

**T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI**

**İZMİRLİ ŞEYH LÜTFİ FİLİZ
VE TASAVVUFİ KİŞİLİĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATİH KIZILHAN

BALIKESİR, 2021

**T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI**

**İZMİRLİ ŞEYH LÜTFİ FİLİZ
VE TASAVVUFİ KİŞİLİĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatih KIZILHAN

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. ESMA SAYIN

BALIKESİR, 2021

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAY SAYFASI

Enstitümüzün İlahiyat Anabilim Dalı"nda 201912573009 numaralı Fatih KIZILHAN"ın hazırladığı "İzmirli Şeyh Lütfi Filiz ve Tasavvufi Kişiliği" konulu YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca/...../2021 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile karar verilmiştir.

Üye (Başkan).....

İmza

Üye (Danışman)

İmza

Üye.....

İmza

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

.../.../...

Enstitü Onayı

ETİK BEYAN

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

..../..../2021

İmza

Fatih KIZILHAN

ÖNSÖZ

Geçmişten günümüze kadar İslam tasavvufunu açıklamak ve geliştirmek için mânevi tecrübeye dayanarak ilahi sırları ızhar eden pek çok şeyh ve mürşit gelmiştir. Allah, insanın yeryüzündeki bu tekâmülünü tamamlayıncaya kadar arifler kervanına bir yenisinin daha ekleneceğine şüphe yoktur. Çünkü İslam tasavvufuna göre ilahi sırları ortaya çıkArabîlecek tek varlık insandır. Bu mertebeye gelen kişiye de "insan-ı kâmil" denir. Lütfi Filiz'de bu arifler kervanına katılarak "insan-ı kâmil" mertebesine ulaşmış bir kişidir. Hayatının ve görüşlerinin tezimize konu olması bulunduğu bu mertebeden dolayıdır. Bu mertebe, insanlığa doğru yolu gösterebilecek ve güzel ahlakın yeryüzüne yayılmasında her hangi bir menfaat beklemeyecek kişiler olmasına sebebiyet verecektir.

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın amacına, önemine ve takip edilen metoda yer verilmiştir. Birinci bölümde ise, Lütfi Filiz'in hayatı, eserleri ve bulunduğu döneme ait bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Lütfi Filiz'in tasavvufi meselelere olan bakış açısı incelenmiştir.

Bu tez konusunu çalışmamızı tavsiye eden, alanın uzmanı muhterem Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç hocamıza teşekkür ederim. Aynı zamanda lisans döneminden yüksek lisansa kadar her zaman kapılarını açan ve maddi mânevi yardımlarını esirgemeyerek rol model olan değerli tez danışmanım Doç. Dr. Esmâ SAYIN"a en içten ve kalbi duygularıyla şükranlarımı sunuyorum.

Bu çalışma sürecini zorlaştıran Covid-19 salgın hastalığına rağmen maddi-mânevi her türlü desteğini esirgemeyen anneme, babama, kardeşlerimin yanında eser, kaynak ve görüşleriyle yardımını esirgemeyen Seyyit Nur CİRAN kardeşime, Suna DAĞLI ve Elif ÖZCAN hocalarıma teşekkür ederim.

BALIKESİR, 2021

FATİH KIZILHAN

ÖZET

İZMİRLİ ŞEYH LÜTFİ FİLİZ VE TASAVVUFİ KİŞİLİĞİ

KIZILHAN, Fatih

Yüksek Lisans, İlahiyat Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Esmâ SAYIN

2021, 149 Sayfa

Lütfi Filiz, hilafet devrinin son döneminde Sultan Reşat'ın padişah olduğu zamanlardan 2000'li yıllara kadarki süreçte çoğunluğunu İzmir'de olmak üzere Osmanlı'nın yıkılışından Cumhuriyetin kuruluşuna ve daha sonraki önemli siyasi ve ictimai olayların hat safada olduğu bir devirde yaşamıştır. Türk ve tasavvuf tarihinin önemli gelişmelerinin yaşandığı bu zaman aralığında Filiz, tekkelerin kapatılmasından devrimlere kadar dini ve siyasi pek çok olaya şahit olmuş bir mutasavvıf şairdir. Onun bu zaman aralığında yaşaması eserlerin oluşmasında ve içeriğinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Lütfi Filiz tasavvufi meselelere ait görüşlerini dört cilt halinde "*Noktanın Sonsuzluğu*" adlı kitabında toplamıştır. Filiz'in tasavvufi meseleler ve sorunlara karşı açıklama ve çözümleri içeren bu eser, son zamanlarda tartışma konusu olan "tasavvufun dili" sorununa çözümler sunmaktadır. Filiz aynı zamanda bu eserinde tasavvufi meseleleri tarikat yolunda olan veya olmayan herkesi kapsayacak bir üslupla açıklamıştır. Modern ilahiyatçıların tasavvufi konuları dini sorun olarak algı yaratmaya çalıştığı meseleleri ise tasavvufi adap ve erkânın yanında pozitif bilimler ile açıklamaktadır. Bu anlamda dinin zâhir ve bâtinî yönünü birleştirerek tasavvufun "tevhit felsefesine" önemli katkılarda bulunacağı düşünülmektedir. Filiz'in ayrıca hayatını anlattığı kitabı ve şiirlerini topladığı bir divanı mevcuttur.

Giriş ve iki bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde, Lütfi Filiz'in yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal olayların yanında dini hayatına etki eden unsurlara yer verilmiştir. Bu bölümde, Lütfi Filiz'in ailesi, doğduğu ortam, ilmi ve tasavvufi serüveni, tasavvufa intisabı ve intisap ettiği şeyhleri ele aldık. İkinci bölümde ise, Noktanın Sonsuzluğu kitabı kaynak olarak alınmıştır. Bu eser ışığında Filiz'in tasavvufi meselelere ve kavramlara karşı olan tutumu ve bu tutumun klasik- modern tasavvuf çizgisindeki konumunu değerlendirmeye çalıştık. Şüphesiz bu değerlendirmeyi, geçmişin karanlık taraflarına ışık tutacağı gibi geleceğin sisli havasını dağıtmada modern insanın tasavvuf algısını değiştireceğini düşünerek hazırladık.

Anahtar Kelimeler: Lütfi Filiz, Noktanın Sonsuzluğu, Tasavvufun Dili, Modern Tasavvuf, Klasik Tasavvuf.

ABSTRACT

İZMIRLI SHEIKH LUTFI FILİZ AND THEIR SUFİFE PERSONALITY

KIZILHAN, Fatih

Master Thesis, Department of Theology

Supervisor: Assoc. Dr. Esma SAYIN

2021, 149 pages

Lütfi Filiz lived in the last period of the caliphate period, starting from the time of Sultan Reşat when he was the sultan, until the 2000s, and spent a significant part of his life in İzmir. Throughout his life, he witnessed the collapse of the Ottoman Empire, the establishment of the Republic and the following important political and social events. This time period is a very important period in which important developments in Turkish and Sufi history were experienced, and Filiz is a Sufi poet who has witnessed many religious and political events, from the closure of lodges to the revolutions. Having lived through these events played an important role in the formation of his works and shaping their content.

Lütfi Filiz collected his views on mystical issues in his book called "The Infinity of the Point". This 4-volume work, which includes Filiz's explanations and solutions to mystical issues and problems, offers solutions to the problem of "the language of mysticism", which has been a topic of discussion recently. In this work, Filiz has explained the mystical issues in a style that will cover everyone who is on the path of the tariqa or not. While modern theologians try to present mystical issues as religious problems and create a perception, Filiz explains these issues with mystical etiquette and manners, as well as positive sciences. In this sense, it is thought that by combining the external and esoteric aspects of religion, it will make

important contributions to the "philosophy of tawhid" of Sufism. Filiz also has a book in which he tells about his life and a divan where his poems are collected.

In the first part of our thesis, which consists of the introduction and the following two parts, the political and social events of the period in which Lütfi Filiz lived, as well as the factors affecting his religious life are included. In the first chapter, Lütfi Filiz's family, the environment in which he was born, his scientific and mystical adventure, his involvement in Sufism and the sheikhs he was involved in are discussed. And Part Two is based on the book "Noktanın Sonsuzluğu". Under the light of this work, we have tried to assess the attitude of Filiz towards mystical matters and concepts and also the position of this attitude within the classical - modern mystic line. Without a doubt, this assessment will not only shed light to the darker aspects of the past but it will also change modern man's perception of mysticism which consequently will disperse the foggy atmosphere of current understanding.

Keywords: Lütfi Filiz, Noktanın Sonsuzluğu, Sufi Language, Modern Sufism, Classical Sufism.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Problemi	1
1.2. Araştırmanın Amacı	1
1.3. Araştırmanın Önemi	1
1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları	2
1.5. Tanımlar	2
2. İLGİLİ ALANYAZIN	3
2.1. Kuramsal Çerçeve	3
2.1.1. İzmir'de Öne Çıkan Mânevi Şahsiyetler	3
2.1.1.1. Lütfi Filiz'in Hayatı	6
2.1.1.2. Lütfi Filiz'in İlmi ve Mânevi Kişiliği	8
2.1.1.3. Lütfi Filiz'in Eserleri	11
2.2. İlgili Araştırmalar	12
3. YÖNTEM	13
3.1. Araştırmanın Modeli	13
3.2. Bilgi Toplama Kaynakları	13
4. BULGULAR VE YORUMLAR	13
4.1. İlahi İsimler	13
4.1.1. Esmâ'ül Hüsna Tanımı ve Mahiyeti	13
4.1.2. Allah İsmi	19
4.1.3. Rahman ve Rahim İsimleri	22
4.1.4. Aşk Anlayışı Bağlamında Vedûd İsmi	25

4.2. İnsanın Mânevi Yapısı.....	30
4.2.1. Aklın Yapısı.....	30
4.2.2. Nefsin Yapısı	39
4.2.3. Ruh.....	47
4.2.4. Kalbin Yapısı	52
4.3. İnsanın Yaradılışı	56
4.3.1. Hz. Havva'nın Yaratılması.....	58
4.3.2. Hz. Âdem ve Havva'nın Cenbnetten Kovulması.....	60
4.4. İnsan-ı Kâmil	62
4.4.1. Kemalata Nasıl Ulaşılır.....	70
4.5. İbadetlerin Mânevi Yapısı	75
4.5.1. İbadetin Tanımı ve Mahiyeti	75
4.5.2. Namaz	79
4.5.2.1. Cuma Namazı.....	84
4.5.3. Oruç	85
4.5.4. Hac	87
4.6. Tarikatlerin Yapısı.....	89
4.6.1. Mürşit.....	89
4.6.1.1. Mürşidin Gerekliliği.....	99
4.6.1.2. Mürşidin Özellikleri.....	102
4.6.1.3. Keramet.....	107
4.6.1.4. Himmet	109
4.6.2. Sohbet	110
4.6.3. Mürit	117
4.6.4. Seyr-i Sülûk	127
5. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	139
KAYNAKÇA	141

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problemi

Lütfi Filiz'in yakın zamanda yaşadığı için hakkında fazla kaynak eser yazılmamıştır. Müritlerinin ve çocuklarının hayatta olmasına rağmen covid-19 hastalığından kaynaklanan kısıtlamalar nedeniyle röportaj yapma imkanını ortadan kaldırmıştır. Bu anlamda tezin yazma aşamasında kaynak eserlerin çoğunluğunu online kaynaklar oluşturmuştur.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı; Lütfi Filiz'in hayatını ve eserlerini dönemin sosyal şartları çerçevesinde tanıtmaya çalıştık. Bu süreçte Filiz'in tasavvufi görüşlerini açıklar ve ele alırken klasik tasavvufi eserlerin yanında diğer bilim dallarından faydalanarak zihin ve bilgi dünyasının genişliğini ortaya çıkarmaya çalıştık.

1.3. Araştırmanın Önemi

Bu araştırma iki açıdan önemlidir. Birincisi; altı yüzyıllık imparatorluk yıkılarak yeni bir devletin kurulma sürecinde birinci dünya savaşı gibi büyük bir savaştan çıktığı bu tarihin en zor zamanlarında ne kadar yüksek metafizik üreten bir mirasın olduğunu göstermektir. Lütfi Filiz'in bu tarihi olay ve savaşların içinde yetişmiş büyük bir mutasavvıf olduğunu, görüş ve eserlerini ortaya koyarak gün yüzüne çıkarmaya çalıştık.

İkincisi ise; klasik tasavvuftun modern tasavvufa aktarımında ortaya çıkan tasavvufun dili problemine uygun yöntem ve düşünceleri içeren Filiz'in eserleri, geçmiş ile gelecek arasında ilmi ve mânevi bir köprü kurmaktadır.

1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma sadece Lutfi Filiz'in hayatı ve eserlerindeki tasavvufi görüşlerinden elde edilen bilgilerle sınırlıdır. Araştırmada ortaya konan düşünceler Lutfi Filiz'in görüşlerini açıklamak ya da ilgili konu hakkında onun görüşlerini ifade etmek için yazılmıştır.

1.5. Tanımlar

Rahman: Rahman sıfatı anlam olarak Allah'ın kullarını acıması sonucu şefkat ve muhabbetle muamelede bulunmasıdır (Reşit 1965, s. 157).

Vedûd: Sevmek anlamına gelmekle birlikte Allah'ın isimlerinden biri olması nedeniyle Onun kendine ibadet ve itaatte sıkı sıkıya bağılı kullarını sevmesidir.

Nefs: Bir şeyin kendisi, hakikati mahiyeti, toplamı, zâtı, cevheri anlamlarına gelmektedir. Ancak ruh, kan, beden (ceset), göz, büyüklük, kibir, ayıp, himmet, şiddet, irade, ceza, zihin, hayat, insan, şahıs, fert, tabiat, arzu etmek, şehvet, istek, manasına da gelen nefis, nefes alıp vermek, hürriyet, serbestlik ve huzur gibi anlamlarına da gelir (Manzûr, 2010, s. 233).

Ruh: kelime olarak "*insan bedenine hayat veren latif şey*" anlamındadır. Ruh ve beden birbirinden ayrı iki şey olarak görünse de bedene hayat veren can, öz, ilahi benliğin parçası, yaşama sebep ve imkân veren soluk şeklinde tanımlanmıştır (Yazoğlu, 2002, s. 64).

2. İLGİLİ ALANYAZIN

2.1. Kuramsal Çerçeve

2.1.1. İzmir'de Öne Çıkan Mânevi Şahsiyetler

İzmir medreseleri, âlimleri kadar dergâhları, mürşitleriyle de meşhur bir şehirdir. Osmanlı döneminde tasavvufun yayılışı devletin eliyle Anadolu'nun önemli yerlerinde Mevlevihanelerin kurulmasıyla olmuştur. Aynı şekilde İzmir'de ve Tire'de tasavvufî şahsiyetlerin yetişmesinde burada kurulan mevlevîhânelerin payı büyüktür. İzmir Mevlevîhâne'si 1850 yılında Sultan Abdulmecit'in yardımıyla kurularak ilk postnişin görevi Halil Akif Dede'ye verilmiştir.

Halil Akif Dede otuz sekiz yıl, oğlu Şeyh Nurettin ise otuz iki yıl görev yapmıştır. Şeyh Nurettin, vefat ettikten sonra yerine 23-24 yaşlarındaki oğlu geçse de beş yıl sonra devlet eliyle tekkeler kapatılmıştır (Demirci, 2017, s. 53).

Tire Mevlevîhânesi ise, Evliya Çelebi'nin *Seyahatname* eserinde yazdığı itibariyle Yeşil İmaret Camii'nin bulunduğu yer idi. Mevlevîhâne her ne kadar cami olarak geçse de mahallelinin hepsi Mevlevî tarikatine mensup olduğu için tarikatın gerektirdiği zikir ve faaliyetler bu camide yapılırdı (Çelebi, 2005, s. 87).

Yeşil İmaret Camii'ni yapan kişi ise Mevlânâ hayranı olan, ikinci Murat'ın Aydın Sancak Beyi Yahşi Bey'dir. Tarihte Yahşi Beyin, ovanın dâhil 127 tane dükkânın gelirini bu mevlevîhâne'ye verdiği aktarılır. Bu mevlevîhâne'nin son mürşidi ise Hayrullah Dede'dir (ö. 1928) . Hayrullah Dede ise icazetini Eskişehir Mevlevîhâne'si postişini Hasan Dede'den almıştır. Galata Mevlevîhânesi'nde de mevcut olan "*Tire Mevlevî Şeyhi Hayrullah Baba*" yazılı mühür vermiştir (Armağan, 2006, s. 476-477).

Hayrullah Efendi, mevlevî dedesi olmasına rağmen "*baba*" ismiyle çağrılırdı. Çünkü tasavvufta Bektaşî tarikatinde mürşit olan kişilere bu isim verilirdi. Abdülbaki Gölpınarlı, Üsküdar Mevlevîhânesi Şeyhi Remzi Dede'nin verdiği mühürde de "*baba*" yazdığına dikkat çeker. Bu konu Hayrullah Efendiye bu sorulur. Hayrullah

Baba ise pek çok yolda bu ilmi zevk ettiğini söyledikten sonra "*o tarafın halkı öyle der*" diyerek konuya açıklık getirir (Gölpınarlı, 1992, s. 315).

Lütfi Filiz, Tire Mevlevîhâne'sinin son şeyhi Hayrullah Baba'nın haftada bir kez Mevlevî dersi verdiğini aktarır. Bu dersin sonunda ise Mehmet Efendi'ye dönerek "*anladın mı Mehmet*" diye sorduğunu aktarır. Filiz, Hayrullah Baba'nın bu davranışını ilk zamanlar anlamadığını söyleyerek daha sonraki zamanlarda tasavvufta "*biri binlemek*" usulüyle sadece Mehmet Efendi'ye değil, herkese sorduğunu idrak ettiğini ifade eder.

Filiz, Hayrullah Baba'nın ayrıca "*Taşçı Anastas*" isminde Rum bir çocuğunun olduğunu nakleder. Eserden anlaşıldığı kadarıyla Hayrullah Baba'nın mânevi evladı olan Anastas, müslüman olduktan sonra intisap etmiştir. Bir gün Hayrullah Baba, Anastasa yönelerek "*şu dağın tepesini kaz*" emrini vermiştir. Anastas ise hiç tereddüt etmeden bu emri yerine getirmek için yola koyulmuştur. Kazmaya başladıktan üç metre sonunda su çıkararak bu teslimiyetinin meyvesini aldığını söyler (Filiz, 2011, s. 25-26).

İzmir ve Tire'de mevlevîhâne'nin etkisiyle Mevlevî şahıslar öne çıksa da toplumundaki çeşitli ırka sahip insanların bir arada yaşaması gibi Nakşi, Kadiri, Rifai, Bektaşî tarikatleri de vardır. Bu tarikat şeyhlerinin tekkeleri olmasa da mürşitlerin evlerinde veyahut farklı mekânlarda ders vererek bu yapının devamlılığını sağlamışlardır. Zamanla bu tarikatler den birine veya birden fazlasına intisap eden müritler, tarikatlerin görüşlerini bağdaştırarak sadece birine yönelmesiyle diğer kolun silsilesinin devam etmesine engel olabilmektedir.

Osmanlı'nın tasavvufi alt yapısının güçlü olması tarikat silsilelerinin başka bölgede devam etmesine olanak sağladığı için ortaya farklı tasavvufi kolların bir kişide birleşmesiyle tevhidi niteleyen şiirler ve eserler meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu durum İzmir'de farklı etnik ırkların kaynaşmasına da yardımcı olmuştur.

Ege bölgesi ve çevresinde Uşşaki tarikatı yaygın olmakla birlikte çevre illerden mürşitler İzmir'e gelerek yaygınlaştırmışlardır. Bunlardan biri olan Bekir Sıddık Visali Efendi 1880 senesinde Manisa'nın Kula ilçesinde doğmuştur. Sıddık Visali, küçük yaşta İstanbul'da Fatih Camii Medresesinde yüksek derecede eğitim almış bir kişidir. Sâmi Niyazi Uşşaki Efendi ile tanıştıktan sonra tasavvuf yoluna

giren Sıddık Visali, medresede gösterdiği büyük başarıyı bu yolda da göstererek şeyhinin gözde talebelerinden olmuştur.

Şeyhi Sâmi Niyazi Uşşaki Efendi, sohbetlerinden birinde Visali hazretlerine "akşam rüyanda ne gördün" diye sormuştur. Visali Efendi ise "dört atın yarıştığını ve kendisinin bu dört atın birinde birincilikle yarışı tamamladığını" söyler. Şeyhi ise rüyasını tevil ederek "şeriat, tarikat, hakikat ve marifet olmak üzere dört ilme ulaşacağını" söyleyerek öğrencilerinin içinde en gözde talebesi olmasına bu rüyayı örnek gösterir (Eren, 1981, s.156).

Bekir Sıddık Visali Efendi, şeyhinin yanındaki dört mertebeli eğitimi bitirdikten sonra İzmir'e gönderilerek irşat faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Hayatını İzmir'de geçiren Visali hazretleri 1962 yılında burada hakka yürümüştür. Eserleri olarak tasavvufi şiirlerini bir araya getirdiği *Hakikat ve Marifet Sırları* isiminde bir divanı vardır (Eren, 1981, s. 157).

Visali Efendi gibi başka bir ilde doğarak İzmir'de vefat eden şeyhlerden biride Esad İleri hocadır. Esad Hoca, 1882'de Gümülcine'de doğmuş 1957'de ise İzmir'de vefat etmiştir. Esad Hoca, hem zâhiri hem mânevi anlamda cihat ederek Kurtuluş savaşının gazilerinden biri olma şerefine nail olmuştur. Kurtuluş savaşında İzmir ve Aydın'ın müdafaasında aşırı gayret gösteren Esad Hoca, halkı cihada teşvik etmek için vaazlarının yanında broşürler bastırmıştır. Esad Hoca yaptığı konuşmalarla halkta büyük tesirler uyandırmıştır. Esad Hoca'nın bu duruşu ve Kurtuluş Savaşındaki üstün gayretinden dolayı Aydın cephesi kumandanı ve harekâtı harbiye reisi Tahir Özerk şu mektubu yazmıştır;

"Milli mücadelede, Aydın ve Ödemiş cephesinin kumandanı olduğum zamanda çok kıymetli hocamızdan bahsetmek benim boynumun borcu olmaktadır. O muhterem hoca, TBMM'de Aydın mensubu olarak yer almış olan Esad Hoca'dır. Kendisi Aydın mektebinde öğretmen ve Aydın Hilali Ahmer başkanı iken büyük şevk ve cesaretle silaha sarılarak savaşa iştirak etmiştir."

Esad Hoca, özellikle Ödemiş'in müdafaasında Yunanlılara karşı savaşırken gösterdiği gayretten dolayı Aydın, Muğla gibi illerden mebusan meclisi mebusu seçilmiştir. Savaştan sonra İzmir Torbalı'ya yerleşen Esad Hoca, 1957'de vaaz vermek için camiye giderken geçirdiği trafik kazasında vefat etmiştir.

İzmir'in mâneviyatının eskilere kadar kökünün uzadığına delil 13. asırda yaşamış olan Osman Nuri Efendi'dir. O diğer mürşitler gibi başka ilde değil, İzmir'de doğmuş, yetişmiş ve burada vefat etmiştir. İlmini ise İzmir başta olmak üzere Manisa ve İstanbul'da tamamlamıştır. Nuri Efendi, Nakşibendi tarikatine bağlı olmakla birlikte Mevlânâ Halidi Bağdadi'nin halifelerinden olan meşhur Abdulfettah Akri hazretlerinin sohbetlerine iştirak etmiştir. Bu sohbetlere devam ederken Medine'de yaşayan büyük arif Ahmet Sait Faruki'nin namını işitince büyük bir aşk ve hevesle oranın yolunu tutmuştur. Ahmet Faruki'nin sohbetlerine altı ay kadar devam ettikten sonra ise Geylani, Buhari, Çeşti ve Necmettin-i Kübra'nın olmak üzere pek çok tasavvufi yollara girerek icazet almıştır. İzmirli Hacı Ahmet ve Hacı Ethem, Yusuf Dağıstani, Şirvanlı Haşim yetiştirdiği önemli talebeler arasındadır (Hilmi, 1979, s. 147).

2.1.1.2. Lütü Filiz'in Hayatı

Mustafa Lütü Filiz, Sultan Reşat'ın padişah olduğu zamanda 28 Şubat 1911 yılında İzmir'in Tire ilçesinde dünyaya gelmiştir. Merhum babası Abdurrahman Efendi'nin ifadesiyle Filiz mevlit kandilinde doğmuştur. Osmanlı devrinde sağlık işlerini Rumlar yaptığı için Filiz'in ebesi de Rum bir hanımefendidir. Filiz, doğumu sırasında Rum hemşirenin kelime-i şehadet getirerek dünyaya getirmesini, o zamandaki farklı dinler arasındaki saygı ve hoşgörünün varlığına dikkat çeker (Filiz, 2011, s. 7-8).

Lütü Filiz'in, Osmanlı imparatorluğun varlığını sürdürdüğü zamanda yaşaması, onun zihin dünyasının inşasında ve şekillenmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Filiz, yaşadığı zaman aralığı zarfında Kurtuluş Savaşına katılmış, Cumhuriyetin kuruluşuna şahit olarak devrimlere tanıklı etmiş bir kişi olmasının yanında tekkelerin kapatılmasından modern hayatın getirdiği düşünce ve yaşantısına kadar tasavvufi düşüncenin değişimini gözlemleyerek bulanmış ve kirlenmiş zihinleri ortadan kaldıracak fikirler ortaya koymuştur. Bu anlamda geçmiş ve gelecek arasında kopan bağı tekrar inşa edebilmenin yolunu ve örnekliliğini eserleriyle göstermektedir.

Lütü Filiz, Osmanlı gelenek ve göreneklerine bağlı bir ailede beş oğlan, iki kız olmak üzere toplam yedi kardeşten biridir. Annesi Ayşe Hanım, Tire eşrafından

bir ailenin kızıdır. Babası Abdurrahman Efendi ise anne tarafı Şerifzadelere dayanmaktadır. Anne ve Babası dini bütün insanlar olduğu için Filiz'i de bu şekilde yetiştirmişler ve mevlit kandilinde doğduğu için dini anlamda beklentileri diğer kardeşlerinden daha yüksek olmuştur. Filiz, ailenin dördüncü oğlu olduğu için ağabeyleri Kurtuluş Savaşına katılarak Galicya, Kafkas ve Trablus cephelerinde savaşmıştır (Filiz, 2011, s. 80).

Abdurrahman Efendi, saatçilik olduğu için Lütfi Filiz'de baba mesleği olan saatçiliği devam ettirmiştir. Abdurrahman Efendinin babası Hafız İbrahim Efendi gece namazı, riyazet ve murakabe gibi tasavvufi erkânları hassasiyetle uygulayan mâneviyat yüklü birisiymiş. Abdurrahman Efendi'de aynı usulü hayatına uygulayarak sabah namazından sonra Şeyh Süleyman Cezuli'nin (ö. 21465) *Delail-i Hayrat* okuduktan sonra Muhyiddin-i Ârabi'nin *Evrad-ı İsbuiye* eserini okur, ısrak namazını kılarak seher vaktini değerlendirmiş (Filiz, 2011, s. 35).

Babası vefat ettikten sonra saatçilik mesleği kardeşleri arasından Lütfi Filiz devam ettirmiştir. Filiz'in yaşadığı zamanlarda Türk halkı çiftçilik işleriyle uğraşarak geçimini sağladılar. Kuyumculuk gibi ustalık gerektiren işler ise Yahûdilerden sorulurdu. Manifaturacılık ve sağlık işleri ise Rumların elindeydi. Küçük yaşlarda saatçilik çıraklığına başlayan Filiz, okuldaki eğitiminin yanında bu işle de meşgul olurdu. İlerleyen yaşlarında saatçilik alanında Tire'de parmakla gösterilen tek usta idi. Filiz, on altı yaşında İzmir'e giderek iki yıl sürecek olan kalfalık eğitimini ustası Mehmet Fevzi Efendi'nin yanında tamamlamıştır. 18 yaşında Tire'ye döndüğünde ise ustalığını kanıtladığı olayı şöyle anlatır:

Mevlevi şeyhi Hayrullah Baba'nın üç halifesinden biri olan Konyalı Mustafa Efendi'nin hiçbir saatçinin ayarını tutturamadığı altından bir köstekli saati varmış. Esnaflar "*Abdullah Efendi'nin oğlu İzmir'den geri dönmüş. Saat tamirinde çok ustaymış git ona göster.*" deyince dükkâna gelerek "*bu saati yaparsan sana bravo diyeceğim*" diyerek gitti. Bir hafta süre zarfında saatini altı yönden ayarını yaptıktan sonra teslim ettim. Mustafa Efendi, saatinin ayarlandığına inanamayıp irtifa tahtasında güneşin açılarıyla ayarlarını kontrol ettiğinde saatinde kusursuz çalıştığını görmüş. Saatin saniyesi saniyesine çalıştığını görünce yanıma gelerek "*Bravo Lütfi usta*" diyerek bağirmiştir (Filiz, 2011, s.105-106).

Lütfi Filiz, küçükken annesinin söylediği ilahilerden etkilenmesi sonucu musikiye yönelmiştir. Annesinin küçük yaşta içinde alevlendirdiği musiki aşkı 1955'te Tire İleri Türk Musiki ve Sahne Sevenler Cemiyet'inde ney üflemesine vesile olmuştur. Filiz'in içinde yanan musiki aşkı ileride daha alevlenerek tasavvufi bir yola girmesine neden olmuştur. Filiz, musikiden tasavvufa giden yolu şu şiir ile dile getirir;

"Dil hanesi pür nur olur envar-ı zikrullah ile

İklim-i dil ma"mur olur mimar-ı zikrullah ile

Gam-ı gin gönüller şad olur dem besteler azat olur

Gümgeşterler irşat olur âsâr-ı zihrullah ile

Zikir eyle Hakkı her nefes Allah bes baki heves

Bes gayrıdan ümidi kes tekrâr-ı zikrullah ile" (Kayaalp, 1994, s. 92).

Lütfi Filiz, askerliğini hem acemi hem usta birliğini İzmir'in Hilal Kışlasında yapmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın vuku bulmasından dolayı "*ihtiyat askeri*" olarak Gelibolu'ya gönderilmiştir. Filiz askerliğini tamamladıktan sonra 13 Mayıs 1938'de Nuriye Hanım ile evlenmiştir. 1 Aralık 1939'da babası Abdurrahman Efendi'yi kaybeden Filiz, dört ay sonra ilk çocuğu Ayşe Pervin'in doğmasıyla baba acısının yerini evlat sevgisi sarmıştır (Filiz, 2011, s.117-125).

Şeyh Lütfi Filiz, ilerleyen yıllarda çocukları ile birlikte İstanbul'a taşınarak tasavvufi sohbetlerine orada devam etmiştir. Hayatının ahir ömrüne kadar İstanbul'da yaşayan Şeyh Lütfi, 2007 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri ise doğduğu yer olan İzmir'in Tire ilçesinde bulunmaktadır.

2.1.1.3. Lütfi Filiz'in İlmî ve Mânevi Kişiliği

Klasik ve modern tasavvufun anlatılması ve anlaşılmasında önemli bir yeri olan tasavvufi hayatını üç kısma ayırmak mümkündür. İlk olarak her şeyin başladığı ve değiştiği ilk şeyhi Osman Dede, ikincisi "*şişenin kırıldığı zaman*" (fena mertebesi) olan Şevki Dede ve son olarak "*Hamis-i Meşayih*" Abdülaziz Şenol Efendi'ye biat etmesidir.

Lütfi Filiz, çocukluğundan beri müritlere karşı muhabbet besleyerek onlarla sohbet edermiş. Bu merakını asıl ateşleyen kişi ise devamlı saatçi dükkânına gelerek

uzun sohbetler ettiği Mevlevi bir derviş olan Hüseyin Efendi'dir. Hüseyin Efendi ile yaptığı sohbetler tasavvufa olan merakını giderek artmasına sebep olsa da Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin (ö. 1914) *A'mak-ı Hayal* isimli kitabını okuduktan sonra daha da artmıştır.

Lütfi Filiz'in babası Abdurrahman Efendi Nakşi tarikatine mensup olmasına rağmen Filiz'in tasavvufa merakı küçük yaşlarda değil de evlenip çoluk çocuğa karıştıktan sonra olması ilginçtir. Filiz, şeyhi Şevki Dede'ye tabi olmadan önce içinde bir fıkrıdama, ateş parçasının onu her daim arayışa ittiğini söyler. Bu arayışa yön veren şey ise gördüğü rüyalarıdır. Gördüğü bir rüyada Mevlânâ hazretlerini gören Filiz, ona "*La havf, La havf*" yani korkma diye telkinde bulunduğunu ifade eder. Filiz, bu rüyadan sonra Osman Dede ile buluşmasını şöyle anlatır;

Osman Dede'nin Mevlevi Şeyhi Emin Dede'nin oğlu Hüseyin Efendi'nin yanına geldiğini öğrenince koşarak yanına gittim. Biraz sohbet ettikten sonra yanından ayrıldım. Eve geldiğimde ise gözümü açtığımda kapattığımda kısacası her yerde Osman Dede'yi görüyordum. İki gün bu şekilde olunca üçüncü gün iş yapamaz hale gelince Osman Dede'nin yanına gittim. Tam dükkândan çıkacakken Osman Dede içeriye girdi. Ona durumumu anlattıktan sonra biat etmek istediğimi söyledim. O da bana "*evladım Allah seni kabul etmiş. Akşam Hüseyin Efendi'nin evine gel de emanetini al*" dedi. Akşam yanına giderek biat ettim. (Filiz, 2011, s.133-134).

Filiz, Osman Dede'ye biat ettikten sonra yaşadığı sevinç ve mutluluğu Niyâzî Mısrînin (ö. 1694) şu dizeleriyle dile getirir;

"Çün sana gönlüm müptela düştü

Dert ve gam bana aşına düştü

Kim seni buldu kendi yok oldu

Vuslatına ey dost can baha düştü

Aşka uşşakın davet etmişsin

Can kulağına ol sada düştü" (Erdoğan, 1998, s. 188).

Şeyh Lütfi, Osman Dede'ye intisap etmekle gönül huzuruna kavuşarak içi rahatlasa da şeriat ve hakikat arasında kaldığı durumlar olmuştur. Bu durum Hz. Musa'nın Hızır aleyhisselam karşısındaki durumuna benzetilebilir. Ancak Osman Dede biraz daha ileri giderek bu çelişkinin sınırlarını zorlamıştır. Bu durum Lütfi

Filiz'i iki arada bir derede bırakarak mürşidine olan bağlılığını sorgulamasına sebep olmuştur.

Osman Dede, Filiz'in zihindeki masiva putlarını birden ortadan kaldırarak bu sorunu çözmüştür. Çünkü tasavvufta mürşit müridin masivayı terk etmesi için iki yöntem uygular. Bunlardan biri Osman Dede'nin yaptığı gibi bir anda ortadan kaldırmak şeklindedir. Diğeri ise yavaş yavaş putları yıkmaktır. Bu durum ilk yöntemdeki binanın altına patlatıcı koyarak aniden göçmesine benzetilirken diğeri ise bir tuğlayı alarak yerine yenisini koymaya benzetilebilir. Ancak birinci yöntemde müritte sarsıntı çok fazla olurken ikinci yöntemde daha azdır (Filiz, 2016, s. 201-202).

Lütfi Filiz, şeyhi Osman Dede ile tasavvufi eğitimin mertebelerini kat ederken ani bir şekilde şeyhi vefat eder. Bunun şokunu üzerinden kolayca atamayan Filiz, şeyhinin ölümünden sonra mânevi açlığı gün geçtikçe artsa da oğlunun doğumuyla adını Osman Nuri koyarak şeyhini içinde yaşatmaya çalışmıştır. Filiz'in içinde yanan ateş tekrar harlansa da musikiyle meşgul olarak bir nebze hafifletmeye çalışmıştır.

Lütfi Filiz, Osman Dede'nin yaşadığı zamanlarda ara sıra görüştüğü Şevki Dede ile meşk etmeye başlamıştır. Şevki Dede başlangıçta Rifai tarikatının zakirbaş şeyhi iken içkiye düşkünlüğü nedeniyle Bektaşî olmuş bir kişidir. Filiz, Osman Dede'nin ölümünden sonra Şevki Dede'yi bulup, ilahi eşliğinde meşk ederek içindeki ateşe su serpmiştir. Şevki Dede'nin sık sık İzmir'e gitmeye başlamasıyla meraklanan Filiz, şeyhine "*gittiğin yerdekilere benden selam söyle*" deyince dönüşte Filiz'e son şeyhi olacak olan Aziz Şenol'un dâvetkarını getirmiştir. Filiz, İzmir'e gidip, Aziz Şenol'a biat etmiştir (Filiz, 2011, s. 195-202).

Osman Dede'nin ölümüyle seyr-i sülûku yarıda kalan Filiz, Abdülaziz Şenol ile ikmal olarak tevhidin gerçek sırrına vâkıf olacaktır. Abdülaziz Şenol ise on altı yaşında Rifai şeyhlerinden Diyarbeklizade Ali Efendi'nin tekkesinde yetişmekle birlikte Kadiri şeyhi Mısri Abdüsselam Efendi'nin tekkesinde yapılan sohbetlere de katılarak seyr-i sülûk eğitimini tamamlayarak icazet almış bir kişidir.

Abdülaziz Şenol, senede bir kere düzenlenen "*Hamis-i Meşayih*" yani "*Şeyhler Perşembesi*" ayinine katıldığını ifade eder. Bu gösterinin birinci olan şeyh Develizade Halil Efendi' den çok etkilenen Şenol ayinden sonra yanına giderek biat

etmiştir. O zamanın ve çevrenin en meşhur şeyhlerinden Halil Efendi için Adanalı Şair Talat Muster "*Meyyiti*" mahlasıyla şu dizeleri yazmıştır;

"Hafız develi mahzar-ı nuru ezeldir

Nuru ezeli cephe pakinde celidir

İrşadı tasarrufta özge velidir

İklimi velayet ana mevrusu Ali'dir

Mevla diyecek var ise Hafızı Develi'dir

Bir kere giren meclisi irfanına billah

Bi şüphe olur marifeti nefisten âgah

Feyzi nefesiyle açılır Hakka giden rah

Tut damen-i irşadını ol arifi billah" (Filiz, 2011, s. 205-206).

Lütfi Filiz, bekâ mertebelerini şeyhi Aziz Şenol'un sohbet ve himayesinde sülûkunu tamamlamıştır. Aziz Şenol, pek çok tasavvufi erkânlardan icazet aldığı için müridin gelişmesin de sohbeğe önem verirdi. Lütfi Filiz, nefis ve tevhit mertebelerinin derslerini Osman Dede'den önceden aldığı için bu konu da sıkıntı çekmemiştir. Şenol'un sohbetleriyle ise insan-ı kâmil mertebesine ulaşmıştır.

2.1.1.3. Lütfi Filiz'in Eserleri

Şeyh Lütfi Filiz, tasavvufi mertebeleri hakkını vererek sülukunu tamaladığı için alanında yetkin bir kişidir. Bu vukufiyetini eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Kendisi dönemin zorlu şartlarına rağmen Anadolu topraklarının tasavvufi temelini ne kadar sağlam olduğunu gösteren ilmi ve manevi bir hayatı olmuştur. Bu zorluklar ve sağlam temeller onun eserlerinin kalitesini ve derinliğini arttırmada önemli bir rol oynamıştır.

1. Evveli Nokta Ahiri Nokta

Eser, ilk kez Pan Yayıncılık tarafından İstanbul'da 2006 yılında basılmıştır. Eserde Şeyh Lütfi noktadan noktaya geçen ömr ü hayatını anlatmaktadır. Şeyh Lütfi'nin doğumu, gençliği, askerlik yılları, evliliği, tasavvufi yola nasıl girdiği ve şeyhleri ile tanışmasının yanında onlarla yaşadığı zamanda karşılaştığı olayları kapsayan bir eserdir. 262 sayfa olan bu eseri Aziz Şenol Filiz ve İsmail Güleç yayına hazırlamıştır.

2. *Noktanın Sonsuzluğu (cilt 1)*

Bu eser, Pan Yayıncılık tarafından İstanbul'da 1998 yılında basılmıştır. Eserde Şeyh Lütü, tasavvufta Allah, ilahi sıfatlar, esma-i ilahi, ef'ali ilahi ve insan konularını tasavvufi açıdan ele almıştır. Eser, Saim Öztan, Dr. Seyhun Besin ve Aziz Şenol Filiz tarafından yayına hazırlanmıştır.

3. *Noktanın Sonsuzluğu (cilt 2)*

Bu eser, Pan Yayıncılık tarafından İstanbul'da 1999 yılında basılmıştır. Eserde, insanın bedeni, ruh ve beden ilişkisi, akıl, nefis, huy, ahlak, karakter, aşk, sevgi, gönül, insanın yaradılışı, terbiyesi, dünyevi ve uhravi hayatı tasavvufi açıdan incelenmektedir.

4. *Noktanın Sonsuzluğu (cilt 3)*

Bu eser, Pan Yayıncılık tarafından İstanbul'da 1999 yılında basılmıştır. Eserde, peygamberlik ve peygamberler, dinler, İslamiyette eğitim mertebeleri ve temel kavramları, iman, ibadet, hurufat-ı ilahiye konuları işlenmektedir.

5. *Noktanın Sonsuzluğu (cilt 4)*

Bu eser, Pan Yayıncılık tarafından İstanbul'da 1999 yılında basılmıştır. Eserde, tevhit, vahdet, mürşit, sohbet, mürit, insan-ı kâmil konuları ele alınmaktadır.

6. *Fâni Divanı*

Bu eser, Pan Yayıncılık tarafından İstanbul'da 2002 yılında basılmıştır. Bu kitabın Filiz'in 1945 yılında kaleme aldığı ve şiirlerini bir araya getirdiği eseridir.

7. *İlahiler*

Bu eser, Pan Yayıncılık tarafından İstanbul'da basılmıştır. Şeyh Lütü'nin kırk beşli yıllardan doksanlı yıllara kadar aralıklarla İlahilerini yazdığını ve farklı dönemlerde besteleyerek musiki yönünü ortaya koyduğu eseridir.

2.2. **İlgili Araştırmalar**

Lütü Filiz yakın zamanlarda vefat ettiği için, hakkında herhangi bir araştırma ve makale hazırlanmamıştır. Bu çalışma Lütü Filiz hakkında yapılan ilk çalışmadır.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma genel olarak Lütü Filiz'in eserlerinde geçen tasavvufi meselelerin klasik kaynaklarla kıyaslanmasını içermektedir. Bu kıyaslama özellikle Lütü Filiz'in klasik eserlerde geçen tanımlamaları, örnekleme ve yeni yaklaşımlar ortaya koymaktadır.

3.2. Bilgi Toplama Kaynakları

Lütü Filiz'in tasavvufi meselelere yaklaşımı konusunda klasik kaynaklar, makaleler ve yüksek lisans tezlerinden yararlanılmıştır. Bu kaynaklar ele alınarak Lütü Filiz'in tasavvufi meseleler hakkındaki yeni görüşleri incelenmiştir. Eserlerinden faydalanılan müelliflerin değinmediği ihtimaller de imkân dâhilinde zikredilmeye çalışılmıştır.

4. BULGULAR VE YORUMLAR

4.1. İlahi İsimler

4.1.1. Esmâ'ül Hüsnâ Tanımı ve Mahiyeti

Tasavvufun en önemli konularından biri şüphesiz Allah'ın isimleri ve onların mahiyetidir. Çünkü tasavvufun amacı Allah'ın bilgisine ulaşmak olduğu için onlara göre Allah'ı bilmek, O'nun isim ve müsemmalarını bilmek ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. Mutasavvıflar esmaların ortaya çıkışını taayyünü evvel mertebesinden sonra Allah'ın zuhura gelmesindeki yegâne vasıta olduğunu ifade ederler. Taayyün-i Evvel mertebesinde sükûn içinde zatıyla kaim olan Allah bilinmek için yarattığı varlıkların Onun isimlerinin zuhura gelmesi olarak değerlendirirler. Bu açıdan Allah'ın isimleri zâhiren varlıklara hayat vermenin yanında müsemma olarak insan ruhunu mânevi açıdan marifetullahla müşerref kılmaktadır.

Allah'ın bütün isimlerinin mazharı olarak insanı yaratması onun diğer varlıklardan kendine daha yakın olduğunu gösterir. Çünkü insan yaratılmadan önce melekler mevcut olduğu malumdur ki Allah'ın bu temiz varlıklar yerine insanı yaratarak bütün isimlerini ona yüklemesi buna delil olarak gösterilebilir. Bundan dolayı Allah'ın isimlerini anlamının ve hakikatine mazhar olmanın yolu insandan geçer. "*İnsan Allah'ın mazhar-ı tammi*" sözü bu ilişkiden kaynaklanmaktadır (İbnü'l Arabî, 2005, s. 125).

İbnü'l Arabî, varlıkların yaratılış sebebi olarak Allah'ın isimleri olarak değerlendirmesi bundan dolayıdır. Ona göre bütün mevcudatın kaynağı olan Allah varlıkların "*aynı*"dır. İbnü'l Arabî, varlığı meydana getirme açısından ilahi isimlerin arasında mertebeler olduğunu ifade eder. Bu mertebelerin imamı "*hay*" sıfatı vardır. Allah'ın bütün isimleri bu imama, bu imam Allah ismine, Allah ismi ise Allah'ın zatına muttaliidir. Ona göre kitaplarda mevcut olan doksan dokuz isim bu isimlerin ismidir (Kılıç, 2015a, s. 106-107).

Lütfi Filiz'de esma kelimesini "*ilahi sıfatların değişmez, mevcut varlıkların değişebilir isimleri*" olarak tanımlar. Filiz, diğer mutasavvıflar gibi esmaların nasıl ortaya çıktığı üzerinde durur. Ona göre ilk olarak kâinat bir nokta iken kalen onu uzatarak harfleri, harflerden de kelimeleri meydana getirmiştir. Her kelime bir isim, bu isimlerde huyları ortaya çıkararak varlığı tamamlamıştır. Bu noktada Allah'tan yani noktadan varlığa geliye ilahi isimlerle, varlıktan tekrar noktaya dönüş ise müsemma ile olmaktadır (Filiz, 2020, s. 233-237).

Mutasavvıflar, Allah'ın zatında kesret olmadığı için müsemma ile mündemiç olduğunu ifade etmekle birlikte tecellilerin çoğalmasıyla ilahi isimler çoğalmış ve müsemmalar bu çok sayıdaki isimlerin hakikati olmuştur. Davud el- Kayserî, önemli olanın esmadan müsemmaya geçerek tevhide ulaşılması gerektiğini şu şiir ile anlatır;

"Eski halindeki denizdir deniz,

Dalgalar ve nehirlerdir hadisat,

Onlar ki perdedir, benzerliklerin müşküllüğü,

Perdelemesin seni onlarda şekillenen" (Kayserî, 2013, s. 81-82)

Şeyh Lütfi, esmadan müsemmaya geçiş safhasını İzmir'de ki Kahkahalar Sarayı'nı örnek vererek anlatır. Bu sarayda uzun, kısa, yamuk, kalın, ince olmak üzere çok sayıda ayna mevcuttur. Bu aynaların karşısına geçen kişi kendisini değişik

suretlerde ve şekillerde görür. Filiz, aynaların farklı gösterme şekillerine "esma" adını verir. Ona göre kendini tanımayan kişi bu farklı aynalarda gördüğü farklı suretleri birden fazla şeyin görüntüsü olduğunu zanneder. Bundan dolayı görülen her sureti birbirinden bağımsız olarak değerlendirdiği için çok sayıda suretle karşı karşıya kaldığı yanılgısına düşer. Ancak olayın aslını idrak eden kişi aynadaki çok sayıda görüntünün (ilahi isimler) tek bir kişinin görüntüsü olduğunu anlar. Filiz, Allah'ı tanımayanların Onun isimlerini birbirinden bağımsız ve çok sayıda görmesini bu örnekle açıklayarak o kişilerin müsemmadan habersiz olduğunu belirtir. Fakat bu isimler arasındaki ilişkiyi bilen kişilerin ise gaflete düşmeden zevk-i selim ile Allah'ın isimlerini müşahede ettiklerini ifade eder (Filiz, 2020, s. 234).

İlahi isimler ve müsemmalar arasındaki ilişki kesretten vahdete, vahdetten kesrete göre değişmektedir. Kesretten bakış açısına göre müsemmadan habersiz olan kişinin isimler arasında zıtlıklar olduğunu iddia ederek bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Ancak müsemma idrak edilince bu problemler ortadan kalkmaktadır. Ehlisünnete göre isim ve müsemma aynıdır (Nesefî, 1977, s. 72).

Ehli sünnetin amacı isim dile getirildiğinde müsemma akla gelerek ikisinin bir bütün olduğunun bilincinde olmak gerektiğidir. Ancak Allah ismi Onun zatını niteleyeceği için bu konuda müsemma akla getirmenin caiz olmadığı görüşündedirler. Çünkü onlara göre Allah'ın zatı bilinemeyeceği için bu konuda ortaya atılan veya akla getirilen her düşünce yanlış olacaktır. Her ne kadar zatı hakkında düşünceler üretilse de bu varlık Allah'tan başka bir varlık olacaktır (Gazzâlî, 1984, s. 29).

İnsan-ı kâmiller varlığın bilgisini zâhir ve bâtın çerçevesinde yorumlayarak bu bilgilerin hem asıllarını hem de gerçek tevhide ulaşabilmişlerdir. Bu yorumu daha anlaşılabilir kılmak için varlığın ve Allah'ın bilgisini mertebelere ayırarak bunun alt yapısını sağlamlaştırmışlardır. İlahi isimler konusunda da bu mertebeler yöntemini uygulamışlardır. Onlara göre arasındaki farklılıklar probleme neden olmasına sebebiyet vermeyecek yöntem isimlerin ilahi hazerattaki mertebelerde bulunduğu konularla doğrudan ilgilidir.

Lütfi Filiz en üst mertebe olarak değerlendirdiği müsemma ile esmalar arasındaki farklılıkların ve zıtlıkların tamamen ortadan kalkacağını ifade eder. Filiz'e göre zıtlıkların nötralize olarak karşılıklı olumsuzlukları demoralize eder. Bu

mertebelerin en üstünde yer alan ism-i âzamların en üstünü Allah ismi olduğu için diğer esmaları kendinde toplamaktadır. Diğer isimler onun ayrıntıları olduğundan dolayı Allah onların da içinden doksan dokuz ismini seçerek onlara özel bir hüviyet vermiştir. Filiz isimler arasındaki uyumu anlatmak için "ud" benzetmesi kullanılır. Ona göre ud dan çıkan sesler ilahın notalara basması sonucu ortaya çıkan farklı melodilerin (Esmâ-i hüsnâ) insanın zevkine uygun hale getirmektedir (Filiz, 2020, s. 235).

Esmâ-i hüsnâlar arasındaki farklılıklardan dolayı bazı insanlar bu zevke sahip olmadığı için zıtlıkları öne sürerek Allah hakkında iyilik kötülük ithamlarında bulunmaktadır. Başlangıçta belirttiğimiz gibi kâinatın oluşmasında ilahi isimlerin ana etken olarak her şeyi kapsadığını ifade etmiştik. Bu ifadede her şeyin içine kötü huyların girmesi bu tezatı ortaya çıkarmaktadır. Yeryüzünde kötülüğün iyilikten daha ağır basması ilahi dengeyi sorgulamaya hatta Allah'ı kötü isimlerle nitelemeye kadar ileri gidebilmektedir.

Şeyh Lütfî bu tezatı ortadan kaldırmak için zıt esmaların farklı huy ve davranışlar olarak ortaya çıktığını söyler. Filiz, yeryüzündeki zengin fakir, kibirli, cimri gibi olumsuz durumları isimlerin toplandığı müsemmanın âzâ ve kuvvâsının kötü kısmı olarak değerlendirir. Ona göre çirkin olmazsa güzel bilinmeyeceği gibi çirkinlik ise insanın bedenini aşırı sevmesi sonucu yaptığı kötü huy ve davranışlardır. Filiz bu durumu bağırsaklarda toplanan yiyeceklerin akıbetine benzetir. Bağırsakta toplanan şeylerin insanın kendisi bizzat sevdiği şeyleri yiyip içmesiyle biriken şeylerdir. Bu biriken şeylerden insan kurtulmaya çalışır. Eğer insan bunu yapmazsa öleceğini bilse de bunlardan kurtulduktan sonra tekrar yiyip içerek bağırsaklarını doldurmaya devam eder. Bu durum da buna benzer. İnsan huzura ulaşmak istiyorsa esmaların farklılıklarından dolayı kavga etmek yerine müsemmaya kavuşarak huzura ermelidir. (Filiz, 2020, s. 236).

İlahi isimler aynı güneş sistemindeki yıldızlara benzer. Bu sistemde hepsi yerini ve mertebesini bildiği için dövüş ve kavga olmaz. Ancak yıldızları tek tek parlaklığı, hayat olup olmadığı gibi özelliklerine bâkıldığında çok sayıda farklı özellik göze çarpar. İnsan da aynı şekilde kendi benliğini her şeyin üstünde tuttuğunda farklılıkların çokluğu kavgaların büyüklüğüne neden olur. Fakat benliğini Hakka verip karşısındakini Hak görünce isimden müsemmaya geçilerek farklılıklar ve buna sebep olan kötü huylar ortadan kalkar. Bunun sonucu olarak kişi çok

sayıdaki esmalarının içinden kendi tabiatına uygun olan esmayı bulmuş olur ve gerçek huzura kavuşur (Filiz, 2020, s. 236-237).

Tasavvufun eğitim sisteminde büyük dönüşümlerin yaşandığı mertebe fena mertebesidir. Bu mertebede Allah'tan gayri her şey terk edilerek kul kendi benliğinden vazgeçerek Allah'ın benliğinde hayat bulur. Esmâ-i hüsnâ bahsinde de kul ilahî isimlerin müsemmalardan haberdar olması ve bizzat hayatına dâhil edebilmesi için bu mertebeden geçmesi gerekir. Nitekim ayette "*Allah'ın boyasıyla boyanın*" (Bakara, 2\138) ifadesiyle boyadan maksat ilahî isimler olmakla birlikte o boyanın tam tutması için fena âleminden geçerek müsemmalara ulaşmak şarttır. Bu noktadan sonra kul kendi Esmâ-i hassını bularak bu esma-i zikr-i daim ederek huzura kavuşur. Bundan sonraki süreçte kul için her şey Hak olmakla birlikte zâhir âlemdeki olayları esmalar vasıtasıyla zevk etmeye başlar.

Her esma Allah'ın olduğu için Onda fani olan kulda Hak olduğundan dolayı esmaların sahibi olur. Kul bu mertebede esmaların Hakkın elbisesi olduğunun farkında olmakla birlikte sonsuzluğunu idrak eder. Filiz kişinin esma elbisesini giymesine "*doğmak*", çıkarmasına ise "*ölmek*" dendiğini söyler. Allah için doğmak ya da ölmek kelimeleri kullanılamayacağı için bu mânevî bir değişim ve dönüşümdür. Ancak Allah'ın zatında "*varından da arından da soyunduk*" ifadesi kullanılarak isim, sıfat gibi bütün elbiselerden tenzih edildiğini ifade eder. Bundan dolayı Hakkın zatı çıplak olarak tasvir edilir (Filiz, 2020, s. 241).

Seyr-i sülûk sürecinde kendi esma-i ilahisini ve diğer esmaları tahakkuk etmek için mürşide intisap eden müridin, mürşit ile esmasının uyması gerekir. Başka bir ifadeyle bu yola girmeye karar veren kişi ile mürşidinin esmaları birbirine uygun olması şarttır. Yoksa bu süreç o kişi için çok zor olmakla birlikte ızdırablı olur. Niyâzî Mısırî hazretleri bu durumu şu mısrasında şöyle anlatır;

"Her mürşide dil verme yolun sarpa uğratur

Mürşid-i kâmil olanın gayet yolu asan imiş"

Lütfî Filiz, sahte mürşitlerden esma-i ilahî hakkında hiçbir şey öğrenilemeyeceğini şeyhi Aziz Dede'nin şu mısrasını naklederek anlatır;

"Arifin gönlünde olsa masivadan kıl kadar,

Bilmiş ol ki bilmez o ilmi Hûda dan kıl kadar" (Filiz, 2020, s. 250).

Mutasavvıflar ilahi isimlerin eşyanın sırrı olduğunu ifade ederek bütün mevcudatın sırrı olduğunu söylerler. Onlara göre ilahi isimler ortaya çıkmasaydı mevcudat zuhura gelemez ve onların tasarrufları bilinemezdi (Konevî, 1994, s. 21) Gerçek mürşit de bu ilme vakıf olmakla birlikte ilahi isimleri kendinde yansıtan ve eşyanın hakikatini bilen kimse olmaktadır. Ayrıca mürşitler bütün mevcudatın ilahi isimlerin yansıması olarak müşahede edip Onu isim ve sıfatlarının tecelli ettiği vasıtalar şeklinde değerlendirir (Konevî, 1994, s. 22).

Allah'ın bütün isimlerinin hakikatine ulaşan mürşitler seyr-i sülûk sürecinde müritlerine bu kemalata yükseltmesinde en önemli yöntemlerden biri esma yöntemidir. Mürit bu süreçte ölmeden önce öldüğü için gelişimini devam ettirmesi ve tamamlaması için gerekli olgunluğa kavuşturacak olan şey mürşitlerin verdiği esmâ-i ilahiyedir. Müridin zikrettiği bu esmalar mânevi dünyasının seyrine yön vererek hallerinin gelişim ve değişiminin ana etkeni olacaktır.

Tasavvufta esmâ-i hüsnânın insanın ruhundaki hakikati izhar etme süreci "*zikir*" bahsinde ele alınmaktadır. Zikir bahsinde her tarikatlerin kendine özgü usulleriyle belirli adap ve erkân tayin etmişlerdir. Bu erkânlar da bazı tarikatler ferdi bazıları ise toplu zikre daha çok önem vermiştir. Ferdi zikre önem verenler dil, kalb, hâfi gibi farklı yöntemleri takip etmişlerdir (Yılmaz, 2004, s. 164).

Bu anlamda Kelâbâzî, kalbi zikre dikkat çekerek bu zikir sayesinde Allah dışındaki her türlü dünyaya ait düşüncelerden kurtulmasına vesile olarak ele alır. Ona göre Allah'ın isimlerini devamlı tekrar eden mürit, bu isimlerde fani olarak hakikatine ulaşır, yalnızca Onun isimlerini müşahede edeceği için "*maallah*" mertebesine ulaşacaktır (Kelâbâzî, 2014, s. 157).

Zikrin tayini ve telkini konusunda müritlere yol gösteren kişi mürşittir. Mürşit, seyr-i sülûk sürecinin safhalarına göre zikir tayin ederek müride yol göstermektedir. Tasavvufun önde gelen mürşitlerinden biri olan Sehl, ilk gün müride "*Allah zikrini devamlı söylemek için çaba göster*" telkininde bulunur. İkinci ve üçüncü günde aynı telkinleri yaparak bu davranış müritte alışkanlık yaparak huy halini alır. Bunun farkında olan mürşit, "*gece ve gündüzde devam et*" diyerek müridin rüyasında dahi bu zikri yapmasını amaçlar ve bu huyun tüm hayatını kapsamasını amaçlar. Daha sonra müride "*dil ile zikri bırak, kalp ile yap*" telkininde

bulununca bu durum müride istiğrak halinin vuku bulmasına kadar devam ettirir (Hücviri, 1996, s. 308).

Filiz, zikir sayesinde mürşitte değişen bu hallerin iyi huylar olduğunun altını çizerek bunun ağacı aşılama yöntemine benzetir. Ona göre aşının ağaçta tutabilmesi için ikisinin de birbirini kabul etmesi gerekir. Sonra ağaç ve aşı sıkıca bağlanarak on iki gün sonra kaynamaya başlar. Bu şekilde yeni aşı sayesinde iyi huylu meyveler meydana gelir. Filiz, mürşidin esma-i ilahinin mürit üzerindeki etkisinin aynı bu şekilde olduğunu ifade eder. Mürşit zikir ile müride yaptığı aşı neticesinde kötü huylar yerine görünüşte musibet olarak değerlendirilen olaylar dahi derman olacağını savunur. Filiz, bu durumu açıklamak için mürşidinin şu şiirini dile getirir;

"Mazhar olmuş ism-i Şâfi"ye bütün eczay-ı tıp

Lakin andan istifade rahını bilmek gerek

Arifi âgah olan semm"den dahi sıhhat bulur

Gafili gümrah olan baldan dahi etsin hazer" (Filiz, 2020, s. 269-272).

Sonuç olarak Filiz, Allah'ın bütün isimlerinin yansıdığı varlık olarak insanı gösterir. Çünkü insanın eşref-i mahlukât olmasının yanında bütün isimleri yüklenebilecek tek varlıktır. Ona göre Allah'a giden bütün yolların insandan geçmesi bu esma-i ilahiyeye mazhar olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak burada daha önemli olan esma-i ilahiyi insanın kendinde nasıl toplayacağı ve yansıtacağıdır. Bu konunun üzerinde dikkatle duran Filiz, mürşidin önemine işaret ederek ilahi isimlerin mazharı olmak için insan-ı kâmil mertebesine ulaşmayı şart koşar. Çünkü isimden müsemmaya ulaşabilmek ve Hz. Peygamber'in *"Allah'ım bana eşyanın hakikatini öğret"* duasının sırrına vakıf olabilmek için insan-ı kâmil olmak gerekir.

4.1.2. Allah İsmi

Allah ismi, Arap yarımadasında Müslümanlardan önce kullanılan bir kelimedir. Ancak ilk vahiy ile İslam yeryüzüne nazil olunca bu kelime kâfirlerin kastettiği kelime olmayıp, içi boşalmış anlamının aslına döndürülerek gerçek hüviyetine kavuşmuştur. İzutsu, cahiliye devrindeki Allah isminin çağrıştırdığı anlamlara *"izafi anlam"* olarak tanımlamaktadır. Ona göre Hz. Muhammed'in karşılaştığı en büyük sorun bu izafi anlamı zihinlerinden silmek olmuştur. Çünkü her

Allah kelimesi onlarda cahiliye dönemindeki inanç ve davranışlarını hatırlatmaktadır (İzutsu, 1975, s. 88-91).

Mutasavvıflar ve âlimler, Allah isminin anlamı ve kökeni hakkında farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Ancak çoğunlukla kabul edilen görüş Allah isminin herhangi bir kökten türemeyip, yapılacak olan her tanımın gerçek varlığın zatına isnat edilince bu tanımlamanın anlamını yitireceği yöndedir. Bazı bilginlere göre Allah her asırda salih kullarına bu ismi ilham ederek onlarda tecelli etmiş ve bu ismin gerçek anlamına bu mertebedeki kişilerin anlayabileceği mânevi bir isim olduğunu ifade ederler (Topaloğlu, 1989, s. 499).

Şeyh Lütfi, Allah isminin sadece Onun zatına ait bir isim olduğunu söyler. Ona göre her şeyin bir başlangıcı ve sonu vardır. Ona göre asıl önemli olan birleştiği noktadır. Bu nokta başlangıç noktası olan "*noktay-ı kübra*" yani Allah ismidir. Allah ismi zat mertebesinde olduğu için anlamını tam olarak kendinden başka kimse bilemeyeceği için sadece kendini ilham vasıtasıyla bildirdiği kulları idrak edebilir. Filiz, Allah'ın "*hüsn ü mutlak*", "*hayr-ı mahz*" gibi güzel şeylerin kaynağı olarak tanımlansa bile kenz-i mahfi olduğu için derinliği ve mahiyeti tam olarak anlaşılabilir. Bu sınırı zorlayanların ise aklını kaybedeceklerini ve "*Allah'ın yarattıklarını tefekkür edin, zatını tefekkür etmeyin*" uyarısının dikkate alınması gerektiğinin altını çizer. Çünkü Allah gözle görünmez bir varlık olduğu için sınırlı anlamına gelen yaratılmış varlıkları tefekkür kapasitesini aşmamaları gerekir (Filiz, 2020, s. 11-12).

Davud el Kayserî'de gaybu'l gayb özelliğine dikkat çekerek her şeyin hakikatinin Allah isminde gizli olduğunu öne sürer. Çünkü Allah ismi Hayy esmasıyla bütün canlılara hayat verdiği ve Rezzak ismiyle bütün mahlukatun rızkını verdiği için bütün isimlerin kaynağı olarak değerlendirilir. Varlıkların ilk zuhura çıkışı bu isim ile olduğu için arşın ve ferşin, ilmin ve hakikatin özü ve cüz'ü bu ismin için de mevcuttur. Bu anlamda Allah ismi evvelin, ahirin, zâhirin ve bâtının birleştiği noktadır. Bu durumu meşhur Abbasi züht şairlerinden Ebu'l Atahiyye (ö. 210\825) şiirinde şöyle dile getirir;

"Her şeyde vardır Onun bir ayeti,

Bir olduğudur ayetin delaleti"

Kayserî, bütün isimlerin anası olarak Allah ismini ele aldığı için diğer isimlerin sıfat Allah isminin ise zat olmasından kaynaklandığını ifade eder. Ona göre "En güzel isimler Allah"ındır, o zaman bu isimlerle dua edin" (A'raf, 180) ayeti ile "De ki; ister Allah diye, isterse Rahman diye çağırın. Hangi isimle çağırırsanız çağırın en güzel isimler Onun dur" (İsra, 110) ayetleri zat mertebesinde toplanan sıfatlar olduğuna delalettir. Çünkü ayette önce Allah ismi zikredilmiştir. Zat mertebesinde tevhit Allah ismiyle sağlandığı için söylenen diğer isimler onu nitelemektedir (Kayserî, 2013, s. 183-185).

Bütün mevcudat ve insanda olmak üzere Allah isminde vardır. Filiz, Davud el- Kayserî ile aynı görüşü paylaşarak Allah ismi zikredildiğinde diğer esmaların zikredilmeyeceğini öne sürer. Çünkü ona göre Allah ismi en üst mertebe olması hasebiyle mecmaü'l esma'dır. Filiz, bu durumu ismiyle çağrılan insanın göz rengi, boyu gibi özellikleri isminde var olduğu için ayrıca ifade edilmemesine benzetir. Çünkü o insanın ismi ifade edildiğinde gözü, kulağı içinde olduğu için ayrıca dile getirilmez. Filiz, Allah isminin zikredildiğinde diğer isimlerin zikredilmemesi bundandır. Ona göre "hu" ismi zikredildiğinde Allah ismi de zikredilmez (Filiz, 2020, s. 24-25).

Tasavvuf'ta hurufat-ı ilahi konusu, ilahi harflerin belirli sayılara denk gelmesi sonucu bazı bilgiler arasında sahih metot ve sağlam bir düzende irtibat kurarak hakikate ulaşma çabası ya da hakikati açıklama çabasını amaç edinen bir ilimdir. Tasavvufun önde gelen mutasavvıfları dâhil olmak pek âlim ve arif bu metoda başvurmuştur. Allah isminin hakikatini açıklamak için de pek çok mutasavvıf bu yöntemi kullanmıştır.

İbnü'l Arabî, Allah isminin içindeki harfleri bu mihmâl de inceleyerek hakikate ulaşmayı hedeflemiştir. Ona göre ilahi sırlar üç mertebede değerlendirilir. Bu mertebelerin ilki *bilginin sırrı*, ikincisi *halin sırrı*, üçüncüsü ise *hakikatin sırrıdır*. İbnü'l Arabî, Allah isminin hakikati olarak bilginin sırrına işaret eder (Arabî, 2015, s. 193). Allah ismi elif, lam vav ve he harflerinden oluşmaktadır. Allah'ın ismindeki bu harfler ayrı ayrı anlamlara delalet etmekle birlikte bu isnatlar zatının hakikatine değil kühüne açıklamaya yetecektir. Örneğin he harfi zatının gayp tarafına işaret ederken yazılış itibariyle ulûhiyetini de içine alır. Elif harfi ise la taayyün mertebesine işaret ederek nefes-i Rahmaniye tekabül eder (Cendî, 1373, s. 51).

Nefes-i Rahmani ile bütün varlık zuhura gelmektedir. Konevi, nefesi Rahmaninin, insandaki nefesle birleştirerek nefesi elif harfi ile özdeşleştirir. Ona göre "*Elif, nefesi zuhura çıkaran şeydir*" diyerek Allah isminin ilk harfi olması nedeniyle zuhuratın başlangıcına işaret eder. Konevî, varlıkların nefesi Rahmani ile ortaya çıkışını ifade ettikten sonra buna bağlı olarak bütün varlıkların bu nefes ile ayakta durduğunu ve canlılığını devam ettirdiğini söyler (Konevî, 2013, s. 23-26).

Lütfi Filiz, tasavvufi konuları açıklamada hurufat-ı ilahiye yöntemine başvurmuştur. Ancak Allah ismini açıklarken bu ismi meydana getiren harflerin tahlilini yapmak yerine bulunduğu mertebenin fonksiyonundan dolayı denk gelen harf ile açıklama yolunu izlemiştir. şöyle ki Filiz, Allah isminin bulunduğu mertebeyi ele alarak onun özelliklerini en iyi açıklayan harf tahlil etmiştir. Ona göre Allah ismi bütün isim ve sıfatların toplandığı mertebe olduğu için "*be harfinin altındaki noktaya*" tekabül gelmektedir. Be harfinin altındaki nokta tevhidi ifade ettiği için aynı zamanda zâhir ile bâtının veya afak ile enfüsün birleştiği nokta olarak görür. Hz. Ali'nin "*ben, be harfinin altındaki noktayım*" diyerek Allah ismine mazhar olduğunu ve bütün âlemi kendinde bir araya getirdiğini gösterir. Suret olarak Hz. Ali görünse de bâtın hakikati (sırrı) Allah isminin ilk tecelligahı yani "*nokta-ı evvel*" olan Hz. Peygamber'in hakikatine mazhar olan sırrıdır (Filiz, 2020, s. 24).

4.1.3. Rahman ve Rahim İsimleri

Allah'ın yeryüzünde müşahedesine imkân veren isim ve sıfatlarıdır. Merhamet bahsine konu olan ve bu bahsi meydana getiren ise Rahman ve Rahim sıfatlarıdır. Her ikisi de aynı kökten türediği için tek bir konu altında iki farklı başlık olarak ele alınmıştır. İslamiyette Allah'ın en önemli sıfatları arasında yer alan Rahman ve Rahim sıfatları Onun merhameti sayesinde kullarına olan çekim gücünü en çok hissettiren sıfatlardandır. Rahman sıfatı anlam olarak Allah'ın kullarını acıması sonucu şefkat ve muhabbetle muamelede bulunmasıdır (Reşit 1965, s. 157). Her kul yaşadığı zaman zarfı sürecinde gördüğü rahmet ve merhameti Allah'ın bu Rahman sıfatından alır. Ancak Rahman sıfatının her kulda yansıma miktarı birbirinden farklıdır. Bunun nedeni yaradılış itibariyle her kulun kapasitesinin farklı olmasının yanı sıra Allah'ın nasip olarak koyduğu ölçüden dolayıdır (Bayrak, 2012, s. 47).

Lütfi Filiz, Rahman sıfatını "*O pek zalim ve cahildir*" (33\72) ve "*Aşağuların aşığısına attık*" (95\5) şeklinde tanımladığı insana Allah'ın acıması sonucu her asırda peygamberler göndererek insanın gerçek anlamda hiçten yaratıldığını vurgulayan bir sıfat olduğunu ifade eder. Gönderilen peygamberler Allah'ın ancak insanın ayna olmak suretiyle görünebileceğini ve o aynanın arkasındaki sırrında "nefes-i Rahman" olduğunu öğretmek için geldiğini söyler. Filiz, aynalık vasfı ile nefesi Rahmanın ortadan kalkması sonucu insan diye bir varlığın olmayacağını altını çizerek. Ancak insana hayat veren Rahmanın nefesini temsil eden havadır (Filiz, 2020, s. 287).

Elmalılı Hamdi Yazır, Allah'ın rahmetinin genişliğine dikkat çekerek kâinata var olan bütün varlıkların bu sıfattan faydalanacağına dikkat çeker. Hâlbuki Allah, var olan bütün mevcudatı emrine musahhar kılacak ilim ve kudrete sahip iken onları irade vererek kısmi özgürlük tanınması "*Allah kendisine rahmeti yazdı*" (En'am, 6\12) ayeti ile rahmet sıfatını kendi zatının gerekliliği olarak nitelemiştir. Bundan dolayı Hamdi Yazır, Allah'ın bütün mevcudat ile ilişkisinin temelinde Rahman sıfatının olduğunu söyler (Yazır, 1971, s. 1886). "*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*" (Araf, 7\156) ayeti Rahman sıfatının tecelli etmediği hiçbir varlık olmadığını delil olarak gösterilebilir.

Allah her isim ve sıfatında belirli ölçü ve denge neticesinde kullarında veya diğer canlılarda tecelli etmiştir. Çünkü yaradılış itibariyle bütün varlıkların kapasitesini ve sınırlarını bildiği için Onun ölçüsü en adil ölçü olarak kabul edilmelidir. Bunun farkında olan Mutasavvıflar, Allah'ın merhametini temsil eden Rahman sıfatının, kulun maruz kaldığı musibetleri durdurmak veya sınırı belirlemek için gerekli bir sıfat olduğu görüşündedirler.

Şeyh Lütfi, bu görüşü benimseyerek "*Allah, rahmetlilerin en merhametlisi*" (7\151) ayeti ile "*Allah hiçbir kimseye kaldıramayacağı bir yük yüklemeyiz*" (2\286) ayetiyle bu kurallar manzumesinin sınırını belirleyerek Rahman sıfatı sayesinde her sıkıntının arkasında bir felahın geleceğinin müjdesini vermektedir. Bundan dolayı Allah'ın hiçbir kuluna kaldıramayacağı bir yük, katlanamayacağı bir acı vermeyeceğini savunur. Filiz'e göre, Allah'ın kuluna musibetler vermesi de merhametinden dolayıdır. Çünkü musibetler kulu Allah'a yaklaştıran vesilelerdir (Filiz, 2020, s. 287).

İnsan, Allah'ın isim ve sıfatlarına ayna olan varlıktır. Bu ayna vasfı sayesinde Rahman ve Rahim isimleriyle Allah'ın merhametini kendi üzerinde tecelli eden kul bu sıfatları diğer varlıklar üzerinde kullanarak ayna görevine yapmış olmaktadır. Başka bir ifadeyle Rahman ve Rahim isimlerini ahlakına ve mâneviyatına yansıtan kul, diğer canlı veya cansız varlıklara karşıda merhametlidir. Ancak bu sıfatları kendine yansıtamayan kul, diğer varlıklara zulmetmesi Rahman ve Rahim sıfatlarından haberdar olmadığını gösterir. Buna karşılık olarak Allah'ın merhameti gereği zulme uğrayan varlıkları "*Kahhar*" ve "*Cebbar*" isimleriyle bu durumdan kurtarmaktadır (Saruhan, 2013, s. 87).

Gazzâlî ise, Rahman sıfatını ahlakına ve mâneviyatına yansıtan kulun, Allah'ın gaflet uykusunda olan kullarına karşı merhametli olması gerektiği hususunun üzerinde durmaktadır. Ona göre bu kişi gafil insanları Hak yoluna çağırarak, bu gaflet uykusundan uyandırmaya çalışır. Kişinin bu çağrıdaki usulünün aynı Hz. Peygamber gibi yumuşak söz ve tatlı dille olması gerektiğinin altını çizer. Bunun nedeni olarak bu gafil kişilere öfkeyle değil merhametin gereği olan Rahman ve Rahim sıfatlarının hissettirdiği duygular ile nazar etmesi gerektiğidir. Çünkü karşısındaki kişiyi Hak gördüğü için onun işlemiş olduğu günahları gözüne perde etmek yerine Allah'ın bu iki sıfatına ayna olmasının sonucu olarak merhametle muamele eder (Gazzâlî, 1983, s. 130).

Şeyh Lütfi, insanın diğer varlıklara karşı gösterdiği merhamet karşısında Allah'ın o kula çok fazla kapılar açacağını ifade eder. Bunu açıklamak için birden fazla örnek verir. Bu örneklerin en çok bilineni ise Harun Reşit'in eşi Zübeyde Hatun ile birlikte Bağdat'tan Mekke'ye kadar su hattı çektirme olayıdır. Bu olayın halife çok pahalıya neden olmasından dolayı halktan tepkiler üzerine halife kararlılığından taviz vermeyerek Bağdat'tan Mekke'ye kadar arık kazdırır. Bu arıklardan su akmaya başlayınca Zübeyde Hatun suyun içine düşen karıncayı görünce küçük bir çubuk yardımıyla kurtarır. Akşam rüyasında yaptığı bu iyilikten dolayı cennete gireceği müjdesi verilir. Bu rüyada Bağdat'tan Mekke'ye su getirttiği için değil karıncaya merhamet ederek canını kurtardığı için cennete gideceği söylenmiştir. Çünkü Filiz, Zübeyde Hatun'un cennet ile müjdelenmesini arıklar yaptıırken parasına ve nefesine güvendiğini ancak karıncayı kurtardığında ise bunlardan eser olmamasına bağlar (Filiz, 2020, s. 288).

Allah'ın isim ve sıfatlarının her insandaki tecelli oranı şüphesiz birbirinden farklıdır. Ancak insanı erkek ve kadın olarak yaratılması bu oranı etkileyen önemli faktörlerden biridir. Çünkü Allah'ın bazı isim ve sıfatları erkekte ağır basarken, bazı isim ve sıfatları kadında ağır basmaktadır. Mutasavvıflar, bunun her ne kadar annelik ve babalık vasfından kaynaklandığını söylese de ilahi düzenin bir dengede seyretmesi için gerekli olduğu konusunda ittifak halindedirler.

Rahman ve Rahim sıfatları da, bu konu üzerinde ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Filiz'e göre merhamet duygusu kadında erkekten daha çok bulunan bir vasıftır. Başka bir ifadeyle kadın tabiatı gereği erkekten daha fazla Rahman ve Rahim sıfatının tecellisine mazhar olmuş cinsiyettir. Filiz, bu bâtinî hakikatin zâhiri nedeni olarak kadında bulunan "*Rahme*" işaret eder. Ona göre kadının bu iki sığata daha çok haiz olmasının nedeni olarak "*Babaların bedduası annelerinkinden daha fazla tutar*" sözüne dayandırmaktadır. Filiz, merhamet duygusunun kadında fazla olması erkekteki eksikliğine neden olması, erkeğin otoriter ve ailenin yöneticisi konumuna getirdiğini ifade eder (Filiz, 2020, s. 289).

Sonuç olarak Allah merhametlilerin en merhametlisidir. İnsan da, kendi çabası ve Allah'ın lütfu gereği hak ettiği kadar Onun bu hazinesinden faydalanabilir. Ancak Allah'ın yeryüzünün idamesini devam ettiren sünnetullah yasaları vardır. Bu yasalara göre Allah'ın kuluna olan merhameti, kulun diğer varlıklara gösterdiği merhamet kadardır. Tasavvufta kulun diğer varlıklara merhamet gösterebilmesi için Rahman ve Rahim sıfatlarını ahlakına ve mâneviyatına yansıtarak Hakka ayna olmalıdır. Allah'a ayna olan kişinin diğer varlıkları Hak görerek merhamet göstermesi bundan dolaydır.

4.1.4. Aşk Anlayışı Bağlamında Vedûd İsmi

Arapçada "*v-d-d*" kökünden türeyen Vedûd ismi "*sevmek*" anlamına gelmekle birlikte Allah'ın isimlerinden biri olması nedeniyle Onun kendine ibadet ve itaatte sıkı sıkıya bağlı kullarını sevmesidir. Başka bir ifadeyle Vedûd ismini devamlı zikrederek ahlakına ve mâneviyatına yansıtan kişiler arasında muhabbet peyda olarak anlaşmazlıklarının ortadan kalkmasına neden olan ismi ilahidir (Nakşibendî, 1830, s. 497). Vedûd isminin yansması Allah açısından bu şekilde iken kul açısından zati, sıfatı ve isimlerinin yüceliğinin yanında sevginin kaynağı kendisi olması nedeniyle

gerçek anlamda sevilebilecek tek varlık kendisidir. Bu sevginin karşılıklı olması ayette "*Allah onları sever, onlarda Allah'ı sever*" (Maide, 54) şeklinde ifade edilmektedir.

Mutasavvıflar, Vedûd ismi sayesinde Allah'ın ilah, insanın ise kul olduğuna dikkat çekerek bu sevginin ortaya çıkabilmesi için Allah'ın bilinmesine sebep olacak olan insanın tanınması gerektiği üzerinde dururlar. Onlara göre insan tanınmaya başlandıkça Allah'ın isimleri ve müsemmalarının ortaya çıkması sonucu iki varlık arasında sevgi ortaya çıkmaktadır. Bu münasebetin başlaması için Hz. Peygamber'in "*nefsini bilen rabbini bilir*" hadisi üzerinde önemle durmuşlardır. Önde gelen İslam âlimleri ve onlardan önde gelen Ebu Hamit, insan dâhil bütün mevcudat olmaksızın Allah biline bilinir görüşüne karşı çıkmışlardır. Çünkü Allah ezeli ve ebedi olmasının yanında bâtındır. Zaten gizli bir hazine iken bilinmek için varlıkları yaratmıştır. Varlıklar içinde Allah'ı bilebilecek kapasiteye sahip tek varlık insan olduğu için önce insanın kendini tanınması hususunda ittifak halindedirler (Arabî, 2007, s. 48).

Tasavvufun temel görüşlerinden biri olan "*âlemde var olan her şey mertebeler halinde yaratılmıştır*" düsturu gereği Allah'a ve diğer varlıklara karşı duyulan sevginin mertebeleri ve bu mertebelere göre farklı isimleri vardır. Allah'ın Vedûd ismi, Allah ile kulun karşılıklı sevgisini ortaya çıkarsa da mutasavvıflara göre bu sevginin en üst mertebesine "*aşk*" denir. Onlara göre aşk, insanı kendi benliğinden vazgeçirerek ilahi sevginin yerine doldurması itibariyle insan dâhil bütün mevcudatın yaratılış sebebi ve özüdür. Mutasavvıflar çoğunlukla sevgiyi, muhabbet, hub gibi mertebelere ayırmakla birlikte son mertebesine aşk adını verirler. Çünkü aşk, sevginin tamamlanarak her şeyi kapsamından ibarettir (Uludağ, 1995, s. 59).

Aşk kelimesi sarmaşık anlamına gelen "*ışk*" kökünden türemiştir. Bu anlamda aşk aynı sarmaşık gibi insanın kalbinden başlayarak bütün hücrelerine kadar girerek, vücudunu sarar. Tasavvufta ilahi sevgiyi besleyen şeyin muhabbet kelimesi olduğu ifade edilir. Aşk ise bu muhabbetten doğan sevginin, insanın her yerini sarıp sarmalayan sarmaşığın dallarına benzetilir. Bundan dolayı aşk yalnızca Allah'a götüren bir vuslat vesilesidir (Kılıç, 2015b, s. 39).

Lütfi Filiz, aşk ve sevgiyi "*kulun Allah'tan razı, Allah'ın kuldân razı olması*" şeklinde bir bütün olarak ele almaktadır. Filiz, aşkın tanımı üzerinde durarak âşık ve maşukun bir olarak "*kuvvet-i ezelinin*" tecelli etmesi olarak tanımlar. Ona göre

görünmez olan aşkın görünür hale gelmesini sağlayan insandır. Ancak insanın aşka ayna olabilmesi için aynı güneş ışığından doğan yedi rengin bir araya gelerek beyaz yani nuru meydana getirmesi gibi temizlenerek, saflaşması gerekir. Filiz, bu duruma başka bir açıdan bakarak aşkın, insanı temizleyerek beyazlaştırması sonucu saf bir nur haline getireceğini ifade eder. Bu safhaya gelen insan "*Allah'ın boyasıyla boyanın*" (2\138) ayetine mazhar olan insandır. Burada yedi renk, tasavvuftaki yedi mertebeye işaret etmekle birlikte en üst mertebeye olan beyaz renkle ifade edilen mertebeye insan-ı kâmilin mertebesidir. Gerçek insan-ı kâmil Hz. Peygamber'in hakikati olduğu için bu mertebeye "*Makam-ı Mahmut*" adı verilmiştir (Filiz, 2016, s. 206).

Hucvîrî, insanın Allah'a olan aşkını Filiz gibi kemmiyyet yönünden değil keyfiyet yönünden ele almaktadır. Ona göre aşk, kulun kalbinden inkişaf ederek Allah'a karşı bir iştihak uyandırır. Bu iştihak sayesinde Allah'a yönelen kul, her yerde ve zerrede Onun işaretlerini aramanın yanında Ona kavuşma arzusuyla razı olacağı davranışları yapmaya başlar. Hucviri, kulu rahatsız eden bu durumun Allah'ı aramaya sevk edeceğini söyleyerek, bu sayede nefsanî isteklerini unutmak suretiyle kurtulacağını ifade eder. Nefsinden kurtulan insanın ise Allah'a yönelmesiyle Onun yedi renk olarak rumuz şeklinde simgelenen isim ve sıfatlarına haiz olduktan sonra aşk sıfatına mazhar olacağını dile getirir (Nicholson, 1978, s. 95). Hucviri'nin dile getirdiği gibi aşk sıfatı Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olmasının yanında mertebeye olarak Vedûd isminin üst mertebesi yer almaktadır.

Şeyh Lütfî, aşk sıfatını Allah'ın isimlerinden bir isim olarak değerlendirir. Filiz bu bilgiyi şeyhi Aziz Şenol'un "*Allah'ın bir isminin de Aşk ismi olduğunu bil ey Kenzi*" sözüyle öğrendiğini söyler. Bu sözün sırrı olarak tasavvufî mertebelerin en altından en üst mertebesine kadar aşk isminin ihtiva ettiğini ifade etmek için; "*Sev seni seveni hak ile yeksan olsa\ Sevme seni sevmeyeni Mısır'a sultan olsa*" şiirini dile getirir. Filiz'in, her zerrede aşkın var olduğunu iddia etmesi, Allah'ın yaratmayı bu "aşk" kelimesinde ki duygu ile yapmasından kaynaklanmaktadır (Filiz, 2016, s. 207)

Mutasavvıflar, aşk sıfatının mahiyetine önem vermekle birlikte bu isme ulaşmak için geçilmesi gereken safhalar üzerinde de durmuşlardır. Tasavvufta gerçek aşka nasıl ulaşıldığı ve ulaşılacağı sorularına cevap hikâyelerle verilmiştir. Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin de anlatılan aşk hikâyeleri bu türden hikâyelerdir. Diğer din ve bilim dalları bu hikâyeleri mecâzi olarak anlatsa ve anlatsa da bunlar gerçek aşka

ulaşmayı anlatan rumuzlardır. Mutasavvıflar, mecâzi aşkı reddetmemekle birlikte hakiki aşka ulaşmada bir ön ısınma veya hazırlık olarak değerlendirirler. Çünkü mecâzi aşk nihayet değil, tecrübe edildikten sonra hakiki aşkı haber veren bir araçtır.

Allah'ın Vedûd ismi sevginin kaynağı olduğu için, bu isim ile kulun bütün varlıkları Allah için sevebilmesinin yolu mecâzi aşk olarak ifade edilen insanın diğer insanlara veya varlıklara karşı duyduğu sevgiyi şiddetli yaşamaması gerekir. Bu sevgi ne kadar şiddetli olursa terk edildikten sonra Allah'a karşı duyulan aşk ve muhabbetin büyüklüğü o derecede olacaktır (Cebecioğlu, 2004, s. 65).

Türk romanındaki tasavvufi eserlere bâkıldığında Şeyh Lütfi'nin aşk konusundaki düşüncelerini anlam olarak destekleyen eserler bulunmaktadır. Bu eserlerden biri olan "*Kara Kitap*" Celal'in aşkın asıl anlamının "*aramak*" olduğunu söyler. "*Pinhan*" romanında ise aşkı aramanın farklı boyutlarının olduğu anlatılır. "*Kılıç Yarası Gibi*" isimli romanda aşkın en alt mertebesi olan şehvet yönü ele alınmıştır. Bu romanda Mürşit, Mehpere isimli kadına karşı duyduğu aşırı şehvetten dolayı kendinden utanır hale gelmiştir. Mürşidin bu kadına karşı olan şehveti gün geçtikçe artığından dolayı çareyi onunla evlenmekte bulmuştur. Romanda nikâhın hemen ardından zikir yapıldıktan sonra zıfaf odasına girilir. Bu durumun devamı şöyle anlatılır;

"Mehpare Hatun, zikirde yaşadığı heyecan ve coşkudan dolayı zıfaf odasına güçsüz ve bitkin halde girmiştir. Mürşit ise aşırı şehvetten dolayı odaya büyük heyecan ve coşkuyla girmiştir. Bu uygunsuz vaziyetten dolayı mürşit azgınlığından utanmış, hatun ise yorgunluk ve bitkinlikten dolayı bu ilişkiden sıkılmıştır. Bu durum diğer zamanlarda aynı şekilde devam edince mürşit, Mehpere Hatunu boşayarak bulunduğu makamda beşeriyete karşı duyduğu hislerden utanmasına sebep olduğunu anlamıştır" (Güler, 2016, s. 574).

Şeyh Lütfi, diğer mutasavvıflarla aynı düşünceyi paylaşarak beşeri aşkın tecrübe edilmeden ilahi aşkın bilinmeyeceğidir. Ona göre Allah aşkının kaynağını ağacın köklerine, beşeri aşkın ise ağacın dallarına, yapraklarına ve meyvelerine benzetir. Nasıl ki ağacın kökü olmadan yaprakları ve çiçeği olmayacağı gibi meyve ve yapraklar olmadan ağacın kökü, varlığı bilinemez. Bundan dolayı beşeri aşkın tecrübe edilmeden ilahi aşk bilinemez. Bu anlamda Filiz, insanların birbiri arasındaki sevginin kaynağının Allah'tan geldiğini söyler. Yaratılmış varlıklar arasındaki sevgiye "*negatif sevgi*" adını veren Filiz, bu sevginin insan ruhunu karanlığa sevk edeceğini ifade eder. İlahi sevgiyi de "*pozitif sevgi*" adını vererek aydınlığa sevk

edeceğini söyler. Ona göre Allah insanları "karanlıktan aydınlığa" çıkaracağını söylemesi beşeri aşkı yaşamadan ilahi aşka ulaşamayacağına delil olmaktadır. (Filiz, 2016, s. 209).

Lütfi Filiz'in, negatif ve pozitif sevgisi, Yunus Emre ve Platonun aşk kavramına bakış açısıyla daha iyi anlaşılacaktır. Platonun aşk tanımı Filiz'in "*negatif sevgi*" görüşü ile benzerlik gösterirken, Yunus Emre'nin aşk tanımı ise "*pozitif sevgi*" ile benzerlik göstermektedir. Platon'un, aşk tanımı ise, aynı negatif sevgideki gibi nefis perdelerinin kaldırılmadığı için varlığın özü olarak değerlendirilmediğinden dolayı duygudan ibaret kalmıştır. Yunus Emre ise, aşkı bütün mevcudatın özü olarak görmekle birlikte yaratılışın başlangıcı ve "*Hayy*" isminin devamı olarak değerlendirdiği için Filiz'in pozitif sevgi görüşü ile bağdaşmaktadır (Koç, 2000, s. 40). Yunus Emre, nefisinden arınmayan negatif sevgi ile pozitif sevginin ayrımını şiirinde şöyle yapar;

"İşidin ey yarenler aşk bir güneşe benzer,

Aşk olmayan gönül misali taşa benzer" (Tatçı, 1997, s. 358).

Yunus Emre, negatif sevgiyi beşeri aşk ile aynı mihmalde görerek taşa benzetirken ilahi aşkı ise güneşe benzetmektedir. Lütfi Filiz'de, negatif sevgiden pozitif sevgiye geçilmesinin gerekliliğini ve bu geçiş aşamasını Kur'an'da ki Yusuf kıssasının da Züleyha'nın aşkını örnek verir. Filiz, bu kıssa da Züleyha'nın malından, güzelliğinden ve itibarından vazgeçecek kadar Hz. Yusuf'a âşık olduktan sonra ilahi aşkın tecelli etmesiyle bu beşeri sevgiden vazgeçtiğini anlatır. Ona göre ilahi aşk, insanı her türlü kayıtlılık arz eden duygulardan, isim ve sıfatlardan temizleyerek Leyla misali "*Mecnun*" yapar (Filiz, 2016, s. 212).

Kuşeyri, Hz. Musa'nın ilahi aşka kavuşma sürecini bazı ayetlerin işari tefsirini yaparak anlatmıştır. Bu ayetleri başında gelen "*Musa tayin ettiğimizde geldi*" (Araf, 143) ayetindeki ilahi aşka ulaşma sürecinin başını ve sonunu takdir ve tayin eden "*cae/ geldi*" kelimesini tefsir ederek açıklamıştır. Ona göre, aşk tam anlamıyla insanda tecelli edince onun bütün hal ve hareketlerinde bir takım değişimler meydana gelir. Bu bakış açısıyla Kuşeyri, ayeti şöyle tefsir eder; Musa, akli başında olmayan maşuklar gibi geldi. Musa, eski Musa'dan olarak değil başka bir Musa olarak geldi. Musa, kendi benliğinden hiçbir şey kalmaksızın geldi. Musa'nın ilahi

aşka olan bu adımını bütün insanlar kıyamete kadar "*ve-lemma cae Musa/ Musa geldiğinde*" olarak okuyacaklardır (Kuşeyri, 2000, s. 352).

Sonuç olarak Filiz, Allah'ın Vedûd ismi ile varlıklar arasında sevginin zuhur ettiğini söylemekle birlikte daha çok insanı ilgilendiren aşk kavramı üzerinde durur. Çünkü ona göre her şer Allah'ın mazhar-ı tamı olan insandan geçer. Aşk kavramı ise, sadece Allah ile insan arasında yaşanan duygunun ötesinde bir haldir. Filiz, aşkı sevginin en üst mertebesi olarak değerlendirmekle birlikte beşeri aşkı (negatif sevgi), ilahi aşkı haberdar etme ve ona geçiş için antreman niteliğinde ele alır. Bundan dolayı beşeri aşk nihai amaç değil, hakiki aşka geçmek için araç olma özelliğinden başka bir şey değildir. Hakiki aşk (pozitif sevgi) ise, kul kendinde fani olduktan sonra Allah'ta baki olmak suretiyle her şeyi Hak bilip, Hak için sevme mertebesidir. Bu mertebe asıl itibarıyla sevende sevilen de Hak olmaktadır. Filiz, var olan bütün şeylerin aslına döneceği düşüncesi aşk için de geçerlidir. Ona göre aşk, bütün isimlerin kaynağı olduğu için, mânevi tecrübeyle yine özüne dönerek diğer tüm isim ve sıfatlar ortadan kalkarak yine geriye yalnızca aşk ismi kalacaktır.

4.2. İnsanın Mânevi Yapısı

4.2.1. Aklın Yapısı

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi demek olan âkil, sözlükte mastar olarak "*Menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak*" gibi anlamlara gelmektedir. Felsefe ve mantık terimi olarak âkil; "*Varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç*" demektir. Kur'an'-ı Kerim'de bir isim olarak değil de fonksiyonu itibarıyla -yani fiil kalıplarıyla -zikri geçen âkil, insanı hayvandan ayıran ve her insanda bulunan zati bir özelliştir (Bolay, 1989, s. 238-242).

Bazı mutasavvıflara göre akıl, hak ile batılı birbirinden ayıran bir meleke olarak tanımlanmaktadır. Lütü Filiz'e göre âkil, insanı insan yapan bilme, öğrenme ve düşünme yeteneğini içinde barındıran bir nurdur. Allah'ın sadece insana lütfettiği bu yeteneğe aynı zamanda müdrîke denir. Müdrîkenin iki anlamı vardır. İlk anlamı ulvîyete uzanır ve kişinin kalbinde güzel duyguların ortaya çıkmasına sebep olur.

İkinci anlamı ise içinde sefahat âlemine barındıran süfliyettir. Süfli akla sahip olanlar, hayatı boyunca kendilerinden korkmakla geçer. Kendi düşünce âleminde yaşadığı bu korkuyu ahiret âlemine de taşıyarak orayı da bu dünya gibi korkulu hale getirecektir. İşte buna "*cehennem*", "*azap*", "*nar*" denmektedir. Tam tersi olarak kişi düşüncelerini ulvîyete ulaştırarak güzelleştirirse hem dünya hem ahireti için "*cennet*", "*ferah*" veya "*nur*" denmektedir (Filiz, 2016, s. 86).

Mevlânâ'ya göre ise âkil; insanın içinde yaşadığı dünyanın doğal gerekliliklerindedir. Akli olmayan insan, Mevlânâ'nın tanımıyla kanatsız bir kuş gibidir. Nasıl ki kuş, kanadı olmadan bir yere uçamazsa insanda akli olmadan beşeriyetin gerekliliklerini yerine getiremez. Zira insanı insan yapan ve Allah karşısında muhatap kılan, âkildir (Rûmî, 1988, s. 4075).

İbnü'l Arabî, epistemolojisinde aklın sağladığı bilgi maddi âlemde var olan nesnelere dışını bilmekten öteye gidememektedir (Filiz, 1995, s.241). Aklın yetersiz kaldığı alan, duyularda olduğu gibi marifetullah dâhil metafizik sahadır. Âkil duyulara göre hareket ettiği için hatalı duyumlara dayanarak elde ettiği bilgi de hatalı olmaktadır. Âkil düşünce ile içten irtibatlı olduğu için düşünce yanlış olduğun da akli çıkarımlarda yanlış olur. Bu çerçevede duyularda olduğu gibi aklında hakikati elde etmesi tesadüfi olmaktadır (Arabî, 1998, s. 294).

Bu çerçevede Gazzâlî, insanın aklıyla bir işin sonucunun iyi ya da kötü olduğunu bilir ve onu isteyerek o işin sebeplerine yönelir. Ancak bu yöneliş şehvet ile değil kuvve-i fikriyye ile (Gazzâlî, 1974, s. 3-7). Onun için insan âkil ile zihninde belirli bir mesleği takdir ederek niyeti iyi ise iyi, kötü ise kötü tedbirler alır.

Bu durumda Lütfi Filiz akli; âkil, zekâ ve firaset olmak üzere üç mertebeye ele alır. İlk olarak âkil; insana yaratılış olarak Allah tarafından verilen perdelenmiş akıldır. Zekâ ise; aklın temizlenmiş, tezkiye edilmiş (iyi huylar edinmiş) halidir. Âkil, zekâ mertebesine yükselmezse her zaman kötülük yapma ihtimali vardır. Filiz'e göre, kötü insanlarda fazla zekâ bulunmaz. Bundan dolayı akla şeytanın müdahalesi olduğu için "*şeytanet*" denmiştir (Filiz, 2016, s. 88-90).

Bu anlamda zekâ, faal âkil ile irtibat kurarak aklın karanlığından kurtulup, ilahi nur ile aydınlanarak düşünce, anlayış ve bilgi edinme kapasitesinin diğer varlıkların üstüne çıkmasıdır. Bundan dolayı Filiz'e göre, aklın bir üst mertebesi olan zekâ masivayı terk etmek ile doğrudan alakalıdır (Filiz, 2016, s. 88-89).

Şeyh Lütü'nin akli üç mertebeye ayırması, tasavvufî eğitim metodunda ki ikili tasnif içinde akıl, cüz'î akıl, zekâ ise cüz'î âkıldan küllî akla geçiş aşamasını ifade ederken firaset ile de küllî akıl temsil etmektedir.

Tasavvufî ıstılahta cüz'î âkil, kişiyi maddi şeylerle sınırlayarak mânevi âlemlerden habersiz bir şekilde küllî akla perde olmaktadır. Bu noktada "*perde*" kavramı çok önemlidir. Çünkü insan beden ve ruhtan oluştuğu için bir yönü maddi diğer yönü ise mânevîdir. Cüz'î akıl, insanı sadece bedene ait ihtirasların yanılsamalarına hapsettiği için mânevi dünyadan habersizdir. Sufiler, insanın yaradılış amacı olarak akıl külliye ulaşarak Allah'ın bilgisini elde etme şeklinde tanımladıkları için cüz'î akıl eleştirmişlerdir.

Mutasavvıflar, akıl cevize benzetmişlerdir. Cevizin dış kabuğu cüz'î akıl temsil ederken içi olan özü ise küllî akıl temsil etmektedir. Onlara göre kabuk gerekli olsa da kırılarak asıl ulaşılması gereken yer özdür. Bundan dolayı sufilerin âkil eleştirileri cüz'î akladır. Çünkü cüz'î akıl, her konu hakkında somut deliller istemektedir. Bu durum batılıların mantık ilmi ile maddi anlamda bir birine uyumlu şeylerin birleşmesi sonucu yanlış bir neticeye ulaşırken, doğruların maddi anlamda bir birine zıt olan şeylerden doğru netice çıkarması örnek verilebilir (Kuşpınar, 2007, s. 8-9).

Tasavvufî açıdan cüz'î akıl, her şeyi dışta arayarak kendini bilmeyen akıldır. İbnü'l Arabî sokakta gezerken kahvehanede oturan insanları göstererek "*şuradaki mezar taşlarına birer fatiha okuyalım*" demiştir. Burada ifade edilmek istenen şey Allah'ın nuru ile aydınlanmamış akıl demek olan cüz'î âkil mertebesinde olduğu sürece kendini tanımayan insan yaşayan bir mezar taşıdır. Bu durumdan kurtulabilmesi için insan ilk önce "ben kimim, nereden geldim, nereye gidiyorum?" diyerek kendini tanıma sürecini başlatmalıdır. Cüz'î akıldan kurtulmanın bundan başka yolu yoktur. Mezar taşların hem baş tarafına hem ayak tarafına konması bu durumu ifade etmektedir (Filiz, 2016, s. 93).

Sufiler cüz'î aklın mânevi konular hakkında nazari yönden ortaya koyduğu fikirlere tepki göstermiştir. Çünkü akl-ı cüz'î daima hata yaptığından ve şüpheye düştüğünden dolayı Allah'ın bilgisi konusunda ortaya atmış olduğu düşüncelerde kusurlu, eksik, yetersiz ve gerçeği ortaya koymaktan oldukça uzak olacaktır. Fuzuli bir şiirinde; "*ben aklımdan isterim delalet\ aklım bana gösterir dalalet*" diyerek bunu

anlatmak istemiştir. Onlara göre mânevi ilmler hakkında delil ortaya koymak için şüphesiz ve kısıtlamaları ortadan kaldırarak Allah'ın nuru ile nurlanmış bir akla ihtiyaç vardır. Bu âkil da, akılı külliden başkası değildir (Kösen, 2016, s. 40-41).

İnsanın cüz'î akıldan küllî akla geçiş aşamasında ilk olarak cüz'î aklını temizlenmesi gerekir. Lütfi Filiz'de bu geçiş sürecinin adı, "zekâ"dır. Bu durumda zekâ, cüz'î aklın yanılısamlarından kurtulmasıyla küllî akılı elde etme arasında bir safhadır.

Zekâ ise, keşfin gelebilmesi için gerekli olan ortamı hazırlamaktır. Keşif ise, maddi yansımalar olarak ifade edilen kin, gıybet, iftira gibi kötü düşünce ve fiillerin olduğu yere gelmez. Çünkü mânevi dünyanın ürünü olan keşfi bilginin ortaya çıkması demek kötü düşüncelerin yerine iyi düşüncelerin yerleşmesi demektir. Gülşeni bu durumu "âkil" kavramı ile anlatmaktadır. Ona göre âkil, hakikat yolcusu ama hakikate yani akılı külle ulaşamamış kişidir. Bu kişi zekâ da olduğu gibi akla tâkili fakat aşka henüz ulaşamamış kişidir. Bu durumda akılı cüz'îden kurtulmaya çalıştığı için hakikat yolcusudur. Fakat akılı külliye (aşka) ulaşamadığı için hakikatten uzaktır (Sinsoysal, 2017, s. 16-21).

Küllî akla ulaşamayan insan, akılı cüz'î'nin çamurundan kurtulamamıştır demektir. Bu da keşif yollarının açılmadığı anlamına gelmektedir. Tasavvufta buna "gaflet" denir. Cüz'î aklın, insanın kendi işinden başka bir şey düşünmeyişi de gaflet olarak değerlendirilir. Ancak insan zekâ yoluyla Allah'ı düşünmeye başlamasıyla gaflet perdesi kalkmaya başlar. Bu açılımlar sadece Allah'ın izniyle olur. Ancak mürşit vasıta olarak bu kapıların açılmasına vesile olur. Bu çerçevede mürşitler "ya fettah" ismini müritlere ders olarak okuturlar. Müritlerin bu derslerdeki duaları "ey kapıları açan benim kapımı da hayırlısıyla aç" diyerek hayatında hem maddi hem mânevi ilerlemeler olduğunu yaşayarak idrak der. Zekâ kapıların açılmaya başlamasıyla marifet kapıları da açılır (Filiz, 2016, s. 89-90).

İnsanın zekâ kapılarının açılmasına "firaset" denir. Firaset kelimesi ferase yani attan türeyerek çok hızlı giden at manasındadır. Bu anlamda firaset, zekânın incelmış ve hızlanmış halidir. Başka bir ifadeyle karşıdaki kişinin hallerini önceden anlayan, etrafındaki olayları hızlı ve doğru bir şekilde sentezleyebilen nurlanmış âkildir. Aklını bu mertebeye getiren kişiler için "mü'minin firasetinden sakının, çünkü onlar Allah'ın nuruyla bakar" denmiştir. Bu çerçevede zekânın ne kadar hızlı

olabileceği ayette "*Allah'ın bir gününün insanların bin yılına denk geldiği*" ifade edilerek anlatılmıştır (Filiz, 2016, s. 90-91).

Sonuç olarak insan akl-ı maaş çamurundan Allah'ın yardımı, mürşidin aynası ve cüz'î iradesiyle kurtulabilir. Zekâ mertebesinde ise benliğinden başını kaldırarak değil, kendi özüne bakarak akıl nurunu elde etmiştir. Bunun sonucu olarak firaset mertebesinde akıl nuruyla aydınlandıktan sonra;

"Ey zekâ bizler senin mir'atınız

Nokta sensin biz senin ayatınız

Kıblegahsın. Secde-i Mabud'sun"

diyerek her şeyini Allah'a vermiş ve her şeyin sahibi olmuştur.

Tasavvufta aklın tekâmülünde ulaşılabilecek en üst mertebe akli küllidir. Bu mertebeye gelinceye kadar âkil, akli cüz'înin karanlığından ve kayıtlılığından kurtularak temizlenip yerine ilahi nurla dolan akli külliye elde etmiştir. Bu nurani akli elde eden kişi için Allah ile arasında hiçbir engel kalmamıştır. Aksine gerçek tevhit gerçekleşmiştir. Çünkü akli külli Allah'ın yarattığı ilk âkil olması itibariyle zâtında iken yaratılmamış fakat insana verilince yaratılmışlar zümresine girmiştir.

Mevlânâ akli-ı külliye şuna benzetir; insanın akli devenin sahibi gibidir. İnsanda onun çektiği deve gibidir. Sen istemesen de seni istediği yere çeker götürür. Allah'ın velileri bu aklın sahibidir. Bütün âkilleri ise deve sahibi gibi kervanın hepsi onların kontrolü altındadır. Onlarda Allah'ın kontrolü altındadır (Özköse, 2017, s. 17).

Küllî akıl, ilk yaratılan akıl olduğu için bir diğer adı da "*akli-ı evvel*" dir. Bundan dolayı da temsil ettiği harf "*lam*" harfidir. Bu âkil ilk yaratıldığında tamamen ortaya çıkmamıştır. O ilk yaratıldığı zamandan günümüze ve insanın yaşadığı süre zarfında çıkacaktır. Çünkü Allah gizli bir hazine olduğundan dolayı bu tecelli sonsuza kadar devam edecektir (Filiz, 2016, s. 95-96)

Tasavvufa göre ilk yaratılan akıl olan akli-ı evvel Allah'ın en mükemmel ve en üst tecellisi âdemi mana olan hakikat-i Muhammediye'dir. Diğer bütün peygamberler ve insan-ı kâmiller hakikat-i Muhammediye'nin tecellisinden ibarettir. En mükemmel varlık olan Allah'ın yarattığı bu ilk varlıkta mahlukâtın içindeki en mükemmel varlık olmalıdır. Böylece Allah'ın bütün sıfat ve isimlerini

yansıtarak gizli bir hazine olan Allah'ın da bilinebilmesine imkân vermiştir (Kılıç, 2015, s. 126-127).

Gerçek insan-ı kâmil olan hakikat-i Muhammediyye'nin akli olan küllî akıl, Cebrail olarak sembolize edilmiştir. Kur'an, Hz. Muhammed'in kendi Cebrail'i tarafından yine kendisine indirilmiştir. Başka bir ifadeyle küllî akıl olan hakikat-i Muhammediyye'den, beşer olan Muhammed'e indirilmiştir. Bu çerçevede küllî akıl "yaratan", bu dünya da görülen "yaratılan" anlamında Hz. Muhammed "ben de sizler gibi beşerim" (41\6) demiştir. Miraç olayında bir noktaya kadar Hz. Peygamber ile birlikte gelen Cebrail, o nokta dan sonra "bir adım daha atarsam yanarım" demesi akli sınırı ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in onu bırakarak yoluna devam etmesi aklından arınmasıdır. Çünkü insan arına arına ulûhiyete yakınlaşır (Filiz, 2016, s. 95).

Hz. Peygamber'in varisi olan mürşitler de küllî akla sahiptirler. Onlar da ilmîni Hz. Peygambere bağlanarak alırlar. İmam Gazzâlî, bu aklın özelliği olarak Hz. Peygamber gibi mürşitte eşyanın hakikatine kalbe yerleşen küllî akıl ile bilebileceğini ifade eder (Gazzâlî, 1975, s. 12). Hacı Ahmet Kayhan Efendi küllî akıl yerine "akl-ı selim" ifadesini kullanır. Akl-ı selimi tanımlarken Allah'ın lütfuyla mürşidin ruhunu temizlemesi sonucu gerçek tevhide ulaştıran âkil şeklinde tanımlar. Aynı zamanda akl-ı selim ile gerçek imanın elde edildiğinin de altını çizer (Bayman, 2015, s. 93-95).

Şeyh Lütfi, küllî aklın her insanda mevcut olduğunu söyleyerek onu çalışır hale getirebilecek bir mürşide ihtiyaç olduğunu ifade eder. Bundan dolayı mürşide küllî akıl olarak bakıp, görünen suretin arkasındaki gizli olan hakikati görmek gerekir. Ona göre bu hakikat Allah'ın zatının mürşidin aynasına aksetmesidir. "Nereye bakarsanız bakın Allah'ın yüzü oradadır" (2\115) ayeti mürşidin aynasında görünen şeyi ortaya koymaktadır. Küllî aklı "lam" harfiyle sembolize edildiğini söyleyen Filiz, bununla akl-ı evvel'in kast edildiğini ifade eder. Filiz, bu akl-ı evvel'in yaradılışın ilk gününde kıyamete kadar varlığını devam ettireceğini dile getirirken aklın bu şekilde insanda ayan olmasına "icat" ismini vermektedir. Tefekkür ile insanın kendini kendinde bulacağını vurgulayan Filiz, mutasavvıfların yazdığı şathiyeler ve şiirlerin kaynağı olarak küllî aklı gösterir (Filiz, 2016, s. 96).

Çünkü bu âkil ile mürşitlerin vahiy ile arasında ince bir çizgi bulunan ilham ve keşfin kaynağıdır. İlham ve keşfin ilahi cezbe anında geldiğini söyleyen mutasavvıflar, kendinden geçerek ilahi sarhoşlukta bu sözlerin zâhir olduğunu ifade eder. Ömer Hayyam'da bu durumu şiirinde şöyle dile getirir;

"Aklını anlayamaz zatını bigâne sıfat

Bir zerre değildir sana cürm ü taat

İsyan ile sarhoşum, reca ile ayık

Lütfundandır ümidim efendim, rahmet" (Gölpınarlı, 2016, s. 340).

Ömer Hayyam, şiirinde küllî aklın Allah'ın rahmeti sonucu ona bahşedilerek zatını ve sıfatlarını öğrettiğini bildirir.

Sufiler, küllî aklın seyr-i sülûk sürecinin üst mertebelerinde elde edildiğini ifade ederler. Bu mertebenin fena mertebesinde kendinden fani olan kulun kalbine Allah'ın yerleşmesiyle ele geçirdiğini ve bütün tasarruf sahibinin O olduğunu söylerler. Buna delil olarak da *"insanın kalbinin Rahmanın parmakları arasında"* olduğunu bildiren hadistir. Onlara göre gerçek akı olan küllî akıl kalıcıdır.

Lütfi Filiz, küllî aklın mahiyetini ve kuldaki fonksiyonlarını örnek ile açıklamaktadır. Bu örnek; içinde su olan havuza bir kazan zeytinyağı döküldüğünü var sayalım. Bu yağ trilyonlarca damlacıklara ayrılacaktır. Bu kazanın hepsine *"noktayı kübra"*, küçük kabarcıklara da *"noktayı suğra"* olarak isimlendirelim. Bu küçük noktalara yansıyan benlik sayesinde kendilerine benlik atfederek asıl olan büyük noktanın benliğini sahipleneceklerdir. Bu örnekte aklın gerçek sahibi olan Allah'ın aklını sahiplenmek Filiz'e göre caiz değildir. Külli akla ulaşmakla kişi aslında *"Allah'tan geldik ve yine O'na döneceğiz"* (2\156) ayetiyle akı gerçek sahibine vermektedir. İnsanların bu bilgileri unutmasının nedeni dünyaya gelirken yedi kat nefsi perdelenerek gaflet uykuna dalmalarından dolayıdır. Allah, peygamber göndermesiyle, insanların üzerinden gaflet perdelerini kaldırarak uyandırmaktadır. (Filiz, 2016, s. 97).

İnsanın bu dünyaya geldiğinde mevcut olan aklın en alt mertebesinde cüz'î akıldır. Mevlânâ'ya göre, insan bu akıl ile dünyaya ait bilgileri kitap okuyarak, araştırarak geliştirebilir. Ancak ahirete veya marifetullah hakkında bilgi edinmede gaflet perdesi ile perdelendiği için yetersiz kalır (Rûmî, 1988, s. 1960-1967). Bu aklın mânevi ilimleri anlayabilecek seviyeye gelebilmesi için yedi kat gaflet

perdeden tekâmül ederek kurtulması gerekir. Yoksa insan cüz'î aklı ile hayatını devam ettirirse şeytanın aklı gibi kıyas ederek delalete sevk edebilir. Ancak aklını tekâmül ettirerek küllî aklı hak edecek seviye gelmesi sonucu Allah o kişiye lütfunun ve rahmetinin gereği olanı verir.

Aklını eğiterek yüksek seviyelere çıkararak aklı Hacı Bektâşi Veli özelliklerini şöyle tanımlar: "*insanın Allah'a can vermesi sonucu ona âkil verir*". Bu akıl sayesinde insan en büyük devlet niteliğindeki; edep, güzel ahlak ve marifetullahı elde etmesini sağlayacak küllî âkıldır. Dünyada bu akıldan değerli bir şey olmadığını söyleyen Hacı Bektaş, bütün iyi düşüncelerin kaynağı olarak görür. Bundan dolayı âkil bedende sultan olurken aynı zamanda kalp huzurunu sağlar. Bu âkil sayesinde Allah'ın nurunun yanında sayısız keşif ve kerametlerin sahibi olur (Veli, 2007, s. 129).

Şeyh Lütfi, aklın eğitimi üzerinde durarak elmas örneğiyle açıklar. "*Sonra insanı aşağıların aşağısına attık*" (95\5) ayeti gereğince insanın bu dünyaya gelişi elmasın çamura atılması gibidir. Ona göre, çamura bulanmış elmas ile işlenmiş elmas arasında öz itibarıyla fark yoktur. Ancak biri işlendiği için paha biçilemez bir kıymette iken diğeri çamurun içinde taştan bir farkı kalmadığı için değerini gösterememiştir. Bundan dolayı insan da ağırlık yaparak üzerinde taşımak ile kalıyor. Filiz'e göre, insan bu çamur içindeki elması kıymetini bilecek bir kuyumcuya verirse onu temizleyip belirli bir şekle sokarak değerli bir mücevher haline getirebilir.

Filiz, mücevherin alt kısmının sivri, üst kısmının ise düz olduğunu söyler. Ona göre üstten bâkıldığında sivri kısmı görünmese de dikkatli bakıldığında üst kısmının da sivri olduğu fark edilecektir. Filiz, sivriliğin sonsuzu işaret ettiğini söyleyerek kişi yukarıdan baktığında sonsuz olmadığı şüphesine kapılarak ecel ile dünyanın düz olarak biteceğini zanneder. Mücevherin altı sivri olduğu için orası sonsuzdur. Burada zaman, mekân, yok sadece anı yaşamak ve parmağa takılan bir hatem yani mühür olmaktadır. Filiz, bu sonsuzluğa ulaşmak için cüz'î aklın kuyumcu olan mürşidin elinde temizlenerek eski ihtişamını göstereceğini ifade eder (Filiz, 2016, s. 98-99).

İmam Gazzâlî'ye göre, bu temizlenmiş akıl ile Allah'ın nurunu ve hakikatlerini üstlenebilecek cazibe ve kapasiteye haiz olduğunu ifade eder (Gazzâlî,

1972, s. 10). Her insan kapasitesi kadar bu ilimden faydalanarak "*herkes kabı kadar dolduracak*" sözüyle anlatılmak istemiştir. Bu kapasite cüz'î âkıldan küllî akla geçerek arttırılsa dahi bu durum akli küllinin içinde de farklılık göstermektedir.

Filiz, bu duruma şu örnek ile açıklık getirmektedir; kişiyi eve, aklını da pencereye benzetmektedir. Bu ev pencerenin büyüklüğüne, perdenin kalın mı ince mi olduğuna, ışığı içeriye ne kadar aldığına göre değişir. Evin az ya da çok güneş almasının artışı olduğu gibi eksisi de vardır. Penceresi sayıca çok ve büyük olan evler ışığı fazla alsa da zor ısınır. Bundan dolayı yazın çok sıcak, kışın çok soğuk olur. Evin ortamını korumak için bazen kapı ve pencerelerin kapatılması gerekir. Burada insanın kapı ve pencereleri gözleri, kulakları ve ağzıdır. Bu kapılar kötülöklere karşı koyuncaya kadar kapatılmalıdır. Gereкли dirayet gösterilince sonuna kadar açılabilir. Çünkü içerideki sıcaklık ile dışarıdaki sıcaklık eşitlenmiştir. Bunları anlamının yolu evin sahibinin olduğunu idrak etmek ile olur. Bunu öğrenince evin içi ve dışı aydınlanarak mamur olur (Filiz, 2016, s. 102-103).

Mürşitlerde bu ışığı ilk âkil olan Hz. Peygamberden alırken onun ışığı da Allah'tan gelmektedir. Yani bu evde yanan ışığın kaynağı Allah'tır. Müridin aklına intikal eden nur, ayna silsilesine müteakip devreder. Küçük kâinat kendisi bir deveran içinde olduğu gibi büyük kâinat olan insanın içindeki deveran da bu şekilde işlemektedir. İnsan içindeki büyük deveranı işler bir aşamaya getirmesi yani küllî akli elde edebilmek için mürşide intisap ederek ayna olması şarttır.

Allah'ın bilinmesi ve zatının zuhura ermesi bu silsilenin birbiriyle irtibatı sonucu paralel akım ile etkileşen iki tel arasında elektronların atlamasıyla elektrik akımının gerçekleşmesi gibidir. Haktan müride kadar gelen bu akım kevser şarabı olarak da adlandırılan küllî akıldan küllî akla gelen nurdur. Bu etkileşim artarak devam ederse fikir birliği sağlanmış olur ve buna modern ifade ile "*telepati*" denir. Burada insan hem lam (an) hem cim (zaman) olur (Filiz, 2016, s. 106).

Sonuç olarak insan diğer varlıklardan ayıran akli ruhunu ve kalbini çalıştırarak ilahi sırlara ulaşma keyfiyeti verilmiştir. Bu keyfiyeti gerçekleştirebilmek için ilk önce varlığını idrak etmelidir. Daha sonra her canlı gibi tekâmül ederek aklını gerçek anlamda hak ettiği yeri bulması gerekir. Bu yeri bulmak içinse rehber olarak bu yolun başını ve sonunu iyi bilen mürşide ihtiyaç vardır. Yolun sonu başıyla irtibatlı olsa da sorun yolun ortasında gerçekleşmektedir. Kendisi de bir Mevlevi olan

Nasrettin hoca kazan doğurdu diyerek bu süreci anlatır. Kazan (küllî akıl) tencereyi (cüz'î âkil) doğurarak aklın aslının küllî akıl olduğunu anlatır. Bundan dolayı insanın geldiği yere küllî akla geri dönmesi gerektiği mesajını verir. Çünkü parça bütüne aittir.

4.2.2. Nefsin Yapısı

Nefs kelimesinin çoğulu, "*nüfûs*" ve "*enfüstür*". Bir şeyin kendisi, hakikati mahiyeti, toplamı, zâtı, cevheri anlamlarına gelmektedir. Ancak ruh, kan, beden (ceset), göz, büyüklük, kibir, ayıp, himmet, şiddet, irade, ceza, zihin, hayat, insan, şahıs, fert, tabiat, arzu etmek, şehvet, istek, manasına da gelen nefis, nefes alıp vermek, hürriyet, serbestlik ve huzur gibi anlamları da vardır (Manzûr, 2010, s. 233). Aynı zamanda nefis, beden ve ruh ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. Çünkü nefis, Allah'ın insana verdiği candır. Bu can, beden ve ruhu birleştirerek bir arada tutan nefis ile beşeri hayatın devamını sağlamaktadır.

Filiz'e göre nefis, kişiyi en aziz varlık yapan şeydir. Ruh ise, buna can verip uçuran nefhadır. Nasıl ki beden ile can birbirinden ayrı olması mümkün olmadığı gibi nefis ile ruh birbirinden ayrı düşünülemez. Kişinin nefsinin kıymetini bilmesinin ölçütü aklını kullanabilmesi oranındadır. Bundan dolayı kişi nefsinin mertebesi mesafesinde aklına kullanarak hareket ederse zâhir-bâtın uyumu içerisinde rahat eder. Bu çerçevede nefsi, kendi varlığı, kendi canı ve kendi aklının kullanabildiği emirdir diye tanımlanabilir (Filiz, 2016, s. 130).

Bu noktada âkil, ruh ve nefis arasındaki yaradılış itibariyle kurulacak olan varlıksal irtibat çok önemlidir. Çünkü bu kavramların doğru tanımlanması ve doğru irtibat kurulması nefsin daha iyi anlaşılmasına sebebiyet verecektir. Bundan dolayı Fârâbî'ye göre yaradılış sırasında nefis dördüncü sırada yer almaktadır. İlk sırada üstün âkillar, ikinci sırada üstün gerçekler, üçüncü sırada faal âkildan sonra nefis gelmektedir. İlk üç sıradaki varlıklar mânevi olduğu için cinsiyetleri yoktur. Nefis vücutta olduğu halde zati bir cisim değildir. Nefsin zati bir cisim olması faal âkildan yaratılan madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanların yaratılmasından sonradır. (Arnaldez, 1978, s. 350).

Fârâbî'nin bu ilişkilendirmesine karşı Filiz'e göre; nefis aklın aynasıdır. Onu aydınlatan ise ruhtur. Eğer ruhun aydınlığı olmazsa beden karanlıkta kalır. Âkil ilk yaratıldığında Allah'ın her emrini eksiksiz yaptığı için ona ayna olsun diye nefsi

(nefsi kül) yaratmıştır ki bunun dünyada görünen kısmı bedendir. Bu yaratma faslında nefis akıldan sonra yaratıldığı için âkil erkek (müzekker), nefis dişi(müennes) olarak nitelendirilmiştir. Bundan dolayı Âdem ruhun, Havva ise nefsin temsilcisi sayılmıştır. Yaradılış bakımından da bu uyum da önce Âdem sonra Havva yaratılmıştır. Hava (dişi), Âdem'den sonra yaratılarak ona ayna olmuştur. Âdem o aynada kendini ve nefsinin güzelliğine tutulmuştur. O zamana kadar sadece Allah'a tapan Âdem o günden sonra Havva'ya yani kendi nefesine taptığı için cezalandırılarak cennetten kovulmuştur. (Filiz, 2016, s. 136).

Bu çerçevede Allah'ın ilk yarattığı şey olan âkil, nefsi yönlendirmesi ve hükmetmesi onun ile ilgili iyi ve kötü huy kavramlarını ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre; şehvet, nefis üzerine hükmettiği zaman akılla mukabele etsin diye onu nefis-i natıkada yaratmıştır. Çünkü nefsin tasarrufları şeriat sahibinin belirlediği tasarruf alanı dışındadır (Arabî, 1997, s. 98). İbnü'l Arabî, bütün huylar bu sebeplerden meydana geldiğini ifade eder.

Bu noktada İbnü'l Arabî, nefis-i nâtıkayı nefis-i hayvaniden ayırmaktadır. Çünkü nefis nâtika, külli âkil veya külli nefsin bir parçası olmasa da nefsi hayvaninin bir parçasıdır. Aksine nefsi hayvaniyi kontrol eden basit bir cevherdir. Bundan dolayı nefsi natıkaya "*akl nefis*" diyen İbnü'l Arabî, nefsi natıkayı zatında maddeden mücerret fakat fiilinde maddeye yakın olan cevher olduğu için bir diğer adı da "*kalp*"tir (Kılıç, 2015a, s. 125-126).

Nefsin, akıl ile tekâmülü nefsin kendini bilmeye niyetlenmesiyle başlar. Bu sürece tasavvufta *marifet-i nefis* denir. Marifet-i nefis kısaca kulun kendi benliğini terk ederek, benliğin asıl sahibi olan Allah'a vererek her şeyi aslına rücu etmeyi amaçlar. Bir başka ifadeyle nefsin kötü huyları âkil yardımıyla terk ederek yerini Allah'ın isimleriyle iyi huylara dönüştürmektir.

Filiz'e göre; her şeyin aslı Allah'ın olduğu gibi nefsin de aslı Allah'ındır. Bu durumda nefsin en zorlanacağı yer benlik duygusunu ortadan kaldırarak Allah'a teslim etmesidir. Bu sıkıntıdan kurtulmak için "*benliğin aslı Allah'ındır, insanda benlik ariyettir*" hakikatini anlayarak yaşarsa, benliği gerçek sahibi olan Allah'a vererek gerçek huzuru bulur. Gerçek manada benlik tek olan Allah'ın olsa da insanın benliği sahip çıkması şuna benzer:

Her şeyin gerçek sahibi olan Allah, güneş gibi her canlıya bir ışık gönderip hayat vermektedir. Bu ışık parçalarını büyük bir aynanın yere düşüp kırılmış parçalarına benzetirsek, aynaya bakan herkes kendini görecektir ve gördüğünü "ben" diyecektir. Her parçacıkta görünen gerçek ben olsa da her parça karşısındaki parçaya baktığında kendindeki görüntü ona yansıdığı ve suretler çoğaldığı için, her parça ben demeye başlar ve böylece sanki pek çok suret varmış gibi olur.

Bu ayna parçalarında ilahi âlemden gelen bir ışık ve oradan yansıyan bir görüntü vardır ama ayna parçalarının kendinde bir şey yoktur. Gerçek varlık kendi görüntüsünü çekiverdiğinde aynaya yansıyan bir görüntüde kalmayacaktır. İşte insanlar aynen bu ayna parçacıkları gibidir. Asıl "ben" olan Allah'tır. İnsanlar ise onun yansıması ve gölgesi durumundadır. Gerçek mana var olana ışık vuruyorsa onunda gölgesi olacaktır. Bundan dolayı ayette "gölgeyi uzatmıştır" (25/45) denmiştir (Filiz, 2016, s. 131).

Tasavvufta benlik iki şekilde ele alınır. İlk olarak insana yedi kat perdelenerek verilen benlik, ikincisi ise benlik kavramını hem zâhir hem bâtın olarak gerçek anlamda Hakk'a vermektir. İlk benlikte şeriat bağlamında hak ve batıl duygularda batıl taraf ağırlıktayken, ikinci benlikte batıl ortadan kalkarak sadece Hak kalmıştır. Tasavvufta buna "nefis tezkiyesi" denir.

Tasavvufun en önemli konularından biri olan nefis tezkiyesi hakkında mutasavvıflar aşırı ehemmiyet göstermişlerdir. Bundan dolayı mutasavvıflar nefsi dizginlemek, nefsin hilelerine karşı her an uyanık kalarak nefsi kontrol etmenin yollarını arayarak nefis eğitimini sistemleştirmişlerdir. Bu çerçevede mutasavvıflar, nefsin "kuvve-i akliye", "kuvve-i gazabiyye" ve "kuvve-i şehviyye" özelliklerine karşı bazı çözümler ve tanımlamalar getirmiştir (Yılmaz, 2015, s. 142).

Sufilerin burada dikkat çektiği nokta nefsi öldürmek değil arındırmak gerektiğidir. Burada amaç Allah'ın yaratmış olduğu bir şeyi etkisiz hale getirmekten ziyade onu iyi bir şeye dönüştürmektir. Çünkü nefis, bu dünya da ruhun yaşamasını sağlayan şeydir. Eğer kişi nefsin oyunlarına inanarak Allah yolundan çıkarsa helak olur. Eğer nefsinin öldürmeye kalkarsa kendi de ölür. Bundan dolayı nefsinin ıslah etmelidir (Arabî, 2005, s. 78). Sufiler "nefis aslın da nefis bir şeydir" demişlerdir. Ancak nefsi temizlemek kısa süren bir şey değildir. Uzun yıllar mücadele etmeyi

gerektirir. Bu çerçevede nefis ne kadar temizlenirse temizlensin tabiatı itibariyle kötülük taşıdığı için sufiler ona karşı her an tetikte olmak gerektiğini söylemişlerdir.

Bu durum tasavvufta murakabe kavramıyla açıklanır. Murakabe, insanın duygularına odaklanması ve kalbine gelen duyguları kontrol etme yöntemidir (Sayın, 2014, s. 73). Murakabe sayesinde insan kalbine gelecek olumsuz duygulara karşı her an tetiktedir. Bu sayede kötü duyguları ortadan kaldırarak Allah'ın istediği bir kul olarak sırat-ı müstakim üzere hayatını devam ettirir. Bu durumu sufiler, farenin delikten çıkmasına odaklanan kedinin saatlerce, kıvıldamadan beklemesine benzetmişlerdir (Sayın, 2015, s.195-96). Aynı şekilde kul da günaha karşı bu durumdadır. Ama burada ki önemli nokta günaha korkmak değil Allah'ın sevgisini kaybetmekten korkmaktır. Sonuç olarak kişi murakabe ile kalbe gelen kötü duyguları kontrol ederek onu zikir, ibadet gibi çeşitli yöntemlerle ortadan kaldırmaktadır.

Nefsin başka bir özelliği de çift yönlü olup iyiliğe de kötülüğe de yakındır. Hangi yön ağır basarsa o tarafa meyil eder (Muhasibi, 1970, s. 76). Lütü Filiz, aynı şekilde nefsin iki yönüne dikkat çeker. Birincisi karanlık tarafıdır ki buna "*nefsâni âlem*" der. Diğeri de aydınlık taraftır ki buna da "*nurâni âlem*" der. Ona göre nefsanî âlemde kendi içinde mertebelerden oluşur. Bu âlemin içinde de öyle mertebeler vardır ki aydınlıktır. Bu durum her ne kadar zıt gibi görünse de nefis iyiliği de kötülüğü de içinde barındırdığı için burada devreye âkil girer. Çünkü âkil nefsinden gelen iyi ve kötü duygulara yön veren şeydir. Bu noktada Hz. Peygamber'in "*ben kendi şeytanımı Müslüman ettim*" sözü bu duruma açıklık getirmektedir (Filiz, 2016, s. 136).

Sufiler nefis konusunda üzerinde durdukları önemli noktalardan biri de nefsin mertebeleridir. Nefsin mertebeleri; nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne, nefs-i raziye, nefs-i merziye, nefs-i safiye olmak üzere yedi tanedir.

Nefis mertebesinin en altında yer alan nefs-i emmare, insanı daima gaflet, şehvet ve kötü ihtiraslara iten nefis çeşididir. Bu nefis daima kötülüğü emrederek insanları hayvandan da aşağı mertebelere düşmesine sebep olan nefistir.

Nefs-i emmare mertebesinin de olan insan daima kendi dünyevi menfaatlerini göz önünde bulundurarak bencillik, kibir, çekememezlik gibi bedene ait ihtiyaçları barındırır. Bu kişiler ruhun gereksinimi olan aşk, muhabbet, empati gibi mânevî

duygulardan yoksundur (Kuşat, 2002, s. 123). Beyzavi ise, nefsi emarenin şehvet yönüne dikkat çekerek şöyle ifade eder; bu nefis doğası itibariyle şehvete meyilli olduğu için her zaman aklında, fikrinde şehvetin peşinden giderek huzur bulma isteği vardır (Selvi, 2010, s. 132).

Nefs-i emmare, en alt merteye olduğu için kişi Allah dâhil kendinden başka hiçbir şeyi görmez. Bu durum bedeninin ruhun üzerine çıkması veya Nasrettin Hoca'nın eşeğini sırtında taşımasına benzetilebilir. Bu mertebede yaşayan insanlarda görülen en açık durum dünyaya ait alışkanlıklarını bırakamamalarıdır. Örneğin içki, sigara, hırsızlık, çok yemek gibi kötü davranışlardan vazgeçemezler. Filiz'e göre bunun adı "*mânevi kölelik*" (Filiz, 2016, s. 140-141).

Gerçek kölelik kişinin kendi benliğine olan köleliğidir. Bu kölelikten kurtulmak için Eşrefoğlu Rûmî'ye göre, yedi imkânı vardır. Bunlar; riyazet, her daim la ilahe illallah zikrini çekmek ve bir mürşide intisap etmekle nefsi emareden kurtulur (Rûmî, 2016, s. 313).

Nefsin en karanlık yeri olan nefs-i emmare de mürit, karanlıktan aydınlığa çıkmak için sürekli mücadele içindedir. Bu büyük mücadele aslı itibariyle ruhun nefis karanlığından kurtularak gerçek kaynağı olan Hakk'a geri dönme çabasından ibarettir. Bu çabanın sonucu olarak kul karanlık perdesinin ilkini kaldırarak vahdet deryasına giden ilk adımı atmış olur. Çocuğun ilk adımı atarken yaşadığı süreçte ki düşüp-kalkmalı o zorluklar gibi mürit için de bu durum bir hayli zor olduğundan dolayı Hz. Peygamber "*küçük cihattan büyük cihada gidiyoruz*" demiştir (Usta, 2015, s. 233).

Nefs-i emmareden kurtulan nefsin ulaştığı ikinci merteye ise nefs-i levvame'dir. Nefs-i levvame, yaptığı kötü şeylerden dolayı pişman olan nefistir. Önceki nefse göre burası daha az karanlıktır. Bu mertebede kişi Hakk'ın elini tuttuğu için kötülük yapsa da niyetinde kötülük olmadığı için yaptığı işten pişmanlık duyar. İşte bu pişmanlık kişinin nefs-i levvame mertebesinde olduğuna delildir. Kişinin bu duyduğu vicdan azabı da onun sıratı müstakim üzere olduğunun göstergesidir. Bunun sonucu olarak yaptıklarından utanan insan edep dairesine kendiliğinden ilk adımını atmış olacaktır (Filiz, 2016, s. 141).

Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle nefs-i levvame, "*(kusurları nedeniyle kendini) kınayan nefse yemin ederim (ki diriltilerek hesaba çekileceksiniz)*" (Kıyamet, 75/2).

Bu çerçevede nefis-i levvame, kişinin hesaba çekilmeden önce kendini hesaba çekerek kötü davranışları terk edip iyiliğe yönelmede ki en önemli safhadır. Bu süreçte kulu, bir yandan nefis kötü düşüncelerle yanına çekmek isterken diğer taraftan ruh onu iyilik tarafına çekmek ister. Bu şekil de nefis ile ruh arasında kalan kul nefsin kötülüklerin den ayrılamadığı için günah işler fakat bir yandan ruhu iyiliği arzularak nefsin köleliğinden kurtulmak için yaptıklarından pişman olur. Bu durumdan kurtulması için müride yüz bin kere Allah zikrini çekmesi istenir. Bu mertebede kul nefsinin karanlığı ile ruhun aydınlığı arasında kaldığı için rengi sarıdır (Gümüshanevî, 1979, s. 369-428).

Nefsin üçüncü mertebesi ise nefis-i mülhime'dir. Nefis-i levvame de pişman olan nefis, bu mertebeye de kişi iyiyi-kötüyü birbirinden ayırarak ilham ve keşif yollarının açılmaya başladığı yerdir (Küçük, 2015, s.143; Özgül, 2005, s. 35). Bu ilham ve keşiflerin başlamasıyla Allah kulun bilmediklerini kalbinden söyler. Bu ilahi açılımlar sayesinde kul, bazı şeyleri hayal ve gerçek arasında idrak etmeye başlar (Filiz, 2016, s. 142). Keşif ve ilhamın gelmesinde "*hu*" ismi şerifi önemli rol oynamaktadır (Yılmaz, 2015, s. 235).

Nefis-i mülhimedden sonra kişi nefsin dördüncü mertebesi olan nefis-i mutmainneye ulaşır. Artık bu mertebede kişi şüphe ve günahın bütün yüklerini atarak hiç şüphesiz Allah'a iman edip itaatkâr ve tatmin olur. Kötü duyguların yerine muhabbet, aşk, cömertlik gibi güzel duygular alır.

Nefis-i mutmainne de karanlıkların ortadan kalkması şafak vaktinde karanlığın yerine aydınlığın almasına benzetilmiştir ki bundan dolayı o vakit sabah namazı vaktine tekabül gelmektedir. Aynı zamanda bu mertebeye Hz. İsa'nın mertebesi olduğu için terazinin bir tarafı fena diğer tarafı ise bekâ âlemine bakmaktadır. Çünkü bekâ mertebesi; raziye, merziye ve safiyedir. Mutmainne mertebesi de bu iki âlemin ortasında kalmaktadır. Bu durum da kul, Allah'a olan acziyetini anlayarak tam manasıyla yüzünü O'na döner ve azameti kibriyası karşısında boynunu eğerek (Filiz, 2016, s. 142-143).

Nefis tezkiyesinin ardından bu mertebede görülen ilahi tecellilerin sebebi kulun dünyaya ait herhangi bir şeye kalbinde yer vermemesinden dolayı bunların yerine Allah'ın ilk yarattığı nur olan "*hakikat-i Muhammedi*" nin nurunu tüm varlık üzerinde görür. Aslında perdelerin kalkması denen olay bundan ibarettir. Kul bu

hakikati muhammedi ile irtibat kurarak ilahi bilgi olan marifetullahı kavuşur. Bu mertebede ki keşif ve ilhamı elde etme Fârâbî'nin akl-ı faal ile ittisal ederek eşyanın hakikatini öğrenerek ilahi sırları fehm etmektir (Uşşâkî, 4595, s. 53).

Mütmain olan nefisten sonraki beşinci mertebeye nefis-i razidir. Tasavvufi anlamı ise, kulun kendinden fani, Allah' ta baki olmasıdır. Burada kul kendi iradesini Allah'a bağlayarak bu yakınlığı pekiştirmek için her vaktini ibadetle geçirerek, kalbini dünyevi işlerle değil zikrullahla meşgul eder. Zikrinde ve fikrinde, nefsin emrettiği kötü hasletler yoktur (Cebecioglu, 2004, s. 366).

Bu mertebede kul "*mevlam neylerse güzel eyler*" diyerek Allah'ın verdiği iyi-kötü her şeyin yanında vermediği şey için de şükür eder. Her daim hamd, itaat ve ibadette olur. Bunun sonucu olarak kişide bazı esma-i ilahiler açılmaya başlar.

Tasavvufta bu açılımların gerçekleşebilmesi için mürit mürşidini Hak bilerek tam bir teslimiyetle bağlanması sonucu bu ilahi tecellileri mürşidin aynasında görebilir. Bu durumda nefis-i mütmaine de ki sabah namazından sonraki güneşin doğuşuyla bu mertebede bayram namazı kılma vaktinin gelmesi demektir. Bayram, insanın içinde güneşin doğması ve bu güneşi doğduran mürşidindeki ışıkla Hakk'ı tanınmasıdır. Bu nokta da mürşitten, müride füyuzatlar geçmeye başlar. Füyuzat, mürşit, müridin üzerinde söz ve davranış açısından içsel olarak onu dönüştürme başlamasıdır. Bu dönüşümler müridin mertebelerinin yükselmesine sebep olur. Bu mertebede mürşit iner, mürit çıkarak aynı mertebeye füyuzat başlar (Filiz, 2016, s. 144-145).

Nefis-i raziyenin ardından altıncı mertebede ki nefis, nefis-i merziyyedir. Nefis-i razie ile aynı kökten gelen nefis-i marzîyye de bu kez hoşnut olan karşı taraf yani Allah'tır. Nurbaki'ye göre; nefis-i marzîyye, Allah'ın rızasını kazanmış nefistir. Nefis-i razıyyede ibadetlerle, zikirlerle gösterilen aşırı istek ve çabanın sonucu olarak kul Allah'ın rızasını kazanarak bu makama yükselmiştir. Bu mertebede her şeyi güzel gören kul diğer insanların hayatını da güzelleştirmek için onların hatalarını da örter (Nurbaki, 2007, s. 224-225). Sonuç olarak bu mertebeye güneşin tepede olduğu ve her yerin aydınlandığı cilve makamıdır (Filiz, 2016, s. 144).

Nefsin son mertebesi nefis-i kâmile de denilen, nefis-i safiye'dir. Önceki mertebeleri aşarken ki süreçte nefis olgunlaştığı için bu son mertebeye Mevlânâ'nın "*hamdım, yandım, piştim*" sözünün "*pişen*" yani olgunlaşarak kemale eren nefis

mertebesidir. Bu kemale eren kişi Allah'ın isim ve sıfatlarının bilgisine tecelli vasıtasıyla elde ettiği için bu bilgileri halka irşat etme makamını elde etmiş olur. Başka bir ifadeyle bu kişi müritlikten mürşitliğe terfi etmiştir.

Nefsi safiyeyi elde eden kişi, kendinden fani olup, Allah ile baki olunca nefis tezkiyesi tam olarak gerçekleşeceğinden dolayı kişi bunun sonucu olarak marifetullahı elde ederek "*abd-i has*", "*arus-i ilâhi*", "*nazlılar*" isimleriyle nitelendirilirler. Bu kullar için zaman, mekân, geçim derdi gibi dünyevi kayıtlılıklar dan kurtularak insanın bu dünyaya asıl gönderilme amacı olan ruhlar âleminde gezerek "*bir eli Hak'ta bir eli halkta*" düsturuyla yaşarlar (Nurbaki, 2007, s. 225-226).

Bir eli Hak'ta demek, bu mertebedeki kul için yüz bin kere "*Rahim*" zikrullahını söylemelidir. Diğer eli halkta demek ise, onlar için her daim iyiliklerini ister. Kâfirlerin Allah'a iman etmesini, Hakk'ın yolunu terk edenlerin ise hidayete ermeleri için dua ederler. Bu şekilde kul zâhir- bâtın uyumu içinde halkı Allah'a yoluna çağırarak yükümlü olacaktır. (Gümüshanevî, 1979, s. 428).

Filiz nefsin her bir mertebesine karşılık olarak bir renk ile isimlendirildiğini ifade eder. Nefs-i kâmile'nin (safiyet) arındırılmış olmasının yanı sıra önceki mertebeleri kapsadığı gibi bütün renkleri kapsayan ve temizliğin timsali olarak bu mertebeyi "*beyaz*" renk ile nitelendirir. Bu durumda nasıl ki güneş yedi rengi kendinde topladığı halde güneş ışınları renksiz yani beyaz olarak kendini göstermesini nefis-i safiye ile bağdaştırır. Nefs-i safiye'nin hayvanlar dünyasındaki sembolizmi ise "*aslan*"dır. Bu isim tasavvufta Hz. Ali ile ilişkilendirilir.

Bu mertebeye ulaşan kişi ile Allah arasındaki perde incelmıştır. Bunun sonucu olarak "*ha beni gördün, ha O'nu gördün*" sözünün sırrına mazhar olmuşlardır. Bu sırrın sırrı ise "*el-Kur'an vel-insan teveman*" yani "*kur'an ve insan ikiz kardeştir*" hadisinde ki kendi kitabını okuyarak yürüyen kur'an olmuştur. Bu mertebeye de kulun varlığı söz konusu olmadığı için sadece tek olan Allah'ın varlığı ve sıfatı olduğu için görünür hale gelen Muhammed'in hakikati vardır. Bundan dolayı bu kişi "*Mustafa*" adını alır. Diğer varlıkların hepsi aslın gölgesi, gerçek varlığın yansımasıdır (Filiz, cilt 2, s. 145-146).

Bu yansımalar ortadan kalkarak Hak görünür daim.

“*Bir Kitabullah-ı a'zamdır seraser kâinat*”

Hangi harfi yoklasan manası hep Allah çıkar”

(Eraydın, 1994, s.191) beyti "*nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır*" (2\115) ayetinin işari tefsirini ortaya koymaktadır.

Nefis eğitimin son mertebesi olan nefsi safiye için artık sonsuz tecelli denizinde iki çeşit hal tecrübesi vardır. Bunlardan biri cemal diğeri ise celal tecellileridir. Cemal sıfatının tecellisinde kul, Allah'a yakın olmanın sükûnet ve huzuru içinde aşkı zevk eder. Celal sıfatı ile kul, "*Hakk'ın hatırı sağ kalsın kimin hatırı kırılırsa kırılınsın*" sözünü rehber edinerek vuslata erinceye kadar yolculuğuna devam eder. Burada her ne kadar cemal ve celal sıfatları birbirinin zıttı gibi görünse de aynı zâhir-bâtın uyumun da olduğu gibi ilk başta bu zıtlıklar göze çarpar fakat resmin bütününe bâkıldığında her şeyin Allah'ın emrettiği gibi bir seyir içinde olduğunu anlar ve hamd eder (Çelik Yıldırım, 2018, s. 37).

Sonuç olarak bu mertebede nefis bütün ağır yüklerinden kurtulup "*bir derdim var bin dermana değişmem*" diyerek tek derdi Allah'a giden adımlarını sıklaştırır. "*ey iman edenler iman ediniz*" ayetini yaşamamanın yanın "*yalnız sana ibadet ederiz yalnız senden yardım dileriz*" (1-4) diyerek namazını dosdoğru kılanlar zümresine girmişlerdir.

4.2.3. Ruh

Ruh kelime olarak "*insan bedenine hayat veren latif şey*" anlamındadır. Ruh ve beden birbirinden ayrı iki şey olarak görünse de bedene hayat veren can, öz, ilahi benliğin parçası, yaşama sebep ve imkân veren soluk şeklinde tanımlanmıştır (Yazoğlu, 2002, s. 64). Abdürrezzak Kâşâni, ruhu soyut bir varlık olarak tanımlayarak insanın letaifi ve kalpteki kanın coşarak ortaya çıkan buhara benzeyen cisim olarak tanımlar (Kâşâni, 2004, s. 274). Başka bir ifadeyle ruh; insanı düşünme, anlama, olayın iç yüzünü görebilme ve görünenden görünmeyen varlığı bilen ölümsüz bir cevherdir (Tellioğlu, 1995, s. 271).

Lütfi Filiz'e göre ruh ise, enerjidir. Bu enerji, insana maddeden gelirse "*feyz-i mukaddes*", manadan gelirse "*feyz-i akdes*" olarak isimlendirilirken; insana, meleke (kuvvet) verir. Kuvvetlerin çoğalmasıyla insanda arzî ve semâvî melekler olmak üzere ikiye ayrılır. Arzî ve ferşî olanlar insanda bedensel güce, semâvî ve ulvî olanlar ise zihinsel gücü meydana getirir. Ruhun bu şekilde oluşumunu sağlayan "*nefha-yı*

ilahi"dir. Bu nefes, Allah'ın kendi kendineyken yarattığı için "*insana kendi ruhumdan üfledim*" (38\72) ayetiyle Zatinın dışına çıkınca yaratılmışlar zümresine girdi. Allah'ın kün "*ol*" (3\47) emriyle harfatı ilahideki anlamı olarak kef harfi atayı sıfat, nun harfi nübüvveti temsil ettiği için kef ve nun harfleri birlikte meydana gelmiştir. Ruhun bedene girmesiyle su buz haline gelmiştir. Daha sonra insanın kendini tanımasıyla buz tekrar su haline gelerek halık olan ruha dönüşür (Filiz, 2016, s. 49).

Rene Guenon ise, Filiz'den farklı olarak ruhun hurufat-ı ilahi'deki yerini Allah'ın âlemi yaratırken "*elif*" harfiyle değil de "*be*" harfiyle yarattığını ifade eder. Ona göre Allah tek başına zatiyla kaim (elif) iken çok sayıda mahlukâtı varlığını mümkün kılması be harfinin birbiriyle bağlantılı iki ucunun arasında gerçekleşir. Yaratılış bu iki ucun arasında olurken be harfi, harfi cer olarak ele alınırsa anlamı "*araç*" ve "*yer*" olur. Bu çerçevede asıl rol başlangıcın ilk zuhuru olarak be harfi ruhu tanımlar. Bu durumu da ruh öz itibarıyla "*nur*" kelimesi ile bütünlük kurarak "*küllü ruhu*" ortaya çıkarır. Mahlukâtın ilahi emir ile ortaya çıkmadan önce halık olan Allah "*elif*" ti. Elif ilahi eksen varlıksal düzenin kaynağı olduğu için elifin üst noktası "*sırr*"*ul esrar*" dır ve be harfinin noktasına yansır. Daha sonra her şey bu noktadan zuhur edecektir. Bu birlik ve ikilik Pisagor teorisi ve diğer sayılar ilmindeki teorilere tam manada özdeşmektedir (Guenon, 2016, s. 65-66).

Rene Guenon'un diğer adıyla Abdulvahit Yahya'nın be harfinin altında ki noktadan ruhların çoğaldığını ifade etmiştir. Mutasavvıflar, Allah'tan zuhur eden bu ilk noktayı ruhun Hz. Peygamber'in ruhu olan hakikati Muhammedi olduğunu ifade ederler. Onlara göre her şeyin en mükemmeli Allah'ın zatında olduğu için O'ndan çıkan şeyin de en mükemmel olacağını söyleyerek "*ruh-u külli*" ismini verirler.

Bütün ruhların aslı bu ruhta yer aldığı gibi bu ruhun da aslı Allah'tır. Bu mânevi olan ruhun yaradılış silsilesinde öz Allah, cevher hakikat-ı Muhammediyye, araz ise diğer varlıklar olmaktadır. Sufiler, bundan dolayı Allah'ın her zerrede mevcut olması demek ilk yaratılan hakikat-ı Muhammediyye'nin olması demektir. Hakikat-ı Muhammediyye Allah' a ayna olduğu için her zerre Allah'a ayna olarak "*her nereye bakarsanız bakı Allah'ın yüzü oradadır*" (Bakara, 28) ayetinin gerçek tefsirinin bu olduğunu söylerler.

Şeyh Lütfi'de bu şekilde düşünerek farklı bir bakış açısıyla dile getirmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in hakikati ruh olarak yaratıldığı da diğer varlıkların ondan zuhur etmesinden dolayı ahad ve hâlık'tır. Yeryüzüne peygamber olarak zuhura gelmesiyle hâdis olmuştur. Filiz, bu noktada peygamber miracında kendi kadim olan ruhunu görerek "*Onu kıvrıcık saçlı bir genç olarak gördüm*" demesi kendini yine kendi aynasında görmesinden ibarettir. Burada yaratılan ile yaratan arasında görünmeyen bir yer olduğunu söyleyen Filiz, orasının "*âyân-ı sabite*" olduğunu söyler. Bu ayanı sabite de taayyün-ü evvel' de zuhur eden bütün esma ve sıfatların icmal olduğu yerdir. Filiz, bu durumun daha iyi anlaşılması için Ahad'ın Ahmet olduğu yer olarak anlatır. Ahmet'in, peygamber olarak bu dünyada görülmesi Muhammed ismiyle olmuştur (Filiz, 2016, s. 49-50).

Tasavvufta ruhun bu şekilde intikali ile elde edilen bilginin kaynağı ve seyri bu şekildedir. Ahad'ın Ahmet, Ahmet'in ise Muhammed olması ruh-u külli den zâhir olma safhalarını anlatmaktadır. Bu aynı zamanda tarikatlerdeki mânevi silsilenin anlaşılması için çok önemlidir. İbn'ül Arabî, Mevlânâ, Hallac-ı Mansûr, Niyâzi Mısırî gibi sufiler ilmi ledünü aklı külli olan hakikat-i Muhammedi ile irtibata geçerek elde ettiklerini söyler.

İlhamın vahiyden farkı olmadığını izahını bu şekilde yaparlar. Bundan dolayı Mevlânâ'nın ney simgesinde neyi üfleyen Allah iken kâmil insandan çıkması ruhun ihatay-ı külliyesinden dolayıdır. Çünkü külli ruhu elde eden Allah'a ayna olmuş demektir. Böylece Hak onlardan konuşur vaziyete gelmiştir. Bu mertebeye gelmek için de bedenini inceleyerek ruh haline gelmesi gerekir.

Ahmet Avni Konuk, eğitilmeyen bu insanın ruhuna "*hayvanî ruh*" adını vererek diğer hayvanlardan yaşayış itibariyle farkı olmadığını söyler. Konuk, bundan dolayı ruhu külliyi elde edenleri bunlardan ayırarak "*insanî ruh*" adını verir (Konuk, 2006, s. 95). Konuk, külli ruhu elde edemeyenleri "*hayvanî ruh*" olarak hayvanlarla eş tutmasının nedeni şehvet ve arzularıyla hareket etmesinden dolayıdır (Konuk, 2006, s. 80).

Şeyh Lütfi, aynı bakış açısıyla beden ve nefsin isteklerine boyun eğen kişilerin ruhunu "*hayvanî ruh*" olarak isimlendirir. Filiz, ruh tahliline devam ederek en alt mertebedeki ruha "*can*", en üst mertebelerde yer alana ise "*ruh*" demektedir. İnsan hayvani ruhtan ruh mertebesine yükselerek her şeyin güzel bir hal alması için

aklın tekâmül ederek aydınlanması yani Allah'a ayna olabilecek şekilde berraklaşması gerekir. Filiz, ruhun bulunduğu mertebeye göre pek çok isim aldığını ve bunun bebeklikten yaşlılığa kadar insanın yaşının yükselmesiyle aldığı farklı isimlere benzetir. Ona göre taşlardaki ruha "*cazibe*", bitkilerdekine "*namiye*", hayvanlardakine "*hassasiye*", insanlardakine "*müdrîke*" denir (Filiz, 2016, s. 51).

Mutasavvıflar, hayvani ruhun nefis mertebelerini aşarak külli ruha ulaşabileceğini ifade ederler. Onlara göre yedi nefis mertebesinden oluşan bu süreç zâhir olarak İstanbul'un yedi tepe olmasıyla da ilişkilendirilir. Sufilerin mânevi sefer olarak nitelendirdiği aslında ruhun temizlenmesidir. Sufiler, ruhun yükselebilmesi için temizlenmesini şart koşmuşlardır. Onlar, "*beden incelenerek ruh haline gelmeli*" sözüyle bu durumu izah etmişlerdir.

Ruh, bütün insanlarda var olduğu için diğer din mensubu insanlar tarafından mahiyeti ve tekâmülü hakkında eserler ve görüşler beyan etmişlerdir. Diğer dinlere nazaran ruh üzerinde en çok duran din Hristiyanlıktır. Hristiyanlığın temeli ruhbanlık inancına dayanır. Yahûdilik dininde ise bu ruh kaybolarak geriye sadece şeriate kalmıştır. Hz. İsa ise, dinin spirtüel tarafını yeniden inşa etmek için gönderilmiştir. Mürşid-i kâmil olan Hz. İsa'dan müritlerine yani havarilerine ve oradan da ruhbanlara geçen bu mânevi miras onların ruh dâhil bu mânevi konularda çok sayıda önemli şahsiyet yetiştirmesine sebep olmuştur.

Bu Hristiyan âlimlerden ruh hakkındaki görüşleriyle önde gelen kişilerden biriside Avıvalı Teresa'dır. Teresa'nın, "*ruh kulesi*" isimli teorisi ruhun eğitimi hakkındadır. Bu teoriye göre ruhun kulesi yedi mertebeden oluşur. Ancak bu mertebeler beden değil ruhen mânevi bir eğitim ile aşılabılır. Bu mertebelerde yükselişin başlaması tefekkür ile başlayıp gurbiyyet teorisi gerçekleşerek en sonunda Tanrı ile bir olarak gerçek tevhit gerçekleşir. Bu teori tasavvufun yedi mertbesine ve Feriduddin Attar'ın, *Mantıku't Tayr* (kuşların konuşması) isimli eseriyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir (Yılmaz, 2013, s. 5-31).

Şeyh Lütfi, ruhun seyr-i sülûktaki gelişiminde sohbetin çok önemli olduğuna dikkat çeker. Ona göre ruh sohbet ile beslenerek açlığını gidermesinin yanında güçlenir ve dinamiklik kazanır. Bu sohbetlerde gelişerek güçlenen ruhun etrafa güzel kokular saçacağını söyleyen Filiz, ruhun kokusu olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'ın her isminin ayrı bir kokusu vardır. Ruhta sohbet ile gelişerek bu kokuları

almaya hak kazanır. Burada en güzel koku Hz. Peygamber'in hakikatinden gelen koku olduğunu söyleyen Filiz, zâhirde de gül koktuğunu ifade eder. Lütfi Filiz, bu durumu anlatmak için kendisi şu şiiri yazmıştır;

"Muhabbet anahtardır bab-ı dili açar elbet

Muhabbet mânevi güldür, kokar, meclis olur cennet" (Filiz, 2016, s. 55-56).

Tasavvufta ruhun ne olduğu, nasıl eğitildiği gibi konularının yanında üzerinde en çok tartışılan konulardan biriside ruhun sınırlarıdır. Ruh, her ne kadar eğitilerek zat mertebesinin aynası olarak "*Ruh, Allah'ın emrindedir*" (İsra, 17\85) olsa da Allah yerini hiçbir kula vermeyecektir. Bu açıdan sufiler, insanın ne kadar eğitilirse eğitilsin ancak Allah'a daha iyi bir ayna olabilir. Bunun ötesi olan ilahlık taslaması bu eğitimin ne bir parçası ne de bir amacıdır. Bundan dolayı kul kulluğunu Allah'ta zâtını bilecektir.

Lütfi Filiz, bu durumu yumurta örneğiyle açıklar. Ona göre, yumurta kırıldığında sarısı dağılmadan durabildiği için ruha benzer. Yumurta sarısının dışındaki beyaz zar sınırını yani ruhun hûdudunu gösterir. O zar patlarsa sınır ortadan kalkarak yumurta sarısı dağılır. Kul da, aynı şekilde zarını patlatarak sınırı aşarsa mahvolmaya müstehaktır. Artık o kişi, iflah olmaz. Çünkü Allah'ın rahmeti olduğu gibi gazabı da vardır (Filiz, 2016, s. 54).

Bundan dolayı sufiler, insanın topraktan geldiğini ve ruhun bu dünyada olması için bedene ihtiyacı olduğunu unutmaması gerektiğini söyler. Onlara göre, Allah'ın varlığı itibariyle hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını da altını çizerler. İnsan, bedenini ne kadar inceltirse inceltsin tamamen ruh olamayacağını söylerler. Çünkü insan ölmeden bedenden kurtulamaz. Rene Gueno'nun son nefesini verirken "*Ruh halas*" yani ruh kurtuldu demesi bundan dolayıdır. Ruh, eğitilerek ruhu külli mertebesine ulaşsa da beden kafesinin içinde yaşamaktadır.

Şeyh Lütfi, bu dünyada ruhun beden kabı içerisinde başka türlü var olamayacağını örnek ile anlatır. Ona göre, beden madde, ruh ise enerjidir. Madde enerjiden daha yoğun olduğu için en alta çökmüştür. Buna delil olarak havuzun dibinde tortu birikmesidir. Havuz üstten bakıldığında temiz görünmektedir. Bu örnekte insan ruhunu ne kadar temizlese de az da olsa dibinde beden tortusu kalacaktır (Filiz, 2016, s. 72-73).

Sonuç olarak ruh, insanı insan yapmak için verilen bir varlık sebebidir. İnsan ruhunu eğiterek çalıştırabilir hale getirirse kaynağını, özünü bulabilme imkânı verir. Bunun sonucu olarak insan, insan-ı kebir makamına yükselerek yaratılış gayesini gerçekleştirerek Allah' a ayna olma hakkı verilir.

4.2.4. Kalbin Yapısı

Nefis, âkil, kalp ve ruh birbirinden mahiyet açısından farklı da olsalar hepsi insanın mâneviyatının oluşmasını sağlayan şeylerdir. Fiziki anlamda et parçası şeklinde tanımlanan kalp bâtinî olarak ilahi hakikatleri çekim merkezidir (Bolay, 2005, s. 207).

Kur'an'da ki ayetlerde kalp kavramı çok geniş anlamlarda kullanılarak şu manalara gelmektedir; ruh, iman, bilinç, vicdan, tefekkür, akletmek, vecdin merkezi, insanın hakikati, doğruya yönelme gibi insanın mânevi yapısını neredeyse tamamen içine alan geniş bir tanımlama yapılarak değerinin büyüklüğüne dikkat çekilmiştir (Güneş, 2003, s. 67).

Lütfi Filiz, kalbi gönül olarak ele almıştır. Ona göre gönül; ilahi hakikatlerin tefekkür edilerek tezekküre sebep olan şeydir. Filiz, kalbin mânevi tarafına gönül diyerek tefekkürün merkezi olmasının nedeni olarak "*bir saatlik tefekkür bin yıllık ibadetten evladır*" sözünü delil gösterir. Bu açıdan gönül bir kalp sektesiyle öldükten sonra toprağa karışarak yok olacak bir organ değildir. Aksine insanı ölümsüz yaparak bekâ âlemine sokacak mühim bir araçtır. Filiz, gönlü radyo ve televizyonlardaki uydu alıcılarına benzetir. Ses ve görüntünün gelebilmesi için ilk önce cihazın açılması gerekir. Merkezden aralıksız yayın yapıldığı için cihaz açılınca frekans ayarlanmalıdır. İnsanın gönlü de bu şekilde uyandıktan sonra ayar yapılmalıdır. (Filiz, 2016, s. 245- 252).

Zâhirde kalp olarak görünen ancak bâtında gönül olan kalp bir yönüyle dünyaya bakmaktadır. Diğer yönüyle yani gönül ile ahirete bakar. Dünyaya bakan yönüyle kalp kibirlenen, benliğini ego seviyesine çıkan ve fesada uğrayan yer olarak kötü duyguları içinde barındırmaktadır. Ancak ahirete bakan yanı sıra gönül bütün iyi düşünce ve davranışları içermekle birlikte tevhit âlemidir. Zaten bu dünyanın ikilik kavramını ortaya çıkaran şey kötülüktür. Çünkü kötülükte aynı fikir ve çıkar üzerinde birleşme mümkün olmadığı gibi ayrışmaya mahkûmdur.

Şeyh Lütü, gönlün tevhit vasfına dikkat çekerek gönlün bir olmasını Allah'ın bir olmasına bağlamaktadır. Gönül âleminin yaşanmadan bilinemeyeceğini söyleyen Filiz, gelmiş ve gelecek her insanın içinde mevcut olduğunu ifade eder. Bu açıdan gönül Allah'ın denizinden bütün insanlara verilen birer damlaya benzetir. Ona göre, damla öz itibarıyla deniz ile bir olsa da onun için deniz ifadesi kullanılamaz. Damlanın deniz olabilmesi için denize karışması gerekir. Bundan dolayı Allah her insanın gönlünde mevcuttur. Filiz gönlün tek olduğunu "*üç kişi gizli konuşurken dördüncüsü Allah olmasın, beş kişi gizli gizli konuşsa altıncısı Allah'tır. Bu sayı az ya da çok olsun, her nerede olurlarsa olsun Allah onlar ile beraberdir*" (58\7) ayeti ile gönlün tek olana bağlandığı için "*gönlünde yatan aslan*" Allah'tır (Filiz, 2016, s. 245).

Mutasavvıflara göre, kalbin gönül safhasına gelebilmesi için kalbin yansımaları olan kötü duygu ve düşüncelerinin yanında dünyevi şeylere beslediği muhabbetten de temizlenmelidir. Çünkü kalp ile gönül bir arada olmayacağını "*bir ipte iki cambaz oynamaz*", "*bir koltuk altına iki karpuz sığmaz*" gibi atasözleriyle olayı basitçe açıklamaya çalışmışlardır.

Tasavvufta Allah, bütün güzel duyguların kaynağı olduğu için insanda kötülük ve yansımalarla dolu kalbini temizlemedikçe gönül âleminin kapısı açılmaz. Kalbi bu derin gafletten çıkarmak için önce onu iyi tanımak gerekir. Bu anlamda kalp maddi ve mânevi duyguları yönetendir. Ancak nefsin vesveseleriyle Allah arasına perde çekerek damlanın denize olan hasretini unutturmakla beraber hayvandan da aşağı bir yere atarak kalbin kararmasına sebep olmaktadır (Cevziyye, 1418, s. 34).

Lütü Filiz, kalbin ancak temizlenme ve soyunma ile gönle girebileceğini söyler. Buradaki temizlenmeden maksat nefsin kötülükleri iken soyunmadan maksat ise kişi kendi benliğini yok ederek tam olarak "la" olmaktır. Filiz'e göre, insan tam anlamıyla yokluk denizinde temizlenebilir. Bu yokluk mertebesine "*şey'iyyet-üs sübut*" ismini vererek gönül âlemi gibi görünemeyeceğini ifade eder. Filiz, bu mertebeye gelen kişinin insanları Hindu, Budist, fakir, zengin gibi sıfatlarla ayırıştırarak değil de insan olarak kalplerini kırmaktan çekinir. Bundan maksadın Allah'ın rızasına kavuşarak gönlüne girmek olduğunu söyler (Filiz, 2016, s. 246).

Tasavvufta kalp, ilahi bilginin yeri olarak "*nazargah-ı ilahi*", "*beytullah*", "*beyt'ül ma'mur*" gibi isimler vermiştir. Sehl Âdem, bu konu hakkında kalp ele

Allah'ın evi arasında şöyle bir irtibat kurar. Ona göre, Kâbe'de Hz. İbRahim'in makamı, kalpte ise Allah'ın sırları mevcuttur. Nasıl ki Kâbe'nin sütunları varsa kalbinde sütunları vardır. Fakat Kâbe taştan yapılsa da kalplerdekiler irfan ve marifet nurundandır. Aziz Mahmut Hüdayi bu durumu şiirinde şöyle ifade eder;

"Kâbe'den eşref tutulsa kalbi insani ola

Dest-i kudretle yapılmış suni-i rabbanidir" (Kara, 2014, s. 135-136).

Sufiler, kalbin Allah'ın evi, sarayı olarak nitelermelerine "*yere, göğe sığamadım. Mümin kulumun kalbine sığdım*" sözüne dayanarak açıklarlar. Ancak insan kalp tasviyesi gereklidir. Yukarıda bunun öneminden bahsetmiştik ancak tarikatlerdeki yöntem ve tekniklerle nasıl yapıldığına değinmemiştik Lütü Filiz, tarikatlerdeki bu yöntemin insan-ı kâmil olan mürşit sayesinde gerçekleşebileceğini söyler. Filiz, daha önce gönlün tek olduğundan bahsetmişti. Şimdi ise tek olan gönülde toplanılacak yerin mürşit-i kâmil'in gönlü olduğunu ifade eder. Ona göre, mürşit-i kâmil kendi kalbini temizleyerek kesretten vahdete yükselerek gönül âlemine giren kişidir. Bundan dolayı Hakk'ın esma ve sıfatlarına ayna olan mürşidi kâmile ayna olarak kişi kendine özgü isim ve sıfatlara karşı muhabbet besler.

Bu anlamda Filiz Allah'ı güneşe, insanı ise dünyaya benzetir. Bu noktada Allah insanın kalbine yerleştiği için güneş kalptir. Güneşin etrafında dönen ise diğer insanlardır. Bundan dolayı kişi güneşi arkasına alırsa gölge öne aksedeceği için karanlık olur ve gölgeyi takip eder. Eğer güneşini öne alırsa gölge arkaya düşeceğinden aydınlık olur ve gölge onu takip eder. Aynı şekilde insan dünyayı kovalarsa ondan kaçır, arkasını dönerse dünya onu kovalamaya başlar. Filiz, insan-ı kâmil'in önemini şu şiiriyle anlatır;

"İnsanı kâmilî sen kalıp sanma

Surete bakıp sakın aldanma

Matlubu cihandır sen talip sanma" (Filiz, 2016, s. 247-248).

Seyr-i sülûk yönteminde nefsi temizlemek için kullanılan riyazet ve mücadele aynı zamanda kalbi temizlemektedir. Sufilere göre kalbin temiz olması için nefsin tezkiye edilmesi gerekir. Nefis ve kalp mânevi yolculuk damlanın denize ulaşması için beraber hareket etmektedir. Riyazet ve mücadele ile kalp tam anlamıyla temizlenemeye bilmektedir (Baltacı, 2011, s. 315). Bu temizliğin kökten yapılabilmesi mürşidi kâmile ayna olduktan sonra gerçekleşebilir. Bundan dolayı

geriye kalan kötü isim ve sıfatlar buzun ateşte erimesi gibi mürşidi kâmilin huzurunda erir gider. Bu durumu anlatmak için Salih Baba şu dizeleri yazmıştır;

"Bir tabib-i hazık Lokman"a yürü

Can u ten derdine dermana yürü

Pir-i Sâmi gibi sultana yürü

O'dur kalbimizi eyleyen ıslah" (Kuyumcu, 1996, s. 77).

Tasavvufta her ne kadar mürşide intisap şart olmakla birlikte her şeyi yapan o gibi aksettirilse de bu yolun yolcusu herkes kendi olduğu için ne varsa kendinde aramalıdır. Kalp, insanın kalbi olduğu için herkesin kendi içinde gönül âlemine ulaşması ve ondan istifade etmesi birbirinden farklı olacaktır.

Şeyh Lütfi, kişinin kalbinde gönül kapısı açılmazsa mürşit dâhil hiçbir kimsenin yardım edemeyeceğini ifade eder. Ona göre, her şey insanın içinde vardır. Onu dışarıya çıkaracak olanda kendisidir. Bunu anlatmak için "*Kendisi muhtaç himmete bir dede \ Nerde kaldı gayrıya himmet ede*" demiştir. Kişi kendi çapında içindeki cevheri çıkararak bu çıkarılan şey bazılarında çok bazılarının az olabilmektedir. Filiz, bazıları gölde boğulurken bazılarının denizleri okyanusları çok rahat bir şekilde geçebileceklerini söyler. Bu suyun kaynağının ve adının "*kevser*" olduğunu söyleyen Filiz, bu ilim denizine Hz. Ali'nin kapısından girileceğini ifade eder. Bu kevser şarabını herkes kabı kadar doldursa da önem açısından hepsi aynı kıymettedir. Bundan dolayı gönül kazanan cennete, gönül yıkan cehennemde yaşayacaktır (Filiz, 2016, s. 248-249).

Mutasavvıflar, kalbin Allah'ın evi olması hasebiyle kırılmasının büyük günah olduğunu söylerler. Onlara göre, bu dünyada en önemli olan şeyin bir kişinin bile olsa kalbini kazanmak gerektiğidir. Bu dünyada halife olması nedeniyle en önemli varlık olan insanın en önemli uzvu kalptir. Hz. Peygamber'in "*Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. O kalptir*" (Buhari, İman, 39) sözü de kalbin önemini ortaya koyar. Mutasavvıfların en önde gelenlerinden Mevlânâ, bu durumu şu şiiriyle anlatmıştır;

"Gönüldeki Kâbe'yi tavaf et sen gönülden

Gönül mânâ Kâbe'si onu çamur sanma sen

Kâbe'yi sen binlerce kez yaya tavaf etsen

Bil ki kabul olunmaz tek gönül incitirsen" (Mevlânâ, 2006, s. 191).

Filiz, gönlün sahibi mürşid-i kâmil olduğunu söyler. Mürşidin gönlünü kırmak Allah'ı incitmeye sebep olmaktadır. Filiz, mürşidin gönlünün peygamberimizin hakikatine oradan da Allah'a bağlandığı için mürşidin gönlünü kırmaktan kaçınmak gerektiğini söyler. Ona göre, kalp kırmak aynaya bakarak dil çıkarmak gibidir. Karşıdaki gördüğü insanın kendisi olduğu mertebede bulunmayanların kalp kırdığını söyler. Aslında kırdığı kalp kendi kalbidir. Bunun idrakinde olan kişinin kalp kırmayacağını ifade eder. Çünkü kalp kırmak vicdan azabına neden olarak kendi hayatını da cehenneme çevirmiş olur. Bu azaptan kurtulmanın yolu kalp kazanmak ile olur (Filiz, 2016, s. 258).

Tasavvufta kalp kırmanın günah olduğu kadar kazanmak da çok sevaptır. Yunus Emre kalp kazanmanın ne kadar önemli olduğunu "*ne yap, ne et bir gönül ele geçir*" diyerek anlatmıştır. Nasıl ki kalp kırarak vicdan azabı çeken kişi cehennemini yaşayacaksa kalp yapan kişi de huzur bularak cenneti yaşamaktadır. Kendini intihar edecek kadar şiddetli depresyon geçiren hastaların yardım ederek kalp kazanması, kendini farkında olmadan tedavi etmesidir. Bu durumda kalp kazanmak insanı cehennemi yaşatan duygulardan kurtararak cenneti yaşamasına sebep olacak duyguları yaşatmasına vesile olur.

Filiz'e göre, gönül yapmak Allah'ın muhabbetine ve rızasına ulaşmadaki en kestirme yollardan biridir. Filiz, kalp kazanmanın dünyada bin tane evi olmaktan daha iyi olduğunu söyler. Çünkü onun nazarında gönül Allah'ın evidir. Filiz, gönlün önemini şu dizelerde dile getirir;

"Gönül yapmak Halilim Kâbe inşa etmekten iyidir

Dil-i mahzunu şad etmek kul azat etmekten iyidir" (Filiz, 2016, s. 254-256).

4.3. İnsanın Yaradılışı

Tasavvufta yaradılış doktrini Allah, insan ve diğer varlıkların özünü anlamada önemli bir yere sahiptir. Çünkü ilk safhada yaradılış insanın Allah'tan geliş yolunu anlayarak ikinci safhada yine O'na dönebilmek için yol rehberi niteliğindedir. Sufiler, Allah'ın yaradılış sırasını Kur'an ve hadisler ışığında ortaya koymakla beraber "*neden yarattı*" sorusu üzerinde de önemle durmaktadırlar. Onlara göre, insan ve âlemin yaradılışına heyecan ve ruh veren bu sorudur. Yaradılış her ne kadar

surette olarak gözükse de sükûn içinde olan Allah'tan ilk varlığın çıkışı ruh ile dir. Bu da başlangıçta yaradılışın mânevi olarak gerçekleştiğini gösterir. Kur'an-ı Kerim'de bu durum farklı isimlerle anlatılmaktadır.

İzmit Medresesi'nin baş müderrisi günümüz tabiriyle rektörü Davut el-Kayserî, Allah'ın nefisinden ilk çıkan ve varlıklar üzerinde zuhur eden şeyin "*külli heyula*" yani Rahmani nefes olduğunu söyler. Ona göre, külli heyula bütün âlemin var olmasına sebep olan hammadedir. Bu ilk maddeyi varlığı itibarıyla "*tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi içinde barındıran kuvve halinde cevher*" olarak tanımlar.

Bu hammadde tek başına var olamadığı gibi suret ile varlığa gelir. Bu anlamda suretin özü heyula olmakta ve ikisi birleşince "*varlık*" denen şey ortaya çıkmaktadır. Kayserî, külli heyuladan akli bir suret olan külli nefisin meydana geldiğini söyler. Külli nefis, bütün varlıklara can vererek ilk âkilda gizli olarak yer alan her şeyin ayrıntıları bunun içinde yer alır. Bundan dolayı dinde levh-i mahfuza tekabül gelir.

İlk âkil nazarında külli nefis edilgen iken, ilk âkil onun etken yönünü temsil eder. Külli nefsin var olması Allah ve ilk âkil olmak üzere iki sebebe bağlıdır. Kayserî, Hz. Peygamber'in "*Allah'ın yarattığı ilk şey âkildir*" diyerek bunu kasteder. Bu âkildan sonra sırasıyla maddeden soyut nefeslerin suretleri ve asli tabiatı sonra muntabi nefeslere ve nur ve misali suretlere ait külli heyula sonra Arş, Kürsi'nin suretleri sonra gök cisimleri, son varlığın hareketi olan son bulan madenler, bitkiler ve hayvanlardan mürekkep suretler türemiştir (Kayserî, 2013, s. 83, 109, 113).

Kılıç, yaratılan ilk şey olan heyulanın Hz. Peygamber'in "*ben nebi iken Âdem'in hamuru daha karılmamıştı*" sözüyle İbn Farıd'ın "*ben sarhoş iken daha üzüm yaratılmadı*" sözüyle aynı anlamda olduğunu söyleyerek ilk önce Hz. Peygamber'in nuru yaratıldığını ifade eder. Bu anlamda Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur" rivayetindeki ilk yaratılan heyula Hz. Peygamber'in nuru iken o nurdan yaratılan akıl ise yine onun akli külli âkildir. Bu anlamda Kılıç, yaradılışın dikeysel bir tarih olduğunu söyleyerek mânevi tarafına dikkat çeker. Bundan dolayı "*gizli bir hazineydim bilinmek için yarattım*" sözünde çıkan ilk nur ve âkil olmasını Niyâzî Mısırî "*Zuhur-ı kâinatın madeni sensin ya Resullah*" demesi bütün canlıların

kaynağı olması hasebiyle hakikatinde mevcut olduğunu söyler. Kılıç, sufilerin her zerrede peygamberimizin kokusunu almalarını buna bağlar (Kılıç, 2015b, s. 35-37).

Şeyh Lütü, yaradılışın mânevi olduğuna dikkat çeker. Ona göre, yaradılış sırası nur, ruh, âkil ve kalemdir. Bu yaradılış silsilesini lahana yapraklarına benzeten Filiz, yaprakları birbiri içine geçerek birbirinin şifresi olduğunu söyler. Ona göre, kalem yazarak âlemi meydana getirmiş, âlemin şifresi kalem, kalemin âkil, aklın ruh, ruhun şifresi ise nur yani Hz. Peygamber'in nuru olmaktadır. Filiz, bunların farklı mertebelerdeki farklı tezahürler olduğunu söyleyerek insanda bir araya geldiğini söyler. Bu bakımdan Allah, insanı tohum olarak yaratarak bu tohumdan âlemleri yaratarak o âlemden Allah görüldüğü için insanı idare etmektedir. Lütü Filiz, bu yaradılışın mertebeler olarak yaratıldığı için içeriğinin tam olarak bilinebilmesi kişiyi kendini tanıyıp bu mertebelere çıkarak bilinebilir. Bundan dolayı ruhun, nurun, kalemin, aklın yerinin farklı olduğunu söyler ve bu mertebelere az bir insan grubunun çıkabileceğini ifade eder. (Filiz, 2016, s. 259-260).

4.3.1. Hz. Havva'nın Yaradılması

İbnü'l Arabî'ye göre, yaradılış Allah'ın tekvin sıfatıyla yine O'nun fiil, isim ve sıfatlarının bütün mertebelerde zuhura gelme ve yeniden yaradılışı sağlamaktadır. (Küçük, 2009, s. 397) İbnü'l Arabî, bu nokta da âlemin ilahi hazretten üçlü bir yapı ile vücuda geldiğinden âlemdeki icat ve zuhurlarda 3'ten başlar (Arabî, 1946, s. 115). Buna göre İbnü'l Arabî'nin, üç sayısına yüklediği açılımla Allah'ın yaratma (tekvin) sayısı olarak görülmesidir (Küçük, 2009, s. 397-398). Varlığın sureti olarak bahsi geçen insan ifadesinin Hakk'ın zatında ilk taayyün sonucu zuhur eden ve tüm varlığı kapsayan kendinde barındıran nur-ı Muhammedi terimi yerine kullanıldığını tasrih edersek mesele daha da anlaşılır olacaktır (Hâkim, 1981, s. 347-352).

Kelime anlamı "*bir şeyi yaratmak olan*" tekvin kelimesi İbnü'l Arabî'deki manası ise Allah ol deyince oluvermesidir. İbnü'l Arabî'ye göre, 1(vahit) olan varlık birliğinde durdukça zuhuru mümkün değildir. Vahit ancak kendi sureti ile çift hale gelerek zuhur etmektedir. Buna göre Hakk'ın vücudu, varlığın sureti olan insan ile çift hale gelmiştir. Bu durum ayette "*her şeyi çift yaratan O'dur*" (Zuhuruf, 43\12) şeklinde ifade edilir. Cenâb-ı Hak ile âlem arasında tekvin bakımından var olan ilişkinin bir yansıması neslin çoğalmasında gözlemlenir. İlâhi hazrette tekvininin

gerçekleşmesini sağlayan suret nur-u Muhammedi iken bunun insan ırkındaki karşılığı kadındır. Kadın, yaradılışıyla erkeği ikileştirdiğinden tekvin yine hak, erkek ve kadın olmak üzere üçlü bir yapıyla vücuda gelmektedir (Arabî, 1946, s. 214).

Tasavvufta dikeysel(âfâki) ve yataysal(enfüsi) olarak iki şekilde ele almıştır. Lütü Filiz, yataysal tarihteki yaradılıştaki kadın ve erkeğin vasıflarını sema ve arzın bir olmasına benzetir. Filiz, tekvin sıfatının kadın ve erkek kısmına yoğunlaşarak yaradılış mertebelerine göre sıfatlandırır. Ona göre erkek ilk yaradılıştaki ruh, akıl ve kalbi temsil ederken kadın nefsi temsil eder. Bundan dolayı erkek etken iken kadın edilgendir. Bu durum edilgen olan külli nefsin etken olan akla benzer. İkisi bir olarak vücut bulması gibi Filiz, kadın ve erkeğin mecburi bir bütünlük olarak insanda toplandığını söyler.

Filiz, ilk olarak erkeğin (Hz. Âdem'in) zâhir olmasını aklın ilk yaratılmış olmasına bağlar. Ona göre Hz. Âdem'in içinde var olan nefis dışa çıkarak zuhurda Hz. Havva'yı meydana getirmiştir. Hz. Âdem bizatihi (vasıtasız) hâlk edilirken Hz. Havva bisifatihî (vasıtalı) yaratılmıştır. Bu durum zâhirede Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratılmış şeklinde vuku bulmuştur (Filiz, 2016, s. 260).

Mutasavvıflar, kadının nefis olarak vasıflandırmasında ilk yaradılıştaki kadın ile erkeğin arasında hissedilen duyguların da kaynağı olarak görürler. Onlara göre, Allah, Havva'nın kendisinden çıktığı Âdem'de ki yeri, Havva'da ki arzu ile doldurmuştur. Çünkü âlem de boşluk yoktur. Allah o boşluğu arzu ile doldurduğundan Âdem kendine özlem duyar gibi Havva'ya özlem duymuştur. Havva'da kendisinden geldiği için vatanı olan Âdem'e sevgi duydu. Bu halde Havva'nın sevgisi vatan sevgisi Âdem'in sevgisi ise kendini sevmesidir. Bu nedenle erkek kendisinin aynı olduğu için kadına sevgi gösterebilirken kadın ise erkelere sevmeye hayâ duyarak gizleme gücünü arttırmıştır (Arabî, 2012, s. 360).

Sufiler, Hz. Peygamber'in "*bana üç şey sevdirdi*" (Buhari, 128/199/285) hadisinde üç şeyden birisi olarak kadın zikretmesi bu anlamda değerlendirebilir. İbnü'l Arabî, bu hadiste üç sayısıyla tekvinin üçlü yapısına kasıtlı işaret ettiğini söyler. Ona göre, hubbibe kelimesi bu hadisin rabıt özelliği ve tekvinin aslı olduğunu ifade eder. (Arabî, 1946, s. 216-217).

Zira bu üç şey arasındaki irtibat muhabbetle kurulmaktadır. Kadının insan tekvininin sureti olması ona duyulan muhabbeti de tabi hale getirmiştir. İbnü'l Arabî'ye göre, Hz. Peygamber bu hikmete işaretle sevdiren şeyler arasında kadını zikretmiştir. Zira tekvinin rabıt hükmündeki muhabbet sayesinde erkek, sureti kadından kendi mislini icat eder ve çift hale gelir. İbnü'l Arabî, unsurlar âlemindeki çoğalma erkek ile dişi ve aralarındaki rabıt hükmündeki nikâh ve cinsel birleşme sayesinde gerçekleştiği gibi ruhlar âlemindeki şeyler de himmet sayesinde var olmaktadır (Konuk, 1999-2002, s. 348).

Filiz, tekvin sıfatının üçlü yapısına "*teslis*" ismini vererek farklı yorumlamaktadır. Ona göre, Âdem'den Havva'nın zâhir olması aynı zamanda Havva'nın Âdem'e ayna olması demektir. Âdem gerçekte kendini kendinde dönerek gördüğü nefis Havva şeklinde dışarı çıkmıştır. Bu şekilde Allah ve Âdem var iken sonradan Havva eklenerek teslis ortaya çıkmıştır. Filiz, ilk başta sadece Allah ve Âdem arasında tecelli geçişleri olurken Havva'nın da gelmesiyle Allah Âdem, Âdem Havva, Allah Havva arasında geçişler olmaya başlamıştır. Ona göre teslisin bidayeti ve nihayeti böyledir. Önceden bir zat (Allah) ve bir sıfat (Âdem) var iken sıfat iki olmuştur. Bu anlamda iki sıfat bir araya gelerek aşk ortaya çıkmış ve bunun sonucu olarak çocuk meydana gelmiştir. "*Sizi bir nefisten yaratan ve ondan da eşini (zevcini) yaratan ve onlardan da birçok erkek ve kadını yeryüzüne yayan Rabbinizden sakının*" (Nisa, 4/1) ayeti buna işaret eder (Filiz, 2016, s. 260-261).

4.3.2. Hz. Âdem ve Havva'nın Cennetten Kovulması

İslamiyet'te, Yahûdilikte, Hristiyanlıkta Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasıyla pek çok mitoloji, kitap ve resimler çizilmiştir. Bu motiflerde ortak olarak insanın işlediği "ilk günah" cennetten kovulmanın sebebi olarak görülür. Fakat öncelikle Hz. Âdem ve Havva'nın kovulduğu yer olan cennetin yaradılış itibariyle ne olduğu ve hangi mertebeleri içine aldığı önemlidir. Bu eserlerde çoğunlukla cennetten düşme konusu üzerinde durulsa da cennetin ne ve neresi olduğunun iyi anlaşılması gerekmektedir. Tasavvufta amaç, düşülen yüksek mertebelerden yine çıkarak asli konumuna ulaşmaktır.

Şeyh Lütfi, bu anlamda cennetin ne ve hangi mertebede olduğu üzerinden Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten kovulması konusuna başlar. Ona göre, Allah'ın

kendinden başka hiç bir şeyin olmadığı mertebeye *taayyün-ü evvel* denir. Allah varlıklarda kendini görmesi "taayyünü sani" olarak isimlendirirken diğer kitaplarda "*kalu bela*", "*ayan-ı sabite*" gibi isimler verilmiştir. Bu mertebede ruhlar yaratılır ve tamamıyla mânevi bir mertebedir. Allah'ın bu mânevi mertebede yarattığı kesrette kendini görmesine "*cennet*" denir. Filiz, bu mertebede sadece insanların ruhen var olduğunu ve bedenlerin daha yaratılmadığını söyler. Bu mertebeden sonra sırasıyla "*mülk*" yani şehadet mertebesi, "*nasut*" insan-ı kâmil in beden elbisesi giydiği yerdir. (Filiz, 2016, s. 261).

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Âdem ile Havva'nın cennetten düşmeden önce Allah, melek ve şeytan ile ilgili diyalog halinde ayetlere yer verilir. Bu ayetlerin ilki olarak "*Allah ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*" (Bakara, 2\30) demesi sonucu melekler "*Biz seni güzel isimlerle yüceliğini överken sen yeryüzünde bozgunculuk yaparak kan dökecek bir varlık mı yaratacaksın*" (Bakara, 2\30) diyerek Âdem daha yaratılmadan önce mânevi varlıklar arasında kargaşaya, sıkıntıya neden olmuştur. Daha sonra Allah eşyanın hakikatini ve isimlerini ona öğreterek meleklerle "*secde edin*" (Bakara, 2\34) emriyle insanın diğer varlıklardan üstün olduğunu kanıtlamıştır. Allah sonrasında "*Ey Âdem! Sen ve eşin cennete ikamet edin ve orada dilediğinizden serbestçe yiyin; lakin bir tek şu ağaca yaklaşmayın. Aksi hâlde kendinize yazık etmiş olursunuz*" (Bakara, 2\35) diye uyarsa Hz. Âdem ve Havva'yı şeytan yoldan çıkararak cennetten kovulmalarına sebep olmuştur.

Yahûdi metinlerinde ise, erkek ve kadına Tanrı'nın yaklaşmalarını yasakladığı ağaca yaklaşmamaları istenir. Ancak yılan kadına yaklaşarak ağacın ne kadar faydalı ve güzel olduğu hususunda cazibeli bilgiler verir. Bunu sonucu olarak kadın ağaçtan bir meyve alarak yer ve bir tane de erkeğe yedirir. Meyveyi yedikten sonra gözleri açılarak çıplaklıklarını fark ederek utanırlar ve avret yerlerini yapraklarla örterler. Ancak işledikleri bu günah yüzünden Tanrı onları cennetten kovar. Yeryüzüne inen kadın ve erkek arasında şehvetin artması sonucu kadın dünyaya çocuklar getirerek çoğalırlar (Gürkan, 2003, s. 7).

Şeyh Lütfi, Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasını diğer pek çok İslami ya da farklı dinlerdeki gibi üçüncü bir dış etkene bağlayarak değil de Hz. Âdem ve Havva'nın birbirinden yaratılmasındaki sırdan kaynaklandığını düşünür. Ona göre Havva cennette iken Hz. Âdem'den yaratılmış ve aslına kavuşma isteği içinde peyda olarak özü olan Âdem ile birleşme ihtiyacı hissetmiştir. Âdem ise,

Havva'yı kendini gördüğü bir ayna olarak izhar etmiş ve ondaki kendi görüntüsüne âşik olmuştur. Bu aşk Âdem'i, Allah'a olan nazarından uzaklaştırarak Havva'nın üzerine dikkatini çekmesine neden olmuştur. Allah' ta bunu suç olarak nitelendirip "*Sen dikkatini benden uzaklaştırdığın için ikinizi cennetten (mânevi âlemden) kovuyorum*" diyerek yeryüzüne inmişlerdir. Filiz, bu olayların hepsinin rumuz olduğunu ve yaşanan her şeyin mânevi mertebede gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre, Allah kendini âlemde müşahede etmek için kendi iradesi ile bu olayları meydana getirmiştir (Filiz, 2016, s. 261-262).

4.4. İnsan-ı Kâmil

Tasavvuf literatüründe "*olgun insan*" anlamına gelen insan-ı kâmil kavramı Allah'ı yakine ederek tanımanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Mutasavvıflara göre insan, Allah'ın "*mazhar-ı tammi*" olduğu için O'nun isim ve sıfatlarının tam olarak yansıdığı varlıktır. Diğer varlıklar da ise Allah'ın isim ve sıfatlarının bazıları parça parça tecelli etmiştir. Bunun nedeni Allah'ın "*yeryüzünde bir halife yaratacağım*" (Bakara, 2/30) diyerek insanı varlıkların en şerefli kılmasıdır. Halifelik mevkii verilen insanı hem bedeni hem ruhi anlamda "*en güzel şekilde yarattığını*" (Tin, 95/4), "*göklerde ve yerde olan her şeyi onun emrine verdiğini*" (Ğaşiye, 45/13), "*kendisine bütün esmaları öğrettiğini, yüklediğini*" (Bakara, 2/31) ifade etmiştir. Bu anlamda insan Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıtan ayna olmaktadır.

Mutasavvıflar, insan-ı kâmil in Allah'ın isimlerinin tecelli ettiği bir ayna olduğunu söylerler. Bu tecelli sonucu marifetullah ilmi ortaya çıkararak Hak zuhura çıkar. Bundan dolayı Allah ile kâmil insan arasında bazı benzerlikler göze çarpar. Bu benzerlikler şunlardır, kalem ile kâmilin ruhu, levh-i mahfuz ile kalbi, arş ile cismi, kürsü ile nefsi. Bu benzerlikler den dolayı. Allah ile insan-ı kâmil birbirine aynadır (Konevî, 2008, s. 36).

Tasavvufta, Allah-insan-âlem ilişkisini açıklamada kullanılan en önemli yöntemlerden biri ayna metaforudur. Bu bakış açısına göre, insan mânevi mertebeleri geçerek Allah'a ayna olan kişiye insan-ı kâmil denir. Bu süreci "*Seyr-i Sülûk*" olarak adlandıran sufilere göre; aşağıların aşağılarına atılan insan masiva olarak adlandırılan Allah'ın dışında bütün varlıklarla olan zihinsel bağlantısından kurtularak aynasını temizlemelidir. Aynanın temizlenmesinden sonra o aynada gören de görülen de Hak

olacağından dolayı kul "*yapan çatan hak/ kulun fili muallak*" sözünü yaşamaktadır. Lütü Filiz bu durumu, şu şiiriyle açıklamaktadır;

"Her eşyada gizli olan gönüldün

Bir renk iken bin bir renge büründün

En sonunda şekli insan göründün

Gümanım yok secdegahımsın benim

Bir nazar kul ki penahımsın benim" (Filiz, 2016, s. 527-528).

Allah'ın isim ve sıfatların ayna olan insan aynı zamanda Allah'a yakın olan insan demektir. Gurbıyyet teorisi olarak isimlendirilen bu durum da kul, Allah'ın sahip olduğu mülkü O'na geri vererek, O'ndan uzaklaştıran engelleri ortadan kaldırmak olarak ifade edilebilir. Bu durumu öze dönüş olarak nitelendiren sufiler, "*bütün işler O'na döndürülür*" (Hûd, 11/123) ayetini yanında Allah ile kul arasında ki engellerin kalkmasıyla "*yeryüzünde öyle kişiler vardır ki, bana o kadar yaklaşır ben onun gören gözü, tutan eli olurum*" ifadesi gurbıyyetteki aynileşmeyi anlatır (Özköse, 2010, s. 19).

Gurbıyyet ile aynileşme arasında ki irtibat insan-ı kâmilî anlama açısından çok önemlidir. Bu iki kelime tevhit konusunun da özünü oluşturmaktadır. Tevhit ile aynileşen yani Allah ile bir olan kul aynı zamanda O'na yakın olmaktadır. "*Ben insana kendi ruhumdan üfledim*" (Hac, 22\46) ayetinde olduğu gibi insan özü itibariyle Allah'ın parçasıdır. Parça her ne kadar bütünden ayrılarak uzaklaştığını zannetse de "*biz insana şah damarından daha yakınız*" (Kaf, 50/116), "*her nerede olursanız olun O sizinle beraberdir*" (Hadid, 57/4) ayetlerini idrak etmek yakine ulaşmanın sonucudur. Yakine ulaşan insan-ı kâmil, Allah'tan gelen tecellileri halka yansıtırlar. Bundan dolayı her iki dünyada da ilahi huzur içindedirler.

İnsan-ı kâmil de tecelli ederek zuhura çıkan Allah "*celle celaleyn*" diyerek "*cemal*" sıfatıyla görünmüştür. Bu cemal sıfatı da ilk kâmil insan olan Hz. Muhammed'in aynasında tecelli etmiştir. Bundan dolayı "*ayinedir bu âlemde her şey Hak ile kaim\ mir'atı Muhammed'ten Allah görünür daim*" denmiştir. Eğer Allah bilinmeyi istemeseydi Hz. Muhammed, hiçbir şey bilemezdi. O bildirmeyi istemeseydi Ali ne bilebilirdi. İşte bu "*Allah'ın eli onların elinin üstündedir*" (Fetih, 48/10) ayeti zuhurata gelişi açıklamaktadır (Filiz, 2016, s. 528-529).

İbnü'l Arabî, epistemolojisinde insan-ı kâmilin bu durum ve konumu "*la taayyün*" mertebesiyle anlatılır. Ona göre la taayyün yani ahadiyet mertebesi aynı zamanda insan-ı kâmil mertebesidir. Bu mertebede gerçek varlık olan Allah ahadiyyetini vahidiyyete dönüştürerek taayyünata başlamıştır. La taayyün mertebesinde, yaratma fiili direk olarak Allah'ın zatından değil de İbnü'l Arabî'nin "*Hakikat-i Muhammedi*" adını verdiği ilk maddeden diğer varlıkların yaratılmasıyla başlamaktadır. Bu durumda la taayyün mertebesi hakikat-i Muhammedi'nin bânını, o da onun zâhir olmaktadır. Bundan dolayı İbnü'l Arabî, bu mertebeye "*insan-ı kâmil*" adını vermiştir. Bütün varlıkların özü olması hasebiyle bu kâmil insana "*kevn-i camî*" denmiştir (Bolat vd., 2019, s. 266- 267).

Bütün mahlukâtın çıkış noktası olarak hakikat-i Muhammedi görüldüğü için tasavvufta daire ile sembolize edilmiştir. Bu dairenin sınırı ve özü olarak Allah "*hem evveldir, hem ahirdir, hem zâhir, hem bânındır*" (Hadid, 57\4) ayeti ortaya koymaktadır. Bu durumda Allah'ın ilk yarattığı "*kalem, âkil, Hakikat-i Muhammedi*" dir. Sufilere göre Allah'ın yarattığı ilk şey, en mükemmel şey olmalıdır. Allah'ın yaratmasındaki maksat kendini bildirmek olduğu için yine Allah'ı en iyi şekilde tanıyacak olan gerçek insan-ı kâmil, hakikat-i Muhammedi' dir. Allah'ın kendini bildirmesinde ki amaç ise bütün isimlerini ve müsemmalarını öğretmektir. Bu şekilde insan-ı kâmil Allah'ı en iyi şekilde yansıtan varlık olması nedeniyle O'nun halifesi olmuştur.

Halifelik makamı yaratılmış bütün varlıkları idare ve ihata etme vasfını içinde barındırmaktadır. Mânevi yönüyle ise, diğer varlıklara Allah'ı tanıyan ve tanıtanın insan-ı kâmil olduğu anlamını taşımaktadır. Aynı zamanda Allah'ın isimlerinin mazhar-ı tammı olması hasebiyle peygamberler, kutuplar, kâmil mürşitler de ilimlerini bu insan-ı kâmil den alırlar. Çünkü her şeyin özü ve başlangıcı olan bu makam, Allah'ın füyuzat'ının diğer bütün varlıklarda müşahede edilmesinde köprü görevi görmektedir.(Aydın, 2000, s. 330).

İnsan-ı kâmil, ulûhiyet âleminde müşahede edildiği gibi ünsiyet âlemi olarak da ifade edilen bu âlemde de müşahede edilir. Örneğin Hz. Musa'ya Sina dağındaki şeriat âlemine ait olan ağaçta tecelli ederek "*ben senin Rabbinim*" (Tâhâ, 20\12) demiştir. Fakat kendini bildirmek ve zat mertebesine ulaşmasını istemek için "*nalınlarını çıkart mukaddes Tuva vadisinde*" (Tâhâ, 20-12) diyerek "*kesret*

âlemine ait olan masiva düşüncelerini aklından çıkart ve birlik(vahdet) âleminde olduğunu unutma" diye telkin etmiştir.

Filiz'e göre, "*De ki O Allah birdir*" (İhlas, 112\1) ayeti her şeyin Allah isminde bir sahibinin var olduğunu ifade etmesinin yanında O'nun en üst mertebesi olarak insan-ı kâmil'i görmektedir. Bu insan-ı kâmil, ünsiyetin yanında ulûhiyeti de ihtiva ettiği için ulûhiyet nur âleminde görünen yeridir ve "*imam-ı zaman*" olarak da isimlendirilir. Bu imam-ı zaman mertebelerden bir mertebe olduğu için her ne kadar burada devamlı kalınmasa da oraya kadar ulaşılabilir (Filiz, 2016, s. 529-530).

İnsan-ı kâmil mertebesi, Allah'ın üst mertebeden zuhuru olduğu için bu yönüyle âlemin ruhu olarak nitelendirilir. Âlemin ruhu ifadesi aynı zamanda ruhul âzam şeklinde adlandırılarak ilahi ruhun bir parçası olarak insan ruhunu ifade etmektedir. Sufiler, "*O'na kendi ruhumdan üfledim*" (Hicr, 15/29) ayetini delil göstererek "*biz insanı en güzel şekilde yarattık*" (Tin, 95/4) ayeti çerçevesinde insan-ı kâmil mertebesinin zuhurat-ı ilahi deki ehemmiyetini ortaya koymuşlardır (Cürçânî, 1997, s. 112).

Sufilere göre, insan-ı kâmil imam-ı azam olarak zamanında sadece bir tanedir. Yani ayna zaman içerisinde iki tane kâmil insan bulunmaz. İnsanı kâmil, tektir ve o ölünce başka bir kâmil insan o mertebeye ulaşarak yerine geçer (Nesefî, 1990, s. 13-14).

Gerçek insan-ı kâmil, Allah'ın veçhi olarak ortaya çıkmış olan Muhammed şeklinde görünen kâmil insan olduğunu ifade etmiştik. Bu anlamda "*efendi tektir*" denmesinin nedeni budur. Bu tek olan efendi İbn'ül Arabî, Mevlânâ, Ahmet Yesevî gibi pek çok isimlerin altında görünmüş ve halen günümüzde de bir isim altında görünmektedir. Halen görünen bu ismin diğer adı mürşidi kâmidir. Allah'tan başka gerçek anlamda bir varlık olmadığı için her yerde ve zerrede görülecek olanda yalnızca O' dur. O'nun, insanda görünmesinde de hiçbir sakınca yoktur.

İnsan-ı kâmil, elbette Allah değildir ancak Allah'tan da ayrı değildir. Bundan dolayı Filiz, şiirinde "*Cümleyi bir noktada görmek istersen şüphesiz Kâmile hoşça nazar kıl gördüğün Rahman olur*" demesinin nedeni budur. Filiz'in, Allah yerine Rahman kelimesini kullanmasının nedeni suret meselesidir. Burada Rahmaniyyet afaka, Rahimiyyet enfüse ait bir keyfiyettir. Allah suretten münezzehtir olduğundan dolayı Allah lafzı burada kullanılmaz. Rahman ise, afakta görünebildiği için bu

tabiri kullanmıştır. Bu nedenle O insan-ı kâmil de ve onun mazharı olan Ali"de görünerek müşahede devam etmiştir (Filiz, 2016, s. 530).

Sufilere göre, insan kâmil yani hakikat-i Muhammediye kozmik olarak bütün mahlukâtın zerrelerini kendinde toplaması hasebiyle kâinatın anası sayılır. Bu çerçevede insan-ı kâmil, zâhir-bâtın ne varsa kendinde toplamaktadır. İnsanı kâmil bu özelliği ilk yaratılan madde olmasından gelmektedir. Sufiler bundan dolayı âlemin anası olduğunu ifade ederek bütün varlıkların ona geri dönmek için aşk ile çabaladıklarını söylerler. Çünkü onlara göre; "*parça bütüne aittir ve bütünü buluncaya kadar arayış içerisinde*" teorisinin gereğini Mevlânâ şu şiirinde ifade eder;

"Uşşakı katar eyledi aşk içre Muhammed

Ol şah-ı mümecced ol matlub u maksad"

Bu mısrasın da insanlarda dâhil bütün varlıkların isteği ve amacının insan-ı kâmil olduğunu ortaya koymaktadır. Bunu sebebi olarak her şeyi kendinde topladığı için bu süreci öze dönüş olarak değerlendirmeleridir (Kılıç, 2015c, s. 53-56).

Mutasavvıflar, insan-ı kâmil'i tevhidin özü olarak değerlendirdikleri için mikro kozmos- makro kozmos bağlamında ele almışlardır. Bu durum yataysal olarak "*aşağuların aşağısına atılan*" insan nazarında Allah'ın ona verdiği ulvî özelliklerden bihaberdir. Her ne kadar insan için kâinatın anası, özü gibi hakikat mertebesinde ifadeler kullanılsa da bunlar dikeysel yani ulvî anlamdadır.

Şeyh Lütfi insanı, insan-ı kâmil yapan dikeysel anlamı işaret ederek Allah'ın bütün sıfatlarını ve isimlerini kendinde toplayan varlık olarak ele alır. Bu durumu ağacın dalları, kökleri ve meyvesiyle dört dörtlük bir ağaca benzeter. Bu ağacın içinde Allah, Rab, esma, müsemma gibi ne aranırsa arasın için var olduğunu ifade eder. Ancak insan bunun farkında olmalıdır. Bu farkındalığı elde edemeyen insanlar da yine bu insan-ı kâmil in azalarıdır. Bundan dolayı âlemin devri insan-ı kâmil in vesilesiyle olmaktadır. Onunla ittisal kuranlar gerçek kurtuluşa erenlerdir. İnsan-ı kâmil bütün esmaları, ahadiyeti ve samediyeti kendinde toplayan bir mertebedir. Hz. Peygamber'in "*ben de sizler gibi beşerim*" (Fussilet, 41/6) demesi ahad"ın samed olmasından dolayı Allah'ın "*De ki; O Allah birdir, samettir*" (İhlas, 112\1-2)

ayetinden dolayıdır. Çünkü samed görünür, ahad görünmez. Bu durumda ahad Allah'ın ruhu, samed ise O'nun görünen yüzüdür (Filiz, 2016, s. 531).

İbnü'l Arabî'ye göre, varlık üçe ayrılır; mutlak varlık (Allah), O'nun yarattığı ilk varlık olan Muhammedi ruh ve hem ezeli hem ebedi olarak zamanda yaşayan varlıklar. Bu tasnifte ikinci sırada yer alan kâmil insanı Allah'ın bilinci olarak tanımladıktan sonra onu Allah'ın zat bilgisinin sahibi değil de muhtevası olarak görür. Bu kâmil insana tevhit nazarıyla bakarak onda bilen ve bilinen her şeyin tek olduğunu söyler. Biraz daha konuyu netleştirerek onu "*hakikatlerin hakikati*" nitelemesi yaparak külli bilincin merkezi kabul eder. Bu külli bilincin yansıdığı varlık âlemde tecelli eder. Âlem onu sayesinde müdavim olur. Burada insan-ı kâmil Allah'tan, diğer varlıklar ve insanlarda füyûzât ondan alırlar (Afifi, 1974, s. 72-73).

Filiz'e göre, varlıkların yoktan yaratılarak zâhir olmasının sebebi, Allah'ın onlara aşk ve muhabbet beslemesinden dolayıdır. En çok muhabbeti Hz. Peygamber'in hakikatine vermesi şiirde şöyle anlatılır;

"Anın nuru Muhammed'den değil mi?

Zuhurati muhabbetten değil mi" (Kuyumcu, 1996, s. 302).

Bundan dolayı hiçbir atom veya zerrecik Allah'tan ne ayrı nede gayrıdır. Burada her şey insan-ı kâmil de birleştiği içi kâmile secde Allah'a secde olmaktadır. Bunun için namazda iki defa secde edilir. Secdenin ilki ruhun ikincisi ise bedeninin secdesidir. Burada ruh, insan-ı kâmil in bütünü iken beden müşahede âleminde şahit olunan şeydir. Bundan dolayı kâmil insan hem âdem-i madde hem âdem-i mânâdır. Sadece âdem-i mânâ olsaydı görünmesi mümkün olmazdı. Sadece âdem-i madde olsaydı bâtındaki âkil kısmı az gelişmiş olurdu. Ayete bu işaret ederek "*O öyle bir Allah'tır ki, kendinden başka ilah yoktur, gaybı ve âşikarı bilir, O RahmanürRahimdir*" (Haşr, 59/22).

Bu iki şeyin birleşmesi birliği ve bunun sonucu ise "*bahr-ı âmâ*"dır. Yani "*Allah'ı Allah'tan başka bilen yoktur*" denilen yerdir. Orası Allah'ı görmek dâhil her şeyden tenzih edilen yerdir. Ancak her yerde hazır ve nazır olduğu için insan-ı kâmil in aynasına tecelli etmesiyle de teşbih edilen yerdir. Bundan dolayı "*habibim*" diyerek aslında seven de sevilende kendidir (Filiz, 2016, s. 532).

Allah kenz-i mahfî yani gizli bir hazine iken ism-i âzâm ile zuhura çıkarak yaratılanlar mazharın mazharı olmuşlardır. Allah'ın zatında zâhir ve mazhar bir

olduğu için On da parçalanma yoktur. Bu parçalanma ilk âkıldan sonra diğer âkillarda çoğalmaktadır. Ehli nazar bu durumu vücud-u mutlak aklıda aynı iken dış âlem de gayrı olduğunu söyler. Bu durum Allah isminin diğer isimleri kapsaması gibidir. Allah ismi şerifi insanın hakikatine işaret ettiğini gösterir. Çünkü âlemin ruhlarında insani ruhun cüzleri olduğu anlaşılır. Sonuç olarak Allah ismi insanda, insanın hakikati ise âlemde zuhur etmektedir. Bundan dolayı halifelik makamına yükselmiştir ve Allah'ın incisi olmuştur.

"Nâsutunu izhar edip, parlak lâhûtunu gizleyeni kutsarım

Sonra, yiyen içen suretinde varlıkları açıkça yaratmaya bağlayanı" (Kayserî, 1997, s. 51).

Allah ile âlem arasında kalan insan-ı kâmil de hem vahdeti hem kesreti içinde barındırır. Bundan dolayı Filiz, insan-ı kâmil için *dürr-ü yekta* yani emsalsiz inci demiştir. Nisan ayın yağmurlarının yağması sonucu istiridyenin içinde inci meydana gelmesine neden oluyorsa inci de nisanda kabuğuna açarak kendini gösterir. Bundan dolayı Hz. Peygamber nisan yağmurlarında kısa bir zaman başını açarak gezermiş.

"Çeşmanını aç, bağ-ı behişt bak ayan oldu,

Mestane salın ravza-yı aşk gül ile doldu,

Meyhane-i âlemde bu dem zevk bula gör sen,

Bülbül ile gül bir olup sagara konu".

Bu şiir varlıkların özü olan gerçek tevhidin gerçekleşmesini anlatır. Tasavvufta bu tevhidin adına "*noktay-ı kübra*" denir. Allah'ın zatını görebilmek mümkün olmadığı için sıfatını görmekte ancak nasibi olanlar için mümkün olur (Filiz, 2016, s. 533-534).

İnsan-ı kâmil, on sekiz bin âlemi kendinde toplamıştır. Aslında on sekiz bin âlem kendinden çıktığı için yine sudur kendinden kendinedir. Burada kâmil insanı rab olma sorunu ortaya çıkmaktadır. Sufiler her ne kadar teşbih ile tenzih arasında her ikisinden de umdeler taşıyan insan-ı kâmil in aslı itibariyle yokluktan yaratıldığını farkındandır. Bu yokluk bilincinin en üst seviyede olduğunda Allah'ın isim ve sıfatlarının en güzel bir şekilde yansıyacağını söyleyen islam sufileri, yokluğun tevhidi ortaya çıkardığını ifade ederler. Çünkü insanın yokluğu Allah'ın varlığı demek olduğu için Allah' ta bir olduğundan dolayı tevhit gerçekleşmiş olur.

Tasavvuftaki yokluk bilinci insan-ı kâmil in gözünde kâinat bir nokta olması, noktanın da kendinde tecelli ettiğinden her şeyi müşahede etmesini mümkün kılar. Bundan dolayı insan-ı kâmil noktayı kübranın aynasıdır ve bu yansıma ahadiyetten vahidiyete ondandan görünür âlem olan maddiyata intikal eder.

"Nokta-yı kübra\ Göremez ama

Gizlidir zira\ Gözlerden zatın" bu irtibatı anlatır.

Bu yansımalara örnek rüyalarıdır. Örneğin falan kişinin rüyasında peygamberimizi ya da kâmil insanı görmesi bulunduğu mertebeye göre değişir. Üst mertebedekiler alt mertebe sahiplerinin gördüğü rüyayı görebilirken alt mertebedekiler üst mertebe sahiplerinkini göremez (Filiz, 2016, s. 534-535).

Tasavvufa rüya konusu hakkında pek çok eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştiriler daha çok rüyanın sıhhati konusunda olsa da bir diğer eleştiri bazı sufilerin rüyaya aşırı ehemmiyet vermesinden kaynaklanmaktadır. Mutasavvıflar, hem bu eleştirilere cevap olarak hem de olayın mahiyetine açıklık getirmek için pek çok kitap ele almışlardır. Bu kitaplarda rüya daha çok "*şeytanî*" ve "*Rahmanî*" olarak ikiye ayrılmıştır. Şeytani rüyalar mahiyet açısından nefsin terbiye etmeyen kişinin şeytani ve nefsanî arzularının rüyaya yansıması olarak tanımlanmıştır.

Rahmani rüya ise, sufilerin, Hz. Peygamber'in "*kendinden kendine*" olarak ele aldıkları vahyi rüyasında görerek elde etmesidir. Burada "*kendinden kendi*" ifadesi Hz. Peygamber'in vahyi kendinin de aslı olan ilk âkil yani hakikat Muhammedi' den alması nedeniyle tasavvufta veli-insan-ı kâmil'in elde ettiği bilgiyi vahiyle eş değer tutmasında ana etkidir. Bundan dolayı insan-ı kâmil'in rüyasında elde ettiği bilgiyi sıhhat açısından doğru kabul eden sufiler vardır. Lütfi Filiz, rüya konusunu tasavvufi mertebeler nazarında değerlendirerek "*rüyada vahdet de kesrette de, görünenin de görenin de kişinin kendisi*" olduğunu söyleyerek bu ifadeyi "*kemal mertebesinde*" değerlendirir.

İnsan-ı kâmiller, hakikat-i Muhammedi'den tecelli oldukları için onun velisi ve âlemin matlubudur. Bundan dolayı âlem onu yetiştirmek için milyarlarca insana hizmet etmektedir. Bu durum aynı bir insanın meydana gelmesi için milyarlarca spermin feda edilmesine benzetilir. Filiz, bunu şiirinde şu şekilde anlatır;

"Mathubu cihandır sen talip sanma

On sekiz bin âlem kâmil insandır

İnsanı kâmil dir evvel ü ahir”.

Yukarıda kâmil insanı anlatırken teşbih ve tenzih konusuna değinmiştik. Orada "*Allah'ı insan dâhil her yerde görmek gerektiğinden*" bahsetmiştik. Şimdi ise akla şöyle bir soru gelebilir; görünen gören her şey insan ise Allah'ı nerede göreceğiz?

Bu yeryüzünde görünen her şey askerlere benzer. Sıfat olarak çavuş, genelkurmay başkanı, piyadede birer askerdir. Fakat genelkurmay başkanı askerlerin tümüne bedel bir askerdir. Aynı şekilde kâmil insan da bu şekildedir. O da insandır ama milyarlarca insana bedel bir insan olduğu için onda görmeliyiz. Bu insan Hz. Peygambere ayna olduğundan dolayı bu insana "*hurefa-yı mevcudat*", "*zübde-i kâinat*" isimleri verilmiştir. O noktayı kübra olduğu için her şeyi kendinde, kendini de her şeyde gördüğü için bu mertebede olmayı hak kazanmıştır (Filiz, 2016, s. 535-540).

4.4.1. Kemalata Nasıl Ulaşılr

İnsanı kâmil mertebesine ulaşmak için kişi "*Allah'ın boyasıyla boyanın*" (Bakara, 2\138) ayeti gereği Allah'ın isim, müsemma ve sıfatlarının özüne ulaşarak yaşaması gerekir. Bu öze ulaşabilmenin yolu ise en alt mertebede dünyaya gelen insan, kendi arzu ve isteklerini yok ederek Allah'ın iradesinin kalbinde yerleşmesi için tam bir teslimiyet içerisinde olması gerekir. Böylelikle "*Allah güzeldir, güzel olanı sever*" hükmü kulun yok olan kötü duygularının yerini alarak her şeyi Hak bilmesine neden olur. Bu da kişiyi "*beni gören O'nu gördü*" sırrının bir başka ifadesi olarak o Allah'ın yüzünü her yerde gördüğü için daima aklı iyi ve iyilikten yana olur.

İbRahim Hakkı Efendi, bu süreci şeriat, tarikat, hakikat mertebelerini tam olarak kendinde toplayan kişiye insan-ı kâmil denebileceğini belirtir. Eğer kişi ilk iki mertebeyi kendinde toplarsa o kişiye "*mümin*" denir ve vuslata ulaşamadığı anlaşamamış ariftir. Bu tanımlamadan anlaşılacağı üzere vuslata ulaşamayan kişi insan-ı kâmil mertebesine ulaşamamıştır. Ancak kişi hem vuslata hem tarikata mertebelerine ulaşamamışsa bu kişiye "*gâfil*" denir. Zaten bu üç mertebeden hiç biri o kişide mevcut değilse ona cahil, tembel gibi en alt mertebenin isimleri verilir. (Erzurumlu, 1992, s. 276).

Şeyh Lütfi, vuslata ulaşmadan önceki safhaları açıklamak için insanın gelişimini "dane" nin gelişim aşamalarına benzetir. Nasıl ki danenin oluşabilmesi için filiz, saman, başak gibi evreleri geçmesi gerekiyorsa insanda yedi noktadan oluşan mertebeleri geçmelidir. Bu yedi noktayı elife benzeten Filiz, en alt mertebesinin şeytani olan "*teht-es serra*", en üst mertebenin ise "*fevk-al ûla*" olduğunu ifade eder. Ona göre bu mertebeler birbirine bağlantılı olduğu için herhangi bir mertebede ortaya çıkacak hareketten haberdar olunur. Buradaki yedi noktadan oluşan yedi mertebe asıl itibariyle nefis mertebeleridir. Üst mertebeden alt mertebeye doğru gelen niyaz ve dualara "*kurb feraiiz*" denirken, alttan üst mertebelere doğru gidene ise "*kurb nevafile*" denir. Filiz şiirinde, "*Elif, lam, mim vücudu, özü*" bu nefis mertebelerini amaçlamıştır. Mertebe-i elifte, elifin en üstü Hak iken en altı insanı temsil eder. İnsan tam bir elif olabilmesi için bu yedi mertebeyi geçmesi gerekir. (Filiz, 2016, s. 559-560).

İnsan-ı kâmile ulaşma yolculuğu nefsin en alt mertebesindeki kişi için "*nefsini bilen rabbini bilir*" sırrıyla başlamaktadır. Sufilere göre, tasavvuf başlı başına bir arayıştan ibarettir. Mevlânâ'nın "*ne arıyorsan osun sen*" dediği gibi insanın bu mânevi yolculuğu bazı sorular ile başlamaktadır. İnsan dünyaya geldiği andan önce dâhil ilahi bir parçanın hem parçası hem emanetini taşıdığına idrakine varacak donanımda yaratılmıştır. Bundan dolayı "*dünyaya gelmek maharet değil Yüksel ki yerin bu yer değil*" şiirinde olduğu gibi insan, nefis mertebelerini aşarak vuslatı yani aslını her zaman özlemektedir.

Yaratılış itibariyle her insan farklı kapasitelerde yaratılmıştır. Bu durum "*herkes kabı kadar su alır*" deyiimiyle açıklanabilir. Nitekim sufilere göre, ilahi tecellilerden nasibi kadar alınacak olması bu nefis mertebelerindeki mücadele ile ilgilidir. Çünkü insan-ı kâmil mertebesine ulaşmak için kişi Allah'ın nazargâhı olarak ifade edilen kalbini ilahi tecellilere uygun bir mekân haline getirmelidir. Lütfi Filiz, herkesin kendi kalbinin kandilini yakması gerektiğini söyleyerek insanların kendi kalp kandili yerine türbenin kandilini yakmalarını eleştirmektedir. Kişinin kendi kandilini yakması ise daima zikrini ve fikrini iyi hasletlerle değiştirmesi demektir. Bunun sonucu olarak Allah onun kalbini nurlandırmaya başlarsa Allah'tan nasibi kadar kapasitesi genişlemeye başlar. Hz. Musa'nın "*rabbim göğsümü aç*" (Taha 20\55) şeklindeki duası ile Hz. Peygambere "*senin göğsünü açmadık mı?*" (İnşirah 34\1) ayeti kalbin Allah tarafın da isterse genişletebileceğine delildir. Eğer insan

küçük bir barınakta dahi yaşıyor olsa gönül âlemine girdiği için uhrevi bir sarayda yaşamaya başlar. Önemli olan o gönül sarayına girebilmektir (Filiz, 2016, s. 560-561).

Yunus Emre'nin bu dünyada "*ne yap et bir gönül ele geçir*" sözü tasavvufta gönlün değerini gösterirken kırılmamasının da o kadar değerli olduğunu şöyle ifade eder;

"Gönül çalabın tahtı, çalab gönle baktı

İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise".

İslam mutasavvıflarının önde gelen sufilerinden İmamı Şibli, müridine dünyaya ait şeyleri kalbinden temizlemesinin gerekliliğini şöyle anlatır; "*Eğer yanıma geldiğin cumadan diğer cumaya kadar kalbinde dünyaya ait Allah dışında başka istekler geçirirsen, benim meclisimde olman haramdır*" (Kuşeyri, 2000, s. 728). İmamı Şibli'nin bu sert uyarısı kalp tasfiyesinin tasavvufta ne kadar önemli ve merkezde olduğunu gösterir. Çünkü kalp, Allah'a ve marifetullaha açılan tek kapıdır.

Filiz, kalbin aynalık fonksiyonun her insanın var olduğuna dikkat çekerek kalbin temizlenmesini, üzeri pisliklerle örtülü elmasın temizlenmesine benzetir. Şayet kişi mücadele eder ve kendi elmasını temizlerse içindeki cevheri ortaya çıkararak etrafına ışıklar saçmaya başlar. Bunun sonucu olarak etrafındâkilere o ışığa ayna olmaya başlar. İnsanların üzerindeki pislikleri ne kadar temizledikleri onların bulunduğu mertebeyi gösterir. Eğer üzerindeki pislikleri hiç temizleyemezlerse en aşağı mertebe olan hayvani mertebede kalırlar. Bu pislikler ne kadar temizlenirse insan-ı kâmil mertebesine o kadar yaklaşırlar. En sonunda kişi o kadar arı-duru hâle gelir ki Allah'ı yansıtır ve baktığı yerde O'nu görebilme mertebesine ulaşır. "*O'na yalnız temiz olanlar dokunabilir*" (Vâkı'a, 56\79) ayeti buna işaret eder. Burada dokunulacak olan kitabullah olduğu için gusül ve abdest ile yıkanmak değil kalbi yıkamak esas olduğu anlaşılır (Filiz, 2016, s. 561).

Tasavvufta kitabullah insan olduğuna göre "*kendi kitabını oku*" (İsra, 17\13-14) emri uyarısı doğrultusunda kul işe kendini yok etmekle başlamalıdır. Akşehirli Seyit Mustafa Efendi, "*Yeryüzünde her canlı yok olacak. Ancak azamet ve ikram sahibi rabbinin zatı baki kalacaktır*" (Rahman, 55\26-27) ayetini fena mertebesine ulaşmayı, müridin mürşidin karşısında tarikatın usulleri doğrultusunda riyazet ve zikrin devamında masivayı terk etmesinin gerekliliğini ifade etmiştir. Bunu sonucu

olarak müridin kelime-i tevhit zikrini devamlı zikretmesiyle dünyevi duyguları kalbinden çıkararak ilahi nurların kalbine akacağıını söyler (Erkut, 2019, s. 57).

Lütfi Filiz'e göre, kişi insan-ı kâmil mertebesine ulaşabilmek için bütün isim ve sıfatlarının yanında benliğini de Allah'a vererek kendinden fani olmalıdır. Bu durumu içi boşaltılan bir neye benzeterek Allah'ın üflemesi sonucu güzel sesler çıkarmasına benzetir. Neyin üzerinde bulunan yedi deliği de nefsin yedi mertebesine benzetir. Bundan dolayı insan-ı kâmil olmak hiçlikten geçer. Hiçlik ise hiçbir şeyden hiçbir isteği olmamaktır. "*Hiçbir dileğim yok senden ilâhi\ istediğin gibi olayım yeter*" sözü "*İlahi ente maksudi ve rızake matlubi*" istenen ve istenilen senin rızandır diyerek yüzünü sadece O'na dönmektir. İnsan sonunda fena âleminden geçerek kalp aynasını parlatmış bir şekilde huzura çıktıktan sonra "*Allah daima yüce bir yardımcıdır*" (Fetih, 48\3) ayeti gereğince Allah'ın yardımını ulaşıarak kalp aynasında ilahi tecelliler görünmeye başlar (Filiz, 2016, s. 562).

Ankaravî İsmâil Rusûhî Dede, *Fatihü'l-Ebyat* adlı eserinde neyin tasavvufi yorumunu şöyle açıklar; neyin önceden içi dolu bir kâğıt olduğu için onun içini kazıyarak çıkarmak kulun kalbinden ve zihninin Allah'tan gayrı şeyleri çıkarmayı simgeler. Rusûhî dede neyin ebcet hesabı ile altmışa denk geldiğini ve altmışında "*sin*" harfine, sin harfinin ise Hz. Peygamber olduğunu söyler. Buradan "*ney den dinle*" sözü "*Hz. Peygamberden dinle*" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Neyin kâğıtlıktan yani asli vatanından koparılmasıyla yanık ses çıkarmasını daha önce vahdet yurdundaki insanın kesrete atılmasıyla ana yurduna, özüne olan hasretini açıklamaktadır. Sonuç olarak boşalan neyi üfleyen hakikat muhammedi iken sesi zuhura getiren insan-ı kâmil olduğunu söyler (Yüce, 2005, s. 73).

Sufiler, insanın kalbine gelmeye başlayan tecellileri "*Rahman arşa istiva etti*" (Taha 20\5) ayetiyle açıklarlar. Arş kelimesi, anlam olarak var olan bu görünür âlemin başlangıcı olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle Allah'tan başka bütün varlıklar arş kelimesiyle tanımlansa da asıl anlamı Allah ismi şerifinin mazharı olan insanın bir diğer adıdır.

Mutasavvıflara göre, "*yere göğe sığamadım\ mümin kulunun kalbine sığdım*" sözü gereği Allah'ın, kulun kalbine tecelli etmesinin bir diğer adı olarak arşa yani kulun kalbine istiva etmiş olmaktadır. Burada mümin kulun kalbi Allah'ın arşı olmaktadır. Onlara göre gerçek anlamda mümin kulun kalbini Allah isterse yerden ve

gökten daha geniş bir hale getirebilir. Yaratılış itibariyle insan bu potansiyeli haiz olduğu için bunu ortaya çıkaran kişiye de insan-ı kâmil denir. Bu anlamda kalbini mamur ederek Allah'ın konaklayabileceği bir saraya çeviren kula "*el-arşu'l mahdud*" denildiği gibi kalbine de "*arşu'l Kur'an*" denir (Uludağ, 1991, s. 410).

İnsan içindeki Kur'an-ı okuyabilmesi için bir mürşidi kâmilin elini tutması şarttır. Çünkü o mürşit "*nefes-i Rahmani*" olduğu için ona verilen ilim desturla verilmiştir. Filiz'e göre, insan çok kitap okumakla bir mertebeye gelemez. Çünkü önemli olan okunanları içinde yaşamaktır. Eğer yaşamazsa okunanların hepsi boştur. Filiz, bu sözü Kur'an'da ki "*ikra*" kelimesiyle çelişiyor gibi görünmektedir. Ona göre böyle bir çelişki olma durumu yoktur. Çünkü bu okunan kitaplarda "*bütun ilmi*" yoktur. Bu ilmi kuluna ancak Allah öğretebilir. Allah'ın bir yandan kendi öğretirken diğer yandan oku demesi, insanın hüvezzâhir ismi şerifi ile de gelişmesini istemektedir (Filiz, 2016, s. 563).

İbn'ül Arabî, bu mertebeye ulaşan kişiye "*yetkin insan*" ya da gerçek anlamda "*melami*" seviyesine ulaşan bir veli insan olduğunu söyler. Burada Arabî, "*melamet*" kelimesini tasavvuf tarihindeki halvet ve uzlete çekilerek diğer insanların ayıplamalarını gerektirecek davranışlarda bulunan derviş grubunu değil de bâtın anlamını kast eder. Bu anlamda melamet, ilahi sırları sıkı sıkıya saklayan birbirlerine dahi söylemeyen dervişlerin en üst mertebesi olarak ele alır. Bu Melami neşeye sahip dervişler yapılan ayıplamalara, eleştirilere önem vermeksizin kalplerine sadece Allah'ı yerleştirerek, O'nun gören gözü işiten kulağı olurlar. Kendi benliklerini dahi unutarak "*ricalül gayb*" denizinde kaybolurlar (Afifi, 1974, s. 91).

Geçmişten günümüze kadar dünyevi anlamda en çok sıkıntı çekenler peygamberler ve onların varisleri olan veliler olmuştur. Ömer Hayyam bu konuyu şiirinde şöyle ifade eder;

"A felek, ne veriyorsan hep aşağılık kişilere veriyorsun,

Onlara han, hamam, değirmen, ambar ihsan ediyorsun,

Hür kişiye gece yiyeceği ekmeği bile, bir şeyini rehin vermedikçe bulamıyor,

Böyle bir âleme yuh çeksem yeridir" (Gölpınarlı, 2016, s. 287, 131).

Hayyâm'ın da ifade ettiği gibi insanın kemâlatının artması için Allah veli kullarına açıklık, sefalet, işkence gibi dünyevi ağır imtihanlara tabi tutmuştur. Ancak bu insan-ı kâmil mertebesine ulaşan veliler halk bu tutumları karşısında kalbi Hak ile

beraber olduğu için herhangi kırıklık ya da beddua yapmamışlardır. Bu durum "*incinme incitenden\ kemalde noksan imiş incinen incitenden*" sırrında yatmaktadır.

Lütfi Filiz'de, aynı şekilde bu dünyada sıkıntı çekenlerin peygamberler ve sonra veliler olduğunu ifade eder. Bunun nedeni olan kul Allah'a yaklaştıkça musibetlerin çoğalacağı olarak görür. Ancak bu musibetlerin hemen arkasından hayır geleceğini savunur. Bu durumu darbe alan kayısının daha çabuk olgunlaşmasına benzetir.

Şeyh Lütfi, velilerin çektikleri sıkıntıdan incinmemelerini ise yaşadığı bekâbillah ve fenafillah mertebelerinden kaynaklandığını söyler. Fenafillah mertebesi "*ibn vakt*" olduğu için kişinin her hangi bir çabası yoktur. Niyâzî Mısırî'nin şiirinde "*İbn'ül vakt'im ebul vakt olmazam\ Vehm-i mahz'am ben tasarruf bilmezem*" diyerek anlatır. Bu anlamda bekâbillah eb'ul vakt mertebesi olduğu için Allah'ın inayeti altındadır. Bekâbillahta ebul vakt (vaktin babası) olanlara "*veli*" denir. Hristiyanların Hz. İsa ve papalarını uhrevi peder olarak görmelerini, onları ebul vakt mertebesinde görmelerinden dolayıdır (Filiz, 2016, s. 564).

Sonuç olarak insan-ı kâmil için her şey iyidir. Kötülük ise diğer alt mertebelerde kalmıştır. İnsanı kâmil olmak için kişi, mertebelerin hakkını vererek yaşmalıdır. Burada bu mertebedeki kişinin "*herkes benim cariyemdir*" edasıyla değil zâhir-bâtın uyumu içerisinde yaşaması önemlidir. Çünkü yaşanılan dünya şeriat dünyasıdır. Çoğunluk insan-ı kâmil mertebesinde yaşamadığı için çoğunluğa uyuyormuş gibi yapmak gerekir.

4.5. İbadetlerin Mânevi Yapısı

4.5.1. İbadetin Tanımı ve Mahiyeti

İbadet kelime anlamıyla "*abd*" kökünden türeyerek "*kulluk yapmak, boyun eğmek ve itaat etmek*" gibi anlamlara gelmektedir. Başka bir ifadeyle ibadet, kulun Allah' olan inancını gösteren, O'na karşı duyduğu muhabbet, hamd, sena, saygı, vefa gibi duygularla yönelmektir (Sinanoğlu, 1999, s. 233). İbadeti yapan kul olduğu için ibadetin içi doldurulması kulun tanımına bağlıdır. Çünkü ibadetin yüceliğinin ortaya çıkması için kulun derinliğinin olması şarttır. İslam da ibadetler zâhiri anlamda önemli olmakla birlikte bâtinî anlamı daha önemlidir. Bâtinî anlamının iyi bilinmesi

ibadetlerin gerçek manasına yaklaşılmaya yardımcı olabilecektir. Bâtınî anlamı ile gerçek ibadete yaklaşacak yorumlar yapabilmesi kulluk ile doğrudan alakalıdır.

Kulluk kendi içinde mertebelere göre derinliği değişebildiği için genel anlamda olması gereken nitelikte tanımlama yapmak gerekir. Bu anlamda bir tarafıyla kulluk, Allah'tan korma, yasaklarından kaçma gibi haşyet anlamları olmakla birlikte diğer tarafıyla O'na aşk, muhabbet, sevgi ile yakınlaşmaktır. Kulluğun yükümlülükleri, mânevi ve vicdani olarak O'na bağlanmanın yanında büyüklüğü, merhameti ve şefkati karşısında her şeyini yaklar altına sererek tam bir boyun eğmedir (Sunar, 1965, s. 31).

Lütfi Filiz, ibadeti kulluk ile beraber ele alarak "*Allah'a hizmet*" şeklinde değerlendirir. Bundan dolayı onun için Allah için yapılan her türlü davranış ve düşünce ibadettir. Filiz, hizmetin her daim karşılıklı olduğunu ifade eder. Çünkü Allah bütün isimlerini insana yükleyerek vermişse, insan da Allah'a ibadet ederek bunun karşılığını vermiş ve karşısındakini kendi görerek halka hizmet Hakka hizmete dönüşmüştür. Filiz, bu durumu ziraat mühendisinin çiftçiyi bilinçlendirerek iyi mahsul elde etmesi sonucu iyi ürün almasını sağlar. Çiftçi ürettiği iyi ürünlerle ziraat mühendisini besleyerek hizmet eder. Neticede karşısındakine yapılan hizmet, kendisine yapmış olmaktadır. Bundan dolayı ibadetlerde insanın birbirine hizmetidir. (Filiz, 2017, s. 393).

Kur'an-ı Kerim'de "*yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz*" (Fatiha 4) ayetiyle ibadetin ancak Allah'a yapılacağı vurgulanmıştır. Bu ayette yardımın sadece Allah'tan istemesi hususunda insanların birbirinden yardım istemeleri halka hizmetin Hakk'a hizmet olduğunun farklı bir yorumudur. Allah insanı yalnızca kendine ibadet etmesi için yaratmış ve Ona karşı vazifelerini yapması konusunda uyarmıştır (Yetik, 2005, s. 55-56, 62).

Ancak burada hizmete mi yoksa ibadete mi daha fazla zaman harcanacağı önemlidir. Hz. Peygamber ibadet konusunda çok zaman ayıranları uyararak kendi hayatını örnek göstermesi sonucu ailelerine zaman ayırmaları gerektiğini söylemiştir. Hz. Ali'de çok ibadet yaparak az hizmetten ziyade az ibadet çok hizmetin Allah katında daha evla olduğunu belirtmiştir. Çünkü hizmette büyük ibadetlerdendir.

Şeyh Lütfi, hizmeti insanlara faydalı ve güzel iş yapmak olarak tanımlamaktadır. Ona göre Allah iyi olduğu için yapılan güzel işlerin insana faydalı

olması gerekir. Filiz, bu noktada Hz. Peygamber'in mescitte insanlara su dağıtmasını örnek olarak gösterir. Allah insandan gayri olmadığına göre insana yapılan hizmet Allah'a yapılmaktadır. Allah "*âlemlerin zengini*" (Âl-i İmran, 3\97) olduğundan mütevellit hiç bir şeye muhtaç değildir. Muhtaç olan insan olduğu için ona yardım eden Allah'tır. Bundan dolayı ibadetin şartı insanın insana olan yardımı, sıfatın sıfata olan yardımudur. Zâtından ihsanın gelebilmesi için bu yardımın yapılması gerekir. Bu dünyada yapılan her şer bu dünyada yani Allah'a kalacaktır. İnsanın yaptığı hizmetler de kendi zihninde ve kalbinde gidecektir (Filiz, 2017, s. 394).

İnsan bu dünyada yaptığı ibadetlerin ve hizmetlerin karşılığını alacaktır. Eğer yapılan hizmetler iyiye ibadet olarak ahirette insanın karşısına çıkacaktır. Bundan dolayı hizmette gayret ve ihlas önemlidir. İmam Gazzâlî, ibadeti iki kelime ile açıklar. Bunlar "*iktisap*" ve "*ictinap*" tır. Ona göre iktisap, gayret ve çalışmayı gerektirirken, ictinap ise bu hizmetin takva ve ihlas ile yapılması gerektiğini ifade eder (Gazzâlî, 1936, s. 42). Burada kul yaptığı hizmeti yalnızca Allah rızası için yaptığından dolayı hem iktisap hem ictinap özelliklerine haiz olmalıdır. Allah'a karşı duyulan muhabbet, sevgi ve saygı kullara da gösterilerek bu ibadetin "*Allah'a yaklaşmak için vesileler arayın*" (Mâide, 5\35-37) ayetini dikkat almak gerekir. Çünkü ibadetler, her ne kadar Allah'a yakınlaşmak için bir vesile ise halka hizmette O'na yaklaşmak ve ahireti kazanmak için bir vesiledir.

Şeyh Lütfi, dünyada yapılan ibadet ve hizmetlerin ahireti de güzelleştireceğini söyleyerek "*Allah'ım hem bu dünyada hem ahirette iyilik ve güzellikler ver*" (Bakara, 2\201) ayetiyle insanın iki cihan saadeti için çalışması gerektiğini ifade eder. Bundan dolayı bir odaya kapanarak ibadet eden bir kişinin dünyası mahvolur. Bu ibadetin sadece kendi için olacağını söyleyen Filiz, gerçek ibadetin ise halk yani Hak için çalışmak olduğunun altını çizer. Bu da mânevi mertebeleri aşarak görünmeyen âlemi müşahede etme imkânına kavuşacağını söyler. Gerçek ibadete ulaşan kullar bütün varlıkların Onun elinde olduğunu bilerek yapılan hizmette Allah güç ve kudret vermeseydi parmağını bile oynatamayacağını idrakine varır. Bu hizmette kul kendini araç olarak görür ve buna *hakikat'ül hakâik* denir (Filiz, 2017, s. 395).

Mutasavvıflar hizmet ve bilinç olmadan yapılan ibadetlerin kişiye fayda yerine zarar vereceğini söyler. Burada sufiler hizmetin yapılan ibadetlerdeki bilinci arttıracığını ifade ederler. Aksi halde bilinçsiz bir ibadet, gaflet içinde yapılan bir

ibadettir. İmam Gazzâlî, ibadetlerin gaflet içinde eda edilmesini çok tehlikeli bularak bu konuda uyarmıştır (Gazzâlî, 2016, s. 373). Mutasavvıflar, şeriat mertebesinde yapılan gaflet içindeki ibadetten kurtulmak gerektiğini söylerler. Onlara göre, ibadetin mertebeleri olmakla beraber merite yükseldikçe Allah'a bir adım daha yaklaşılabacağını ifade ederler.

Filiz, gaflet içinde yapılan ibadetin amacı olan Allah'a yakınlaşmaktan ziyade uzaklaştıracağını altını çizer. Ona göre bu durum yüzme bilmeyen bir kişinin çırpındıkça batmasına benzer. Filiz kendi şiirinde;

"Girdaba düşen kurtaramaz kendini asla

Kâmil çıkarır hufre-i girdabı beladan"

ile anlatmak istediği budur. Filiz, şeriat ehlinin "*hiç ölmeyecekmiş gibi çalışın, yarın ölmeyecekmiş gibi ibadet edin*" sözünü eleştirerek "*la faile illallah*" yani Allah'tan başka olmadığını idrakinde olmayan kulların ne hizmetinden ne de ibadetinden hayır gelmeyeceğini söyler. Aksine bu hizmet ve ibadetlerin onların nefsini azdırdığına sebebiyet verdiğini düşünür (Filiz, 2017, s. 396).

İslam âlimleri, yapılan ibadetin Allah'a her hangi bir faydası olmadığını söylerler. Onlara göre, ibadet yalnızca kulun faydasına olan bir ritüel ya da araçtır. İbadetlerin kula olan faydası en alt mertebede bulunarak nefsinin kötü vesveselerine uyan insanı oruç ile mala, mülke ve dünyaya boyun eğdiren şehvetlerden kurtulur (Lory, 2001, s. 105). İbadetlerle dünya hayatını düzene sokarak hem yataysal (maddi) hem dikeysel (mânevi) huzura kavuşur. Sonuç olarak ibadetler kötü ahlaktan uzaklaştırarak güzel ahlakı tamamlamayı sağlar.

Şeyh Lütfi, bu konuya dikkat çekerek Allah'ın kuldun hiçbir şey beklemediğini güneşin insana karşılıksız ışık vermesine benzetir. Filiz, ibadet sayesinde kulun ahlakını tamamlayacağını ifade ederek "*insanı en güzel surette yarattık*" (Sad, 38\72) ayeti gereği hem bedenen hem ruhen güzelleştireceğini savunur. Ayrıca ibadetlerin insanı nefis hapisanesine düşmekten kurtaran güvenlik şeridi olduğunu söyler (Filiz, 2017, s. 397).

4.5.2. Namaz

Namaz, dilimize Farsçadan geçen bir kelime olarak "*eğilmek*" anlamına gelmektedir. İstilahî anlamı ise, "*dua, tevbe etmek ve övgü*" anlamlarına gelmektedir. İslamın beş şartından biri olarak Allah'ın kullarına yapmasını emrettiği ve peygamberini yollayarak adap, erkân ve rükunlarını bizzat uygulayarak öğrettiği, beden, dil ve kalp ile yapılan bir ibadettir (Karagöz, 2011, s. 25).

Namaz, bütün peygamberlere farz kılınarak dosdoğru kılmaları emredilerek ümmetlerine de farz kılındığını tebliğ etmeleri istenmiştir. Bu açıdan insanlığın bidayetinden nihayetine kadar herkes Allah'a kulluk vazifesi olarak namaz dinin temeli ve direği sayılmıştır (Buladı, 2019, s. 288).

Lütfi Filiz'e göre, namaz kulun Allah'a karşı sadakatini göstererek asli vatanını buldurmak için insana kendini bildiren ibadettir. Buda tasavvufî mertebeleri aşarak Hakka ayna olmaktan geçer. Filiz, namaz kelimesinin "*salat*" kelimesinden türeyerek sıla-i Rahim yani kişi kendini bilerek Allah'tan uzak kalmama manasına gelir. Bu anlamda sıla insanın doğduğu, var olduğu yer olan asli vatanını bilmek demektir. Salat ise, sılayı yani insanın nereden gelip nereye nasıl gideceğinin farkına vararak oraya doğru yolculuk yapmak demektir. Filiz, insanın dünyaya gelerek gerçek vatanından uzaklaştığını söyleyerek "*Allah'tan geldik yine Allah'a döneceğiz*" (Bakara, 2\156) ayetinin işaret ettiği gibi oraya geri döneceğini bildirmektedir. Şeriat ehlinin, insanın "*yedi yıl doğduğu yere gitmezse darus sıla hastalığına yakalanacağını*" söylemesi dini ibadetlerin yedi yaşında sorumluluk olarak yüklenmesine işarettir (Filiz, 2017, s. 410- 411).

İnsanın bu dünyada vatanı asliyesine ulaşmak için namazını üst mertebelere layık bir şekilde kılması gerekir. Mutasavvıflar, bu yollardan birinin huşu içinde namaz kılmak olduğunu söylemişlerdir. Huşu kelimesi, anlam olarak "*sükûnette olmak, mutmain olmak, alçak gönüllü olmak*" gibi anlamlara gelmektedir. Hûdu kelimesi ile birlikte yakın anlamda kullanılmaktadır. Hûdu ise anlam olarak; "*tam bir teslimiyet içinde boyun eğmek suretiyle itaat etmek, küçülmek, güzel konuşmak*" anlamlarına gelir (Aydüz, 2019, s. 18).

Tasavvufî eğitimde namazda gerçek anlamda huşunun yaşanabilmesi için mürşide bağlanmak gerekir. Çünkü sufilere göre, namazda huşu aşk mertebesinde

kılınır. Bu mertebeye ulaşmak içinde el tutmak, kendini tanımak şarttır. Nitekim Osmanlı sufilerinden Abdullah Bosnevi şu şiiriyle konuya açıklık getirmektedir;

"Muhabbet cem'idir erenler demi

Erenler cem'inde sürerler demi

Kırkların cem'inde buldum Âdemi

Hak paye yüzüm sürdüm de geldim

Bosneviyem sözüm kendi özümden

Bu ilmi okudum bâtın yüzünden

Âşık olan çıkmaz kâmil sözünden

Bin yıllık namazı kıldım da geldim" (Kılıç, 2016a, s. 82).

Şeyh Lütfi, namazın aşkla kılınması gerektiğini söyler. Ona göre kulun Allah'a yaklaşırken yapacağı ibadetler aşk yolundan geçmelidir. Bu yolda mecâzi ve hakiki aşkın birleşeceğini söyleyen Filiz, bunun da namazda olacağını belirtir. Filiz'e göre, imamın "*gerçek aşk*" da, cemaatin "*mecâzi aşk*" şeklinde insanın içinde olduğunu ve burada birleştirmesi gerektiğini söyler.

Bu durum kişi namazı camide kılsa imam (mürşit) ile aynılaşıp onun yaptığını yapmak zorunda olmasıyla anlatılır. Bundan dolayı imam, "Allah kendisine hamd edenin hamdını iştir" dediğinde cemaat "*rabbimiz hamd sanadır*" demektedir. Filiz, "*Allah ve melekleri peygambere salat ederler, ey iman edenler onlara salat edin, teslim olun*" (Ahzab, 33\56) ayetinde namazın, gönülden bağlanarak birleşmek, Allah'a ayna olma hakikatine dikkat çeker. Burada teslim olarak gönüllerin birleşeceği yer mürşidi kâmindir. Kişi Hakkın zatına ayna olan mürşide ayna olmak suretiyle "*kulluk*" mertebesine yükselmiştir. Bundan dolayı kişi, karşısındakine "*zât-ı âliniz*" demektedir. Âli olan Allah olduğu için kul ona ayna olmaktadır (Filiz, 2017, s. 411-412).

Namazı aşk mertebesinde kılabilmek için kötü duygu ve davranışlardan uzak durulmalıdır. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle yaradılışı itibariyle isyankâr olan insanın, nefsin ve şeytanın hileleriyle aldanması sonucu şeytan gibi huzurdan kovulabileceği anlatılmak istenmiştir (Köse, 2010, s. 97-98). Bundan dolayı insan huzura çıkmadan önce abdest alarak temizlenmesi gerekir. Bu beden temizlenmesidir ancak ruhun temizlenmesi kötü ahlak ve düşüncelerden kurtulmak ile mümkün olabilir.

Sühreverdî, "*namaz kılan kişinin heva ve heveslerinde sıyrıldıktan sonra Ona doğru yolculuk yapabileceğini*" söyler (Sühreverdî, 2010, s. 385-388). Nitekim "*sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*" (Nisa, 4/43) ayetini sufiler nefislerini temizlemeyerek namazda dahi Allah'ı değil de dünyevi arzu ve istekleri düşünen kişileri kastettiğini ifade ederler. Bunu desteklemek içine "*yazıklar olsun o namaz kılanlara ki kıldığı namaz kötülüklerden alı koymuyor*" (Mâûn, 107/4-7) ayetini öne sürerler.

Şeyh Lütfî, hakiki namazın kulun içindeki iyilikleri (Hakkı) dışarı çıkarmak suretiyle kılınabileceğini ifade eder. Aynı zamanda namazı insanın mânevi dünyasını düzene sokan bir ibadet olarak değerlendirir. Filiz, namazın insanı kötülüklerden alı koymasını, iç dünyanın düzelmesini olarak ele alır. Ona göre namaz ile asabiyet duygusu kontrol altına alınabilir. Şöyle ki mânevi düşüncelerini düzelten kişinin içinde zıtlıklar kaybolmuştur. Asabiyet olarak adlandırılan duyguda iki zıttın bir araya gelmesiyle kişiyi içinde çatışmalar çıkması sonucu vuku bulmaktadır. Gerçek namaz sayesinde kişinin zihninde iyi-kötü, güzel-çirkin tezatları ortadan kalkacağı için kötülüklerden uzak kalacaktır. Bunun sonucu olarak kötü düşünce ve fiillerin yerine iyileri dolduracak ve "*Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak olan namaz elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı biliyor*" (Ankebut, 29/45) ayeti tecelli edecektir (Filiz, 2017, s. 452).

Bu mertebedeki duygu ve düşüncelerle sufiler için namaz, biçimsel olarak yatıp, kalkma şeklinden çıkarak kişi ile Allah arasında kalbi bir münacat şeklini alır. Onlara göre, bu aynı zamanda vuslat demek olduğu için önce mahbup sonra mabut gelmektedir. İlk mertebelerde Fâtiha Suresi karşılıklı konuşma iken sonraki mertebelerde kul Allah'a ayna olacağı için konuşan sadece Hak olacaktır. Mevlânâ, buna mukabil olarak sıradan insanların namazı beş vakit iken âşıkların her daim olacağını söyleyerek her an Allah'a zikir ve murakabe halinde olduklarını ifade eder (Yılmaz, 2015, s. 164).

Filiz, şariat ehlinin beş vakit olarak kıldığı namazı Mevlânâ'dan farklı yorumlamaktadır. Ona göre, namazın beş vakit kılınmasının mânevi yorumu hazerat-ı hamse-i ilahinin beş âlemi içermesinden kaynaklanır. Bu beş âlem; lahut, nasut, ceberut, melekût ve mülk'tir. Filiz, bu beş âlemi kendinde toplayan kişiye insan-ı kâmil deneceğini söyler. Ayrıca bu mertebenin Hz. Muhammed'e ait olduğunu söyleyerek ebced hesabına göre bin sayısına tekabül gelen "*gayın*" harfiyle sembolize

edilir. Gayın harfi, birler hanesinin başı, en büyük harfidir. Filiz'e göre hazerat-ı hamseyi yaşamayan kişiyi miraç edemeyeceğini söyler (Filiz, 2017, s. 453).

Tasavvufta miraç kulun Allah'a yaklaşma sürecinin ifade eder. Nurbaki miraç ederek Allah'a yaklaşan kişide kin, fesat gibi kötü duygularının yavaşça tesirini kaybederek yerine merhamet, şefkat, cömertlik gibi iyi duygularının filiz gibi yeşermeye başlayacağını söyler. Bu iyi duyguların kişide giderek artması neticesinde kalbinin ilahi huzur ile dolacağından dolayı üzülmeceğini ifade eder (Nurbaki, 2015, s. 31).

Mevlânâ'da, miraca çıkaran namazın insanın içinde olduğunu söyler. Bu namazı "*ruhun namazı*" olarak isimlendiren Mevlânâ, sonsuz olan Allah'a yakın olduğu için insanın ezeli olma vasfını ortaya çıkardığını savunur. Allah'a yakınlaştıran ruhun namazını sonsuz bir denize benzetir. Bu manada Mevlânâ ruhun secdesine vurgu yaparak suretin ortadan kalkmasıyla gerçek tevhidin namazda yaşanacağını ifade eder (Gölpınarlı, 1973, s. 221-222).

Lütfi Filiz'de, namazın gerçek anlamı Allah'a yaklaşmak olduğunu söyler. Ancak insanların namazın suretinde kalarak sadece yatıp kalktıklarını ifade eder. Şekilde kalanların "*yakınında, hemen secdeye kapan*" (Alak, 96\19) ayetini tilavet secdesi olarak anlayarak toplanırlar. Ancak ona göre, insan kendisi ruhen ve kalben yaklaşmadıkça yere kapanarak bir daha hiç yerden kalkmamasının yine fayda vermeyeceğini söyler.

Filiz, gerçek namazın bin kere(şuursuz) değil bir kere(şuurdu) kılınacağına dikkat çeker. Bin defa namaz kılanların ehli şeriate mahsus olduğunu ehli hakikatin bir defaya mahsus namazı ise dünya ile ahiret arasında kalarak kılınan hayat namazı "*salat-ı vusta*"dır. Filiz'e göre, salat-ı vustayı orta seviyede Allah' yaklaşarak O'nu tanıdıktan sonra o mertebeyi korumaya çalışmaktan ibarettir. Bu durumda orta yolu tavsiyede eden peygamberin yolundan giderek huzura kavuşmak gerekir. Zira hadiste "*huzursuz namaz olmaz*" ifadesi yer almaktadır (Filiz, 2017, s. 453-454).

Bu konuda ehli şeriat ile ehli hakikatin namaz ile ilgili görüşleri aynı konu hakkında dahi birbirinden farklıdır. Mekkî'ye göre bunun sebebi olarak ehli şeriatin bu hakikatleri görmesine engel olan nefis perdeleridir. Bu perdelerin Allah'ı unutturarak yerine dünyaya ait endişe ve isteklerin tamamen zihnini ve kalbini kaplaması olarak görür. Mekkî bu şekilde ehli şeriatin namazının içinin boşaldığını

söyleyerek kılmadan önceki hali ile kıldıktan sonraki hali arasında bir farkın olmadığını altını çizer. Bundan dolayı namazın Allah'a bağlanmak olarak tanımlanan kısmı gerçekleşmediği için bu hakikatlere ulaşamaz (Mekkî, 2014, s. 440-447).

Ehl-i hakikat ise, namazın Allah'a bağlanma kısmını sıkı sıkıya uyguladığı için adeta aradan su sızmayacak seviyeye getirmiştir. Sufiler, kısa bir zaman Allah ile bu bağlantının kopması sonucu murakabe ile tekrar sağladıklarını ifade ederler. Çünkü ehli hakikat nazarında Allah'a her an bağlı olmak en önemli şeydir. Bu sayede ehli şeriatin "*kılınan iki namaz arasında yapılan her şey ibadettir*" sözü onlar için değil ehli hakikat için geçerlidir. Çünkü Allah'a her an bağlanmak demek daima namaz kılmak, ibadet etmek demektir.

Şeyh Lütfî, hakiki namaz ehlinin bu vasfına dikkat çekerek "*devamlı namazda olanlar başka*" (70\23) ayetini delil göstererek bu mertebedeki kişilerin Allah'ı unutmasının mümkün olmadığını savunur. Ona göre, bu ehli hakikat baktığı her şeyde Allah'ı gördüğü için konuştuğu kelimada Hakkın kelamı olacaktır. Bu kişilerin korku ve hüznü duygularından kurtularak bu dünyada huzuru yani cenneti yaşayacaklarını söyler. Burada Lütfî Filiz, mürşidin bu vasıflara haiz olduğunu şu şiirle dile getirir;

"Cennet cemal istenilen

Göster didarın denilen

Her ne ki var gönle gelen

Mürşit imiş cümle gelen"

Filiz, namazın şekline tâkılarak iç yüzünü bilmeden ehli hakikatın kıldığı namazı eleştirmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre, önemli olan kusursuz şekilcilik değil bilinçli ve bilgi ile kılınan namazdır (Filiz, 2017, s. 454).

Mutasavvıflara göre, ehli şeriatin suretten sîrete geçebilmesi için namazın ne olduğu bilgisine haiz olmalıdır. İbn Ârabi, namazın bilgisine ulaşabilmek için sıfat ve fiil tecellilerine değil de zat bilgilerinin keşif ve ilham ile elde edilebileceğini ifade eder. Bu bilginin fikir ile değil vehb ile elde edileceğini söyler (Kılıç, 2015b, s. 127-128).

Vehb ise Lütfî Filiz'in şiirinde mürşidin özelliklerini anlattığı seviyeye gelebilmek için seyr-i sülûk mertebelerinin aşılmasıdır. Ancak bu şekilde namazın

gerçek bilgisine ulaşılarak namazın içi doldurulabilir. Sufiler, bu bilginin şeriat bilgisine zıt değil aksine şeriatin hakikate çıkararak marifete ulaşması olarak bakarlar.

Namazın anma, bağlanma anlamıyla kalbin Allah'tan gayrisine alaka ve muhabbetten tamamen ilişkisine son vererek mânevi olgunluğa kavuşmakla mümkün olur. "*Her şeyin sahibi olan Allah için saflık ve nefis temizliğiyle emir olundum*" sözüyle kalbin tam anlamda Allah'a yönelerek namazın gerçek bilgisine ulaşmak için önce kendini tanımalıdır. Bu da "*nefsine bilen rabbini bilir*" sözüyle hayal olan âlemin putları kırılarak önceden hayal olarak terakki edilen Allah zâhir olur (Sunar, 1965, s. 36).

Filiz, ilimsiz amelin yanlış olduğunun altı çizerek, uğruna harcanan vaktin ve çabanın boşa olacağını söyler. Ona göre, bu vaziyet namaz içinde aynı ve "ben önce namazı kılayım ilim daha sonra" diyenlerin kıldığı namazın hiçbir şey ifade etmeyeceğinin altını çizer. Filiz, ehli hakikatin "*yalnız sana ibadet eder yalnız senden yardım dileriz*" (Fâtiha, 1\4) ayetinden hemen sonra "*bizi doğru yoluna ilet*" (Fâtiha, 1\5) ayetinin gelmesini ile Allah'ı kendi içinde arayarak seyr-i sülûk sürecinin başlayacağını söyler. Bu şekilde namazın bilgisine kavuşulacağını söyleyen Filiz, her an namazda kalmak için Allah'ın evi olan kalbi temiz tutmak gerektiğine vurgu yapar.

Şeyh Lütfi, Hz. Peygamber'in Allah'ın evi olan Kâbe'de ki putları yıkması gibi insanın kalbindeki putları yıkması gerektiğini söyler. "*Padişah konmaz saray hane ma"mur olmadan*" diyerek her an namazda olabilmek için her zaman kalbin temiz olması gerektiğini görüşünü savunur. Filiz şiirinde;

"*Temiz yürektir her işin başı \ Tevhide bakılmaz şaşı*" diyerek bunun önemine dikkat çeker. Mevlânâ'nın "*daima namazda kalanlar*" (Meâric, 70\23) diyerek Allah'ı her an içinde aramak anlamında söylediğini ifade eder (Filiz, 2017, s. 455).

4.5.2.1. Cuma Namazı

Cuma kelimesi kökü itibariyle "*cem*" kelimesinin masdarı olmakla birlikte "*bir araya gelerek toplanma*" anlamlarına gelir. Cuma namazı ise toplu bir şekilde kılınması itibariyle nebevi tarihten bu yana bu şekilde anılmıştır. Bu namazın Cuma namazı denmesinin sebebi olarak Kur'an'da bu isimle yer alan "*Cuma suresi*" sebep

olarak gösterilebilir. Müslümanlar için bu namazın önemli olmasının nedeni Allah'ın bugüne verdiği önemden kaynaklanır. Nitekim "*Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında alış verişi bırakarak Allah'ı zikretmek ve evini ziyaret etmek için namaza koşun*" (Cuma, 62\9) ayeti bu önemi ortaya koyar.

Filiz'e göre, insanın cuması bedenidir. Allah tüm azayı ve kuvayı bu bedende bir araya getirmiştir. Bu anlamda Cuma namazı, bedenın sağlığını korumaktır. Sağlığı yerinde olmayan kişiye Cuma namazının farz olmaması yani kılmamalarının sebebi budur (Filiz, 2017, s. 440).

Her namazın olduğu gibi Cuma namazının da mükellefiyetleri vardır. Bunlar; cemaate katılmakta zorluklarla, engellerle (sağlık) karşı karşıya olanlar, kadınlar, mahkûmlar, çocuklar gibi namazın şartlarını taşımayan insanları içermektedir. (Hâkim, 1990, s. 425).

Şeyh Lütfi, cuma namazının özgür olanlara farz olacağını belirtir. Filiz, köleliği bâtinî anlamda yorumlayarak afakî ilgilendirdiği gibi enfüste yani bedenın içinde hapis olan ruhu kast etmektedir. Ona göre, ruhu bedenın içinde hapis olanlara Cuma farz değil yasaktır. Cuma namazını kılmak isteyenlerin ruhunu özgürleştirmek yani fani olmak gerektiğini ifade eder. Fena mertebesine çıkmak için nefse muhalefet ve muhakeme elzendir. Filiz, ruhu azat eden kişinin namazda Allah'ın nezlinde Hak, "*hadi*" ihsan etmedikçe Mehdi'den ses çıkmayacağını söyler. Hz. Musa'nın "*Allah böyle murad edip öyle oluyor*" demesinin sebebi budur. (Filiz, 2017, s. 441).

4.5.3. Oruç

İslamiyet'e pek çok kelime Farsçadan geçtiği gibi oruçta Farsçadan geçmiştir. Orucun Arapçada "*savm*" kelimesine mütekebil gelerek İslam'ın beş şartından biri olarak kabul edilmiştir. Tasavvufî açıdan oruç ise "*samediyet*" sıfatını içselleştirerek beis olarak telakki edilen söz ve davranışlardan uzak durmak manasına gelir. Oruç tutma bir bakıma riyazete girerek Allah'ın tecellilerine müstehak olmadır. Kalbin orucu ise zikirde ve fikirde Allah ile beraber olmaktır. Mutasavvıflara göre Allah dışındaki şeylerle zihnen ve kalben meşgul olmak orucu bozmaktadır (Cebecioğlu, 2004, s. 544-545).

Mutasavvıflar, dini zâhir-bâtin çizgisinde ele alarak yorumlar yapmışlardır. Oruç hakkında da zâhirden çok bâtinî anlamda yorumlar geliştirmişlerdir. Onlara

göre, zâhir ve bâtın bir eldivenin içi ve dışı gibi aynı hakikati dile getirirken bâtın ilmiyle o ibadetin inceliklerine ulaşabilmektedirler. Bu manada oruç onlar için sabahın belirli saatlerinden akşama kadar aç kalmaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir.

Şeyh Lütfi, orucun bâtınî anlamı üzerinde duran mürşitlerdendir. Ona göre, oruç fena mertebesinde yaşanan bir ritüeldir. Filiz göre, orucun muhabbet-i külliyyenin en hararetli yeri olduğu için sıcaklık âlemidir. Ramazan ayına has orucu yorumlayan Filiz, ramazanın ilk on gününe "*ef'al*", ikinci on gününe "*sıfat*" ve son on gününe ise "*zat*" mertebesine ait bir keyfiyet olduğunu söyler. En sonunda bayram ulaşmak ise fena mertebesinin bekâya geçmeyi ifade eder. Bundan dolayı bayram günü oruç tutmak haram kılınmıştır (Filiz, 2017, s. 460).

İnsan tabiatı gereği yeme, içme, cinsel arzular gibi kötü hasletlerle bu dünyaya geldiği için Allah insanların bunları kontrol etmesi için dine bazı ibadetler ve yöntemler koymuştur. Oruç bu ibadetlerin en önemlilerinden biridir. Eğitilmemiş her nefis daima kötülüğü emredeceği için "*kulakları aşağı indiren*" olarak halkın dilinde kullanılan söz orucun nefsi terbiye etmesidir. Bu anlamda oruç, bedeninin sıhhatini koruduğu gibi ruhunda sıhhatini korumaktadır. Mevlânâ, bu durumu hamama benzetir. Ona göre, oruç hamamına girerek bütün kötü hasletlerden ve bedeninin içini dolduran yiyecek pisliklerinden insanı temizler (Cunbur, 1988, s. 136).

Mekkî orucu tövbe olarak ele alır. Aynı zamanda Mekkî, orucu "*sabretmek*" olarak değerlendirerek "*sabır imanın yarısı, orucuda sabrın yarısı*" şeklinde tanımlar. Mekkî'ye göre, tövbe eden kişi alışkın olduğu günahları yapmamak için sabreder. Bu anlamda oruç tutarak nefsin bu kötü isteklerini kontrol altına alır. Aynı zamanda kişinin nefsi ile mücadele içinde olduğunu söyleyen Mekkî, nefsi tahrik eden ve şehvi, boş arzularla insanı aldatmaya çalışan şeytanı bağladığını ifade eder (Mekkî, 2014, s. 303-309).

Lütfi Filiz, ehli şeriatin "*ramazanda şeytan bağlanır*" sözünü söyleyerek nedeni hakkında bilgilerinin olmadığını söyler. Ona göre, şeytanı bağlayan Allah değil oruç tutarak kendisi bağlamaktadır. Filiz, nimetin yenmesiyle insanda kalori artacağını belirterek insanın onu harcamak için şehvi veya bedensel hazlara başvurduğunu söyler. Oruç tutarak vücuda giren kalori azaldığı için bedensel arzu ve istekler yani "*şeytan bağlanmış*" olur. Bu kötü duygulardan uzak durmayan kişiyi

orucu olmadığını söyleyerek benliğinden vazgeçen kişinin Allah'ta yaşayarak bayram yaptığını söyler. Filiz'e göre, bayramın insanın içini sevgi doldurduğu için vuslatıdır. Filiz, kendi bayramını yaparak vuslat eriştiğinde şu şiiri yazmıştır;

"Bayram oldu dosta geldik ıyd-i ekberdir bugün

Bayram oldu dostu gördük raz-i enverdir bugün

Bayram oldu dostla beraber olduk Kenz-i gevherdir bugün

Lütf-i Hak"la gönle girdik bayram oldu çok şükür"

Vuslat gerçekleşmeden meydana gelen korkunun orucu bozacağını söyleyen Filiz, o kişinin en alt mertebeye düşeceğini ifade eder (Filiz, 2017, s. 460, 461, 468).

Mutasavvıflar, orucu mertebelere ayırarak özelliklerini açıklamışlardır. İmam Gazzâlî'de orucu halkın, seçkinlerin ve mana ehlinin orucu olmak üzere üç mertebeye ayırmıştır. Gazzâlî, seçkin kişilerin orucunun altı özelliği olduğunu anlatır. Bunlar; gözü ve kalbi Allah'ı zikretmeyi unutturacak haramlardan uzak tutmak, dili boş söz, iftira gibi kötü davranışlardan koruyarak susmak, kulakları kötü sözlerden korumak, el ve ayakları haram işlerden uzak tutmak ve son olarak iftarda çok yemekten kaçarak kalbi havf ve reca arasında olan kişilerdir. Bu mertebedeki seçkinlerin orucu bu şekildedir (Gazzâlî, 2012, s. 554-558).

Lütfi Filiz, orucu şeriat, hakikat ve marifet olmak üzere üçe ayırır. Filiz, şeriat ehlinin orucun dış uyarılara, hakikat ehlinin orucunun ise iç uyarılara karşı olduğunu söyleyerek şeriatin, dini ilkokulu olduğunu vurgular. Şeriat ehlinin orucu kısaca herkes tarafından bilinen bedensel duygu ve organların harama giden yollara karşı uzak durmasından ibarettir.

Filiz, şeriat orucunu çok sulanarak meyve vermeyen ağaca benzetir. Bu ağaçlar çok su aldıkları için bedenlen gelişir ancak meyve vermezler. Seneye meyve vermeleri içinde çentik atılarak suyu dışarı çıkarılır. Filiz, hakikat orucuna ise "masiva orucu" diyerek çok zor olduğunu belirtir. Masiva, Allah dışındaki her şeyi içine alır. Hakikat orucu, bunları ve kişinin canı dâhil olmak üzere her şeyi gerçek sahibi olan Allah'a vermektir. Bu oruçta bütün kötü huylar ortadan kalkarak yerine iyileri yerleşir. Marifet orucu ise bu iki orucu kapsayarak her mertebedeki insanı o mertebeye göre davranarak kalp kırmaz. Bu kişi halkı ve kendini Hak bilerek karıncayı bile incitmez. Filiz, kendisinin marifet orucu tuttuğunu söyleyerek şu şiiri yazmıştır;

"Eyleyip mahbub habibiyle muhabbet sermedi

Çün memat yok oldu anda, hep hayatı cavidan

Âşık ve maşuk bir oldu çün o yerde şüphesiz

Öyle bir âli makam ki ne mekân var, ne zaman

Eyle Fani"yi İlahi ehl-i savm-ı marifet

Hürmetine ol habibin, çünkü ol dâr-ül eman" (Filiz, 2017, s. 464-465).

4.5.4. Hac

İslam'ın doğduğu yer olan Mekke Müslümanlar için acı, zulüm, eziyet ve İslam'ın ilk şehitlerini vermesi açısından mânevi olarak çok önemlidir. Allah'ın kibleyi mescidi haramdan putların temizlendiği Kâbe'ye çevirmesi bu önemi daha da arttırmıştır. Mekke Allah kelamının indiği ilk yer olması hasebiyle "*yol bulup vArabîlen kişinin üzerine Kâbe'yi ziyaret ederek hac yapmak Allah'ın hakkıdır*" (Âl-i İmran, 3\97) ayetiyle Allah Müslümanları istisnai şartlar nezlinde evine ziyaret etmeyi zorunlu kılmıştır.

"İnsanları hacca davet et ki, yaya olarak ya da çeşitli vasıtalarla gelsinler. Böylece Allah'ın verdiği dünyevi ve uhrevi nimetleri görerek belirli günlerde Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanları kurban ederek, Allah'ın adını zikretsınler. Siz de onlardan yemek suretiyle yoksullara ve fakirlere yedinir" (Hac, 22/27-28).

Tasavvufta diğer ibadetlerde olduğu gibi haccın sembol ve ayetleri bâtinî anlamda yorumlanarak hakikatine ulaşmak istenmiştir. Bu anlamda haccın en önemli simgesi olan Kâbe'yi insanın kendinden ayrı bir suret olarak değil de insanın iç âlemindeki hakikatine ışık tutan bir araç olarak görmüşlerdir. Onlara göre, Allah'ın gerçek evi Kâbe değil insanın kalbidir. Bundan dolayı sufiler için hac esnasında gözüyle Kâbe'yi, gönlü ile sahibini müşahede etmek gerekir. Beytullah'ı tavaf etmekten maksat gönül Kâbe'sini temizlemektir. Yunus Emre, insanın gönül Kâbe'sini kıran ve yıkan kişinin haccı kabul olmayacağını şu şiiriyle anlatır;

"Gönül mü yeğ Kâbe mi yeğ

Eyit bana ey aklı eren

Gönül yeğ durur zîrâ kim

Gönüldedir dost durağı,

Ararsan Mevlâyı kalbinde ara,

Kudüs'te, Mekke'de, hacda değildir" (Tatcı, s. 2005, s. 53).

Şeyh Lütüfi, hacca gitmekten maksadın Kâbe'yi tavaf etmek olduğunu söyler. Tavafın amacı ise insanları tek bir noktada cem ederek çiftçinin de zenginlerin de eşit olduğunu göstermektir. Bundan dolayı herkes sade ve aynı kıyafet giyer. Filiz, tavafta dönülen noktanın insanlık noktası olarak değerlendirirken insanların toplu namaz kılarken Kâbe'nin ortadan kaldırıldığında insanların birbiri için namaz kılmış olacağını söyler. Bundan dolayı insanların bir bütün olarak görülmesi gerektiği ve birbirine secde edecek kadar saygı gösterilerek sevmeleri gerektiğini ifade eder. Burada Filiz, insan insana ibadet yapması hususunda her insanın içinde Allah olduğunu ve "*biz insana şah damarından daha yakınız*" (50\16) diyerek aslında ibadetin Allah'a yapıldığını söyler. Ona göre, Allah'tan başka mevcut olmadığı için ibadet puta bile yapılsa aslında Allah'a yapılır (Filiz, 2017, s. 468-469).

Tasavvufta haccın unsurlarını oluşturan semboller keşif ve ilham ile elde edilen bilgilerle yorumlanmıştır. Ebu Nasr Serrac et-Tusi (ö. 378/988) *el-Lüma* isimli eserinde haccı bu şekilde ele almıştır. Ona göre, hacı mikat halindeyken elbiselerini çıkarması, kişni kötü fikir ve düşünceleri çıkarması demektir. "*Lebbeyk*" diye dua ederken şeytanın değil Allah'ın emrine boyun eğdiğini gösterir. Hacerül Esved taşını öpüp, selamlaması ise Allah'a biatını yenilemektir. Sefa tepesine gelerek gönül sefası yani temizliğine engel şeyleri terk eder. Sefa ile Merve arasında yedi defa gidip gelme yedi nefis mertebesine tekabül ederek nefis ve şeytanın esaretinden kaçmayı ifade eder. Arafat'ta ise kıyametten sonra yeniden Allah'ın huzurunda hayat bulacağını söyler. Saçlarını dipten keserek dünyaya ait kötü hasletleri kafasından attığını düşünür. Kurban keserek nefisini Allah yolunda fena mertebesinde yok etmektir (Tusi, 1960, s. 227-229).

Filiz, aynı mihmaldeki sembolleri biraz farklı yorumlamaktadır. Ona göre, Kâbe'nin ve Hacerül Esvet'in siyah olması, Allah'ın nurunun şiddetindedir. Filiz, insanı kalbindeki Kâbe ve Hacerül Esvet'e karşılık gelen noktayı süveydayı Allah'ı tecellilerine ayna olduğu için siyah olarak niteler. Filiz, diğer rumuzların insanın iç âlemine işaret ettiğini söyleyerek ilk önce insan kendi Kâbe'sini tavaf ederek şeytanını taşlaması gerektiğini söyleyerek aksi halde Mekke'ye gitmekle hacı olunamayacağını "*bilmeyen Kâbe'de olamaz hacı*" diyerek şiirinde anlatır (Filiz, 2017, s. 469-470).

Lütfi Filiz'in de değindiği gibi tasavvufta siyahın önemli yeri vardır. Çünkü siyah renk olarak bütün renklerin çıktığı kaynaktır. Sufilere göre, her şey çıktığı yere geri dönecektir. Kara deliğin bütün ışıkları (nurları) kendine çekerek toplaması siyahtan çıkan renklerin geri yani vatanına dönmesi demektir. Bu mihmalde insanda çıktığı yer olan Allah'a dönecektir.

4.6. Tarikatlerin Yapısı

4.6.1. Mürşit

Tasavvuf ilminin eğitim metodu olan şeriat, tarikat, marifet sisteminde, marifete kapı açan tarikatın en önemli öğreticisine "*mürşit*" denir. Kur'an insana "*bilmediğini öğrenmeyi emrederek*" (Enbiya, 21\7), *insanları "bir bilene davet etmiştir* (Nahl, 16\43). Tarikatın eğitim metodunun başında yer alan mürşit, içinde bulunduğu tarikatın seyr-i sülûk sistemine göre talebe yetiştiren kişidir.

Lütfi Filiz'e göre mürşit, rab esmasını tecellisi ve rububiyet vazifesini hak eden kişidir. Bundan dolayı mürşitlik mânevi öğretmenlik olarak da görülmüştür. Bu öğretmenlik sürecinde mürşit, müridini bir uçurtma gibi ipini rüzgârın şiddetine, mürşidin hal ve hareketlerine göre uzatıp kısaltmak suretiyle onu irşat eder. Mânevi yolculukta her ne kadar bâtın önde olsa da zâhir de o kadar önemlidir. İlâhi mertebelere göre bu durum değişiklik gösterse de mürşit kendini her zaman alt mertebede tutar. Burada mürşit, madde ile mânânın birleştiği yer olduğu için "*O iki denizi birbirine kavuşmak üzere bırakıverdi, aralarına birleşmelerine engelleyen berzah koydu*" (Rahman, 55/19-20) ayeti mürşidin iki âlem arasında köprü olduğunu açıklamaktadır. Mürşit, Allah'ın elbise giyerek görüldüğü kişi olduğu için hem Hakkı hem halkı kendinde toplamıştır (Filiz, 2016, s. 111-112).

Mürşit, seyr-i sülûk mertebelerini geçmiş olduğunu ve müritlere de bu yolu öğrettiği için mânevi öğretmen ifadesi kullanılsa da tasavvufta onun için daha çok "*baba*" kelimesi kullanılmıştır. Bunun nedeni mürit ile mürşidin birbirinden saklayacak bir şeyleri olmadığı için aralarındaki ilişkinin baba-evlat sıcaklığında olmasından dolayıdır (Haşimi, 2020, s. 74-75). Bu anlamda mânevi baba olan mürşit, mânevi evlatlarını yetiştirmek için terbiye yerine "*te'dip*" yani edeplendirme ile eğittiği için baba olarak görülür.

Edep kelimesi, tasavvufi açıdan mürşidin müridi üzerinde kalıcı hal değişikliği yapmasıdır. Halin kalıcı olabilmesi ruhtaki yapılan değişikliklerle mümkün olabilir. Bu anlamda ruhun edeplenmesi, mürşit faktörünün varlığını ve bağlanılmasını zorunlu kılar. Çünkü edep içerisinde bilgi, hikmet, adalet ve doğru ameli barındırmaktadır. Başka bir açıdan edep, seyr-i sülûktaki mertebe hiyerarşisini düzenleyerek kişinin beden, ruh, fizik kapasitesine göre hak ettiği mertebeye yerleşme ve elde edeceği bilginin varoluş hiyerarşisine göre düzenlenmesidir. Burada kişi, hayattaki gerçek konumu ve bilgiyi azim ve yönlendirme çerçevesinde nefsini disiplin altına almasıdır. Bunları yapan ve kendinde toplayan kişide mürşidi kâmindir. (Attas, 2016, s. 13-125).

Mürşidin, kemal seviyesine gelebilmesi için dünyevi arzu ve istekleri terk ederek ilahi isim ve sıfatları kendinde toplamalıdır. Devamlı olarak zikir, namaz, oruç tutmanın mukabilinde az konuşmak, az uyumak ve az yemek suretiyle nefsini temizleyerek riyazet ve mücadelesini tamamlamış olmalıdır. Bunun sonucu olarak hakikat-i Muhammed ile ittisali ona marifetullah kapılarını açacaktır (Cürcânî, 2014, s. 184).

Lütfi Filiz'e göre, gerçek anlamda mürşit Allah'tır ancak görünmediği için zuhurda görünen mürşit insanîyet kisvesi altında O'nun sıfatıdır. Allah'ın ilk olarak onunla zuhura çıkmasından dolayı mürşit Hz. Muhammed'tir. Kur'an'da "*ey iman edenler Allah'a ve resulüne itaat edin*" (Teğabün, 64/12) ayeti Hz. Muhammed'in "*Beni gören O'nu gördü*" ifadesi "*mürşit-i azam*" olduğunun göstergesidir. Varlıksal anlamda görünen mürşit Hz. Muhammed iken diğer mürşitler onun birer esmasını temsil etmektedir. Bu anlamda gerçek mürşit Allah olduğuna göre varlıklar O'nun yansımalarıdır. Bu yansımalar bir gün yok olacaktır. Allah her daim olacağı için mürşitler vasıtasıyla "*dem bu demdir*" diyerek Kevser şarabından içilebildiği kadar içilmelidir. (Filiz, 2016, s. 112).

İslam sufilerine göre mürşit, Allah'ın isimlerinin mazharı olduğu konusunda önemle dururlar. Burada Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin konumu açısından mürşidin bulunduğu yeri daha iyi açıklamaktadır. Bu durum mürşidin bizzat Allah olduğu telakkisini ortadan kaldırmak için yeterlidir. Çünkü Allah birdir ve zatı ile bütün yaratılmışlardan gayridir. Mürşit bu anlamda O'nun eseri olduğu için, O'nun emri ile hareket eder. Tasarruf sahibi Allah'tır. Mürşidin Hakk'ı tam anlamıyla anlaması

mümkün olmadığı gibi Allah kelamullahını mürşidin üzerinden çektiği anda tek bir kelime dahi konuşamaz. Bundan dolayı yapan, çatan Hak'tır (Hânî, 2003, s. 12).

İnsan Allah'tan ne ayırır, ne de gayrıdır. Ancak bu kısım teşbih ve tenzih konularını ihtiva ettiği için birbirinden ayırmak oldukça önemli bir meseledir. Filiz bu konuyu netleştirmek için örnekler vermiştir. Örneğin Allah'ın kelamını şarap olarak nitelendirirsek mürşidin bedeni de kadeh olmaktadır. Kadeh ve şarap ayrılmaz bir ikilidir. Şarabı kadehe koyduğumuzda dıştan bâkildiğinde görünen kırmızılığın hangisinden geldiğini ayırt edebilmek önemlidir. Dışarıdan görülen kırmızılık şarabın kırmızı, kadehin beyazlığından olabileceği gibi bardağın kırmızı, şarabın beyaz olmasından da kaynaklanabilir. Her iki durumdan biri olsa da görünen tek şey kırmızı renktir. Bunları ayırmak için arif olmak lazımdır (Filiz, 2016, s. 113).

Mutasavvıflar, mürşidin teşbih ve tenzihi birbirinden bu kadar iyi ayırt edebilmesini sağlayan irfani bilginin mahiyeti üzerinde önemle dururlar. Onlara göre, bu bilgi en başından kesin ve şüphesiz olmalıdır. Bunun gerçekleşebilmesi için nefsanî ve şeytani bilginin ortadan kalkması şarttır. İnsanın beşer sıfatı her ne kadar onun şaşmasına neden olsa da onlara göre bunun çözümü mertebelerden geçer. Bu mertebelerin sonu mürşid-i kâmil olup, Allah'ın bilgisi olan ledün ilmini ortaya çıkarır. İlmi ledün, kalp vasıtasıyla Allah'ın isimlerinin müsemmalarını ve sıfatları keşif ve ilham ile elde etme metodunun sonucudur.

Ledün ilminin diğer ilimlerden farklı olduğunu söyleyen sufiler, bu bilginin akli kıyas ya da kitap okumanın ötesi olarak ruhu-l kudüs'ün peygamberlere ve oradan mürşitlere ulaşan bilgi şeklinde tanımlarlar. Zâhir ulemasının bu ilim alanında her hangi bir söz söylemesinin doğru olmayacağını savunarak bu konuyu ancak mürşitlerin fehmi idrak edebilir. Bundan dolayı ilimler fehm edilebilme açısından üçe ayrılır; akli, ahval ve sırlar ilmi. Akli ilimler her insanın beş duyu ve akli kıyas ile elde edebileceği ilimlerdir. Ahvali ilimlere ise ancak zevk sahibi kişiler ulaşabilir. Bunların içeriğini anlatmak imkânsıza yakın bir durumdur. Sırlar ilmi ise Allah'ın vücut bilgisini ihtiva ettiği için mürşidin ilk başta tanımlanan ilim sahasına girmektedir (Kılıç, 2015c, s. 129-130).

Şeyh Lütfî'ye göre, mürşit "*İlimde rüsuḥ sahibi olanlar*" (Âl-i İmran, 3\7) ayetine mazhar olan kişilerdir. Bu mertebede ki mürşit bildikleri hakkında şüphe duymamalıdır. Eğer şüphe duyuyor ise bulunduğu makam itibariyle başkasının

şüphelerini nasıl giderebilecektir. Bundan dolayı mürşit, müritleri karşısında mahcup olmaması için elde ettiği bilgiden emin olmalıdır. Zaten mahcup kelimesi anlam olarak örtülü kalmış, berraklaşmamış demektir. Ancak berraklaşarak ulûhiyet ilmini elde eden mürşitler ilmini peygamberlerden aldığı için bu dünyayı temizleyen akciğer görevi görürler. Akciğer temizliği solunum yoluyla yapılırsa da tasavvufta temizlik kulak ile yapılır. Bu yöntemle mürşitler müritlerin kötü olan düşüncelerini iyi olan ile değiştirerek temizleme işlemini gerçekleştirmiş olur. Sonuç olarak mürit cüzî âkil dan külli akla terfi etmiş olur (Filiz, 2016, s. 114-115).

Tasavvufî eğitimde diğer eğitimlerden farklı olarak hitap edilen organ kulaktır. Mevlânâ'nın da sürekli "*dinle neyden*" demesinin bir hikmeti vardır. Bu hikmete göre ses kişinin kulağından girerek kalbine tesir eder. Bu tesir sonucu kişinin kalbinde bazı değişiklikler meydana gelmeye başlar. Bu değişikliklerin menbaı olarak kulaktan giren ses kalpte döllenerek "*veled-i kalp*" yani kalbin çocuğu meydana gelir. Veled-i kalbi mürşit, sohbetleriyle büyüterek Allah'ı tanıyabilecek bir insan haline getirir. Bundan sonra Veled-i kalp, mânevi aydınlanma olarak da değerlendirilebileceği gibi kalp gözünün açılması olarak da tanımlanabilir. Bu mânevi doğum ile kişinin kalbindeki kötü düşünceler, vesveseler yerini iyiye yani nura bırakır. Aziz Mahmut Hüdayi, veled-i kalbin doğumunu şiirinde şöyle anlatır;

“Anadan birkez doğanlar Hakk'ı bilmez kandedir

Anadan bir daha doğduk bulduk ol Mevlayı biz”

Allah'ın insan-ı kâmiller üzerindeki ilahi feyz ve tecellileri sonsuzdur. Bu durum mürşitlik mertebesinin insan varlık olarak yaşamı devam ettiği sürece bu mertebenin boş kalmayacağıdır. Çünkü Allah'ın bu dünyayı yaratmada ki amacı kendini bildirmektir. Kendini diğer insanlara bildirmek için her zaman kâmil bir mürşide ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç Allah'a zorunluluk olarak atfedilen bir şey olmaktan ziyade O'nun sünnetullah yasasını gereğidir. Nasıl ki zâhir anlamda Allah'ın yasaları var ise bâtın anlamda da vardır. Hatta bâtın anlamda ki yasalar da zâhirdeki gibi kısa süreli de olsa kaçacak bir yer yoktur. Bundan dolayı bu mertebe peygamberlerden peygambere ve oradan da veli kullara intikal ederek sürekli bir devinim içerisinde

Filiz'e göre, mürşid-i kâmil asla kaybolmaz. "*ben her gün bir şandayım*" (Rahman, 55/29) ayeti gereğince bir mürşit gider yerine aynı şekilde başka birisi gelerek ilahi kelimatullahı öğretmeye devam eder. Burada asıl ehemmiyet

gösterilmesi gereken nokta kişinin mürşidi kendi kalbinde görerek onu gönül tahtına oturtmasıdır. İbn Ârabi Füsus'ta, Hz. Nuh'tan dahi önce yaşayan Hz. İdris'in, Hz. Nuh'tan asırlar sonra İlyas olarak Şam'da Balbek taraflarına peygamber olarak geldiğini anlatır.

Burada önemli olan İlyas olarak gidip İdris olarak gelmesidir. Çünkü herkesin yerine gidip gelen vardır ancak giden ile gelenin içeriği birbirinde farklıdır. İnsanın hayatı devamlı ve ebedