsuz çevre şartlarının etkisiyle temel yapıda oluşan yapılanmayı uygun şekilde yeniden düzenleme çalışması olarak kabul edilebilir. Nasıl ki hac yolculuğuna çıkan kimse günlük alışkanlıklarını değiştirmek durumunda kalıyorsa, mânevî yolculuğa çıkan kimse de bazı alışkanlıklarını terk etmekle karşı karşıya kalır ve yaptığı her şeyi yeni bir şuurla yapar.⁸⁴

Sosyal psikoloji alanında yapılan araştırma verileri, tutumların davranışsal yönünün değişikliğe uğraması, bilişsel yönünün de zaman içerisinde davranışa uyacak şekilde değişeceğini göstermektedir. Bu bulgular çerçevesinde bakıldığında, müridin gerçekleştirdiği davranışsal değişimin zaman içerisinde mânevî anlayışta da değişikliğe sebep olacağı söylenebilir. Ayrıca fiil ve hareketin düşünce planında da değişime neden olacağı sûfler tarafından çok sıklıkla vurgulanan bir anlayıştır. Yine sosyal psikoloji alanında yapılan çalışmalar, içinde bulunduğunuz bir grupta, üyelerin tamamı veya çoğunluğunun bir fikri kuvvet ve inançla savunmalarının bu fikre ters olan düşüncelerimizi değiştirmeye başlamamıza neden olduğunu ortaya koymaktadır. Uyma/conformity adını alan bu durum kişilerin davranışlarında sık rastlanılan bir haldir.⁸⁵ Bu çerçeveden bakıldığında, aynı sûfi grupta bulunan kişilerin aynı davranışları sergilemeleri, grup üyelerinin aynı davranışları yapmalarının birbirlerine etki etmesinden kaynaklanmaktadır; sosyal etki olarak bilinen bu durum, grup davranışlarında çok sıklıkla gözlenmektedir. Buna göre, mürşidin üst-benlik olarak otoritesinin ve tarikat kardeşlerinin benzeri davranışlar göstermesinin, bireyin mânevî benlik dönüşümünü kolaylaştırdığını söyleyebiliriz.⁸⁶

Mânevî yolcu olan müridin mürşidine, kendine, tarikat üyesi olan ve olmayan kardeşlerine karşı takınması gereken tavırları konusunda Bekrî Efendinin görüşlerini inceleyerek mürit-mürşit ilişkisinin sosyal davranışlara yansımalarını biraz daha yakından görelim.

a) Müridin Mürşidine Karşı, Takınması Gereken Tavırlar,

Mürşidiyle yakın bir ilişki içerisinde olan müridin dikkat etmesi gereken konuları Bekrî şöyle sıralar. Mürit Allah ve Resul'ünden sonra en çok mürşidini sevmelidir, çünkü mürşitler peygamberlerin vârisleridir. Mürşidin hâlinin müride transferinin kalitesi müridin sevgisi nispetinde gerçekleşir. Bu nedenle, mürit kendisini azarlasa bile mürşidini sevmeye

⁸⁴ Mânevî uyanış noktasında ilk yapılması gereken şey sûflerin yakaza diye isimlendirdikleri uyanıklık durumudur. Yakaza konusunda bilgi almak için bk. Herevî. (1962), ss. 8-9; Semih Ceyhan. (2013). *Yakaza, D A.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 43, ss. 270-271.

⁸⁵ Sosyal psikolojinin inceleme konularından olan sosyal tutumların teşekkülü konusunda geniş bilgi almak için bk. Krech, Crutchfield ve Ballanchey. (1970). *Cemiyet içinde Fert*, çev. Mümtaz Turhan. İstanbul: M. E. B. ss. 227-297.

⁸⁶ Bk. Cheikh Khaled Bentounes.(1997). *Le Soufisme -Tasavvuf*. Paris: El-Alamein, ss. 84-85.

devam etmelidir. Mürit mürşidine karşı doğruluk prensibiyle hareket etmeli ve iç dünyasındaki sırlarını ona açmalıdır. Mürit – çocuğun babasına itaat etmesi gibi – mürşidine koşulsuz itaat etmeli ve itiraz etmemelidir. Mürşidinden daha çok istifade etmek maksadıyla ona saygıda kusur etmemelidir. Mürşidini herhangi bir konuda yetersiz bularak güvenini kaybetmemelidir. Bu, mürşidin sohbet ve terbiyesinden istifadesinin daha çok olması amacına yöneliktir. Elinde bulunan her şeyi mürşidine ait olarak kabul edip tarikata girerken ona verdiği sözleri yerine getirmeli ve tavsiyelerine uymalıdır. Ne yanında bulunurken ve ne de gıyabında mürşidiyle tartışma ve çekişmeye girmemelidir. Her daim mürşidinin hizmetinde bulunmalı ki ona karşı sevgisini artırarak karakterini sağlamlaştırma imkânı bulmuş olsun. Mürşidin verdiği zikre devam etmeli, huzuruna girmeden önce izin almalı, gündüz mürşidin arkasından ve gece ise önünden yürümelidir. Mürşidinin seccâdesinde namaz kılmamalı ve eşyalarını kullanmamalıdır. Bu kurallara uyarak, mürit mürşidine olan ilgisini muhabbet ve hizmetten sohbe kaydırmalı ve mânevî yolun edep ve sırları ile ilgili mürşidin kendisine yaptığı tavsiyelere dikkat etmelidir.⁸⁷

Burada yeri gelmişken bir noktaya dikkat çekmek uygun olacaktır. Mürşide bağlılığı Allah'la kul arasına girme olarak algılayıp sûfî anlayışa tenkit yönetildiği bilinen bir durumdur. Dîni yaşamın Allâh'a yakınlaşma sağlama olduğu gerçeği dikkate alındığında kul ile Rabbi arasına bir başka bireyin girmesi düşünülemez. Bu gerçekten hareketle, mürşit-mürit ilişkisini mürşidin Allah ile kulu arasına girme olarak algılayarak tasavvufa yönetilen eleştiriye Bekrî'nin mürşit-mürit ilişkisiyle ilgili görüşleri çerçevesinde şöyle cevap verebiliriz. Sûfîmizin dile getirdiği yukarıdaki prensipler öğrenci konumunda olan mürîdin hoca konumundaki mürşidinden istifade etmek için uyması gereken kuralları çağrıştırmaktadır. Söz konusu mânevî eğitim amaçlı bu ilişki benlik dönüşümünü gerçekleştirme hedefine yöneliktir; mürşit müridi ile Rabbi arasına girmez, müridin Rabbiyle ilişki kurması konusunda metot olarak kullandığı yöntemleri müridine uygulamalı bir yöntemle aktarır. Sûfîler, peygamberlerin vazifelerinin insanlara Allâh'a nasıl kulluk yapacaklarını gösterme olduğunu hatırlatarak, mürşitlerin de aynı vazifeyi gördüklerini çok sıklıkla ifade ederler, çünkü mürşitlerin görevi Allâh'ı kullara ve kulları da Allâh'a sevdirmektir.⁸⁸

b) Müridin Kendine Kar , Tak,nmas, Gereken Tav,rlar,

Mânevî yola giren kişinin kendisine karşı da dikkat etmesi gereken bazı kural ve prensipler vardır. Bekrî bunlara şöyle dikkat çekmektedir: Mürit her şeyden önce ilmihal

⁸⁷ Bk. Muslu. (2005), ss.130-131. Müridin mürşidine karşı takınması gereken tavırlar konusunda bilgi almak için ayrıca bk. Sühreverdî. (1999), ss. 235-242.

⁸⁸ Bk. Reşat Öngören. (2010). *eyh, D A.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, ss. 50-52.

bilgilerini öğrenmeli ve Allah ve Resulü hakkında bilinmesi gereken bilgilere sahip olmalıdır. Edep konusunda dikkatli olmalı çünkü tarikat edepleri elde etmenin yoludur. Bu nedenle âdap kitaplarını okumalı veya dinlemelidir. Seyr-i sülûk yolunda beraber olduğu kardeşleriyle arkadaşlık yapmalıdır; bu durum *fenâ fið-ihvân*/kardeşlerde fenâ bulma sûfi prensibinin hayata geçmesi için gereklidir. Kalbini mânevî değerlerle süsleyebilmek için boşaltmalı ve temizlemelidir; bu da iyi huy ve düşüncelerin kalbi bezemesi için gerekli bir durumdur. Sâlih amelleri/iyi işleri işleme noktasında ivedilikle hareket etmeli ve bir vaktin nâfile ibâdetini başka bir vakte ertelememe konusunda titizlikle hareket etmelidir. Mânevî yolculukta prensip edildiği günlük virdini eksiksiz olarak yerine getirmelidir; zikir ve vaaz meclislerinden geri kaldığında üzüntü duymalı ve kendini kınamaludur. Mânevî sarhoşluğun yol açabileceği şatahât türü sözlerden kaçınmalı çünkü bu tür sözler eksikliğin işaretidir.⁸⁹ Bütün bu uygulamalarla beraber mürit kendini sürekli murakabe altında tutmalıdır çünkü murakabesi çok olanın edebi de çok olur. Allâh'ın kendisini gözetlediğini düşünen kişi, bütün iş ve davranışlarında edebe riayet etme durumunda kendini hisseder ve böyle hareket etmekle Allâh'ın sevgisini kazanmış olur.⁹⁰ Murâkabe kendini disipline etmek için önemli bir yöntemdir çünkü kişinin kendini kontrol etme kabiliyeti kazanmasını sağlar.⁹¹

Müridin kendine karşı bu tutum ve davranışları sûfi yaşamın ortaya koyduğu öz-disiplin için gerekli kuralları hatırlatmaktadır. İçsel dinamikliğin oluşması için gerekli olan bu öz-disiplin kuralları, alt benliğin eğitimi ve olgunlaşması amacıyla sûfler tarafından zorunlu görülmektedir.

c) **Müridin Tarikat Karde lerine Kar , Tak,nmas, Gereken Tav,rlar,**

Mânevî yola giren müridin tarikat kardeşleriyle ilgili de dikkat etmesi gereken kurallar vardır. Bekrî bunları şu şekilde dile getirir: Mürit Allâh'ın kendine ihsan ettiği malını kardeşleri için harcama gücünü göstermelidir. İsteyen nezaketle istemeli, veren de güler yüzle verebilmelidir. Kendisini kardeşlerinden farklı görmemelidir, çünkü bu durum yüksek makamlara çıkmasına engel teşkil eder. Kardeşlerine karşı sabır ve tahammülle hareket etmeli, onlara karşı güzel davranışlar sergilemelidir. Karşılıklı nefreti uyandıracak davranışlardan kaçınarak onlarla rekabet içerisine girmemelidir. Kardeşlerine baş olma sevdasına kapılmamalı ve kendisini onların en aşağı mertebede olanı olarak kabul etmelidir.

⁸⁹ Şathiye, tasavvuf literatüründe ilâhî feyz ve tecellilerin oluşturduğu vecd hâlinin güçlü olması nedeniyle, sûfi bireyin sırrındaki özel durumların söze gelmesidir. Vecd ehli, hakikat nurlarının etkisiyle kalbinde vârid olan sırları taşımaya güç yetiremeyince duyguları diline düşer. Bu durum şath kavramıyla ifade edilmiştir. Şatahât konusunda geniş bilgi almak için bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali Serrâc. (2001). *el-Lümaøfi Târîhiø-Tasavvuf el-slâmî*, thk.: Kamil Mustafa el-Hendevî, Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, ss. 321-386; Süleyman Uludağ. (2010). *athiyya*, D A. Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, ss. 370-271.

⁹⁰ Bk. Muslu. (2005), s. 141.

⁹¹ Murakabe hakkında bk. Süleyman Uludağ. (2006). *Murakabe*, D A. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 31, s. 204.

Çünkü baş olma sevdası ubûdiyet/kulluk çizgisine zıt bir davranıştır.⁹² İhtiyaç duyulduğunda tarikat kardeşlerine yumuşak bir dille nasihat etme becerisini gösterebilmelidir.⁹³

Müridin tarikat kardeşleriyle geliştirdiği bu ilişki, sûfi hayatın zihinsel ve sosyal süreçlere olumlu ve barışçı anlamda nasıl yansıdığını göstermektedir. Çıkarsız ve hatta başkalarını öne alma şeklinde gelişen sûfi algı, kişinin zihninde başkalarını kendine tercih etmeyi/îsar öne çıkarmaktadır.⁹⁴ Bu durum aynı zamanda insanlığın sıkıntılarıyla da ilgilenmeyi beraberinde taşımaktadır. Bu zihinsel yapıya sahip kişinin sosyal tutum ve davranışları insanlığa hizmet etme anlayışı üzerine kuruludur. Bu da müridin sosyal süreçlerini mânevî merkezli bir hayat anlayışı çerçevesinde oluşturduğunu göstermektedir.⁹⁵

d) Müridin Tarikat Karde i Olmayan Di er Bireylere Kar , Tak,nmas, Gereken Tav,rlar,

Mânevî yolun yolcusunun mensup olduğu tarikatının dışında bulunan insanlarla ilişkisinde de dikkat etmesi gereken kurallar vardır. Bekrî bunları şöyle belirtir: Mürit insanların ayıplarını araştırmamalıdır çünkü *Kim insanlar,n ay,plar,n, ara t,r,rsa Allah da onun ay,plar,n, ara t,r,r ve onu rezil eder.*⁹⁶ Dîni kurallara aykırı bir durum teşkil etmediği sürece, insanların sözlerine ve fiillerine karşı çıkmamalıdır ve insanlara karşı yumuşak ve affedici şekilde davranmalıdır.⁹⁷

Modern psikolojinin elde ettiği verilere göre psikolojik sıkıntıların bir kısmının başkalarıyla sağlam kurulamayan ve yanlış temeller üzerine inşa edilen ilişkilerden kaynaklandığını dikkate alırsak⁹⁸, sûfi hayat tarzının sağlıklı bir ilişki ve iletişim kurmadaki önemini vurgulamak gerekmektedir. Sûfimizin ifade ettiği gibi insanlara yumuşak davranma ve yaptıkları kötülüklerden dolayı onları affetme, insan ve toplum ruh sağlığına olumlu katkıda bulunmaktadır.⁹⁹ Başkalarıyla barışık olmak aslında kendiyile barışık olmanın bir işaretidir.

Sonuç

⁹² Baş olma sevdasının sûfi anlayışta büyük kusur ve ayıp olduğunu yukarıda görmüştük.

⁹³ Bk. Muslu. (2005), s. 144.

⁹⁴ İsar kavramı tasavvufî başkalarını kendine tercih etme anlamında kullanılır. İsar kavramı konusunda bilgi almak için bk. Mustafa Çağrı. (2000). *İsar, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 22, ss. 490-491.

⁹⁵ Mânevî merkezli davranış, sûfi bakışın öne çıkardığı en temel unsurlardan. Çünkü sûfi birey bireysel çıkarlarını aşma ve objektif kıstaslara göre hareket etme eğilimi gösteren bir benliğe sahiptir.

⁹⁶ İbn Mâce, Hudûd, 5, nr. 2546.

⁹⁷ Bk. Muslu. (2005), s. 148.

⁹⁸ Sosyal psikolojide ele alınan kalıp yargı ve önyargı konusu, olumsuz sosyal ilişkilerin kişilerarası ilişkilerin sağlıklı kurulamamasına etki ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu konuda bilgi almak için bk. Kirel, Kayaoğlu, Gökdağ. (2013), c. 2, ss. 51-65.

⁹⁹ Affetmenin terapötik etkisi konusunda bilgi almak için bk. Elif Kara. (2009). *Dini ve Psikolojik Aç,dan Ba , lay,c,l, ,n Terapötik De eri*. Samsun: Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 2/8, ss. 221-229.

Sûfi bakışa göre kemal ehli bir kılavuzun gözetiminde riyâzet ve mücâhede ile gerçekleşen sûfi benlik, ilâhî karakterlidir ve mânevî özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin nihai noktasında *fenâ fillah*/Allah'ta yok olma durumu tahakkuk eder ve benlik artık bedensel arzu ve isteklerin etkisinde yaşamaktan kurtulur. Bu aşamadan sonra hakiki benlik gerçekleşir, gerçek öz-tatmin sağlanır ve aşkın hayat yaşanır.

Kendini aşan sâlik, kulluğun ve bağlılığın doruğuna ulaşır, sözleri ve fiilleri ilâhî nurla güçlenir ve etkili bir konuma gelir; bu konumdaki kişinin sözleri tesirli olur çünkü kalbin derinliğinden gelmektedir. Bu saf haldeki benliğin etkisiyle kişinin kalbinden dudaklarına hikmetli sözler akar, gözlerin görmediğini görür ve kulakların duymadığını duyar ve normal insanların şahit olmadığı durumları müşâhede eder. Bu sayede birey, Hakk'ın emirlerini ilâhî iradenin istediği seviyede yerine getirme kabiliyeti kazanır ve kâmil insan konumuna ulaşır.

Bu durumdaki kişi artık gündelik düşünme biçiminin ötesine geçer, sıradan dilin sınırlarının üstüne çıkar ve hayatını ilâhî nurla yönlendirilen bir bilinçle yaşar. Bu hayat tarzına sahip kişinin benlik saygısı da çok yüksek olur ve bu nedenle stres ve depresyonun her türlüşünden uzak olarak hayatını yaşar. Çünkü gelişen olayların ilâhî karakterli olduğunu bildiği için her şeyin bir hikmet üzere tecellî ettiğini bilir ve görür.

Kısaca sûfi benliğe sahip kişi, metafizik ilkelerin ışığında yaşam sürer. Bu nedenle her türlü çekişme ve çatışmalardan uzak sırf Hak için yaşar; sosyal olaylarda Hakk'a göre hareket etme kabiliyeti gösterdiğinden toplumu iyi ve güzel olana yönlendirme imkânı da bulur. Bu özelliğinden dolayı, nefsin istek ve arzularını yaşayan bir toplumla çatışabilir ve bu durumda toplumu ilâhî tarafa yönlendirme gayreti gösterir. Sonuç itibariyle benliğin mânevî dönüşümü toplumun da mânevî dönüşümüne zemin hazırlamış olmaktadır.

Kaynakça

ALPER, Yusuf (2001). *Depresyon Psikoterapisi*. İstanbul: Alfa.

BAYZAN, Ali Rıza (2013). *Sûfi ile Terapist*. İstanbul: Etkileşim.

BENTOUNES, Cheikh Khaled (1997). *Le Soufisme -Tasavvuf*. Paris: El-Alamein.

BUDAK, Selçuk (2005). *Psikoloji Sözlü ü*. Ankara: Bilim ve Sanat.

CEBECİOĞLU, Ethem (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlü ü*. Ankara: Rehber.

CEYHAN, Semih (2012). *Üns, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, ss.348-349.

- CEYHAN, Semih (2013). *Yakaza, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 43, ss. 270-271.
- ÇAĞRICI, Mustafa (1998). *Hevâ, D A*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 17, ss. 274-276.
- ÇAĞRICI, Mustafa (2000). *Îsâr, D A*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 22, ss. 490-491.
- ÇAĞRICI, Mustafa (2008). *Riyâ, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, ss.137-138.
- ÇAĞRICI, Mustafa (2010). *evk, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, ss. 20-22.
- ÇAĞRICI, Mustafa ve ULUDAĞ, Süleyman (2001). *stikamet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 23, ss. 348-349.
- DERİN, Süleyman (2007). *Mevlana'nın Mesnevisinde Psikolojik Yaklaşımlar*. Konya: Uluslararası Mevlâna Celâleddin Rûmi Sempozyumu.
- DICTIONNAIRE Fondamentale de la Psychologie (1997). Paris: Larousse.
- HALL, Calvin S. (1999). *Freudyen Psikolojiye Giri* . İstanbul: Kaknüs.
- Hakim Tirmizi (1958). *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l- Kalb ve'l-Fu'ûd ve'l-Lub*, tah.: Nicholas Herr. Kahire: Dârü'l-Arab.
- HEREVÎ, Abdullah el-Ensârî (1962). *Kitâbü Menâzili's-Sâ'irîn*, thk.: Serge De Laugier De Beaurecueil. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- HÖKELEKLİ, Hayati (2005). *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- (2008). *Psikolojiye Giri* . İstanbul: Düşünce Kitabevi.
- HUCVÎRÎ, Ali b. Osman el-Cullâbî. (1980). *Ke fûd-Mahcûb*, haz.: Isâd Abdülhâdî Kindîl. Beyrut: Dârü'l-Nahdat el-'Arabiyye.
- İŞİTAN, İbrahim (2007). *La Pensée de Sofyal, Bâlî Efendî, un Soufi Turc Khalwatî du XVIème Siècle. Son Siècle, sa Tarîqa, sa Vie et sa Pensée Mystico-Théologique, XVI. As, r bir Halvetî Türk Sûfisi Bâli Efendi'nin Tasavvuf Düüncesi. Dönemi, Tarikat,, Hayat, ve Tasavvufî ve Kelamî Düüncesi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses.
- İŞİTAN, İbrahim (2012). *La Psychologie Soufie Selon Sadr Al-Din Qûnawî: Les Bases Fondamentales de l'Évolution de la Personnalité Soufie Selon Qûnawî*, Karabuk : Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi « La revue des recherches en Histoire, Culture et Art », c. 1, s. 1, 2012, pp. 13-32.

- IŞITAN, İbrahim (2012). *Seyr ü Sülûk/Mânevî Yolculuk Psikolojik Bir Terapi Olabilir mi? Erzurumlu İbrahim Hakk, Örneği*. Bütün Yönleriyle İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu, ss. 189-207. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, No: 1008.
- IŞITAN, İbrahim (2013). *Ebü'l-Hasan Harakânî'ye Göre Sûfî Benlik Dönümü*. Karabük: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, c. 2, s. 1, ss. 181-194.
- IŞITAN, İbrahim (2014). *Sûfî Psikolojisi. Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönümü*. İstanbul: Divan.
- KARA, Elif (2009). *Dini ve Psikolojik Açısından Bazen, Çeşitli, ve Terapötik Değeri*. Samsun: Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c. 2/8, ss. 221-229.
- KARTAL, Abdullah (2009). *Sekr, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 36. s. 334.
- KELABÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed. (1980). *et-Terruf li Mezhebi ehli-t-Tasavvuf*, tah.: Mahmud Emin Nevevi, Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el- Ezheriyye.
- KIREL, Çiğdem, KAYAOĞLU, Aysel, GÖKDAĞ, Rüçhan. (2013). *Sosyal Psikoloji-II*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- KRECH, CRUTCHFIELD ve BALLANCHEY. (1970). *Cemiyet içinde Fert*, çev.: Mümtaz Turhan. İstanbul: M. E. B.
- KUŞEYRÎ, Ebû'l-Kâsim Abdülkerîm Hevâzin. (1991). *er-Risâle el-Ku eyriyye*, thk.: Mârûf Narrîk et Alî Abdülhamid Baltajî. Beyrut: Dârü'l-Hayr.
- MEHMEDOĞLU, Yurdağül (2014). *insan, İnsan Zati, İlahî'ye Teveccühünde / Yöneliminde Bir mkan Olarak Vech-i Has Kavrayış*, .. Konya: II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, ss. 167-171.
- MUHÂSİBÎ, Hâris (trs). *el-Ri-âye li-hukûkillâh*, thk.: Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l Kütüb el-İlmiyye.
- MUSLU, Ramazan (2005). *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Erkam.
- ÖNGÖREN, Reşat (2010). *eyh, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 39, ss. 50-52.
- ÖZELSEL, Michaela Mihriban. (2002). *Halvette Kırk Gün*. İstanbul: Kaknüs.
- SAYAR, Kemal (2008). *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: Timaş.
- SAYIN, Esmâ (2014). *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil.

SAYIN, Esmâ (2012). *Tasavvuf ve Psikoloji Açısından İbnü'l-Vakt Anlayışının Etkileri*, Marifet Dergisi, Yıl:12, Sayı: 3, s. 177-190.

SAYIN, Esmâ (2013). *Tasavvuf Kültüründeki İstikâmet Anlayışının Psikolojik ve Terapik Etkileri*. Lorient: The Journal of Academic Social Science Studies, Doi number:<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1991>, Volume 6 Issue 8, ss. 959-968.

SERRÂC, Ebû Nasr Abdullah b. Ali. (2001). *el-Lüma' fi Târîhi't-Tasavvuf el- slâmî*, tah.: Kamil Mustafâ el-Hendevidî, Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye.

SPIEGELMEN, J. Marvin. (1994). *Üstad, Mürid ve Sûfi Grubu: Günümüzde Sûfi İhtikâfı ve Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev.: YAZICI, Kemal ve KUTLU, Ramazan, ss. 24-26. İstanbul: İnsan.

SÜHREVERDÎ, Şihâbeddin Ömer (1999). *Avârifü'd-Me'ârif*. Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye.

SÜLEMÎ, Ebû Abdurrahmân (2001). *Uyûbü'n-Nefs ve Devâühâ*, thk.: Muhammed es- Seyyid el-Cüleynd. Kahire: Dârü Kabâ.

TÜRER, Osman (1998). *Ana Hatlar,yla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.

ULUDAĞ, Süleyman (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet.

ULUDAĞ, Süleyman (1989). *Ak, İ, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 2, ss. 246-247.

ULUDAĞ, Süleyman (1992). *Bâtınî İhtikâf, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 6, ss. 188-189.

ULUDAĞ, Süleyman (1993). *Celvet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, ss. 273.

ULUDAĞ, Süleyman (1997). *Halvet, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 15, ss. 386-387.

ULUDAĞ, Süleyman (1997). *Havâtir, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 16, s. 526.

ULUDAĞ, Süleyman (2001). *Kalp, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 24, ss. 229-232.

ULUDAĞ, Süleyman (2003). *Ma'rifet-i Nefs, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 28, ss. 56-57.

ULUDAĞ, Süleyman (2006). *Mücâhede, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 36, ss. 440-441.

ULUDAĞ, Süleyman (2006). *Nefs, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 17, ss. 274-276.

ULUDAĞ, Süleyman (2006). *Murakabe, D A*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 31, s. 204.

- ULUDAĞ, Süleyman (2006). *Mü âhede*, D A. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, ss. 152-153.
- ULUDAĞ, Süleyman (2008). *Riyâzet*, D A. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, ss. 143-144.
- ULUDAĞ, Süleyman (2010). *athiyya*, D A. Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, ss. 370-271.
- ULUDAĞ, Süleyman (2010). *Sülûk*, D A. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, ss. 127-128.
- ULUDAĞ, Süleyman (2011). *Tasfiye*, D A. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, ss. 127-128.
- ULUDAĞ, Süleyman (2011). *Uzlet*, D A. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, ss. 256-257.
- ULUDAĞ, Süleyman (2012). *Vechüð-Hak*, D A. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, ss. 584-585.
- WEINER, Don (1994). *A k,n lev ve Psikoterapi: Bir Sûfi Perspektifi, -Jung Psikolojisi ve Tasavvufø*, haz.: Spiegelmen, İnayet Han ve Fernandez, ss. 153-161. İstanbul: İnsan.
- WILCOX, Lynn (2001). *Sufizm ve Psikoloji*. İstanbul: İnsan.
- YILMAZ, Hasan Kâmil (2000). *Anahatlar,yla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar.
- YILMAZ, Hasan Kâmil (1994). *Nefis Terbiyesinde Açl,k ve Az Yemek*. İstanbul: Erkam.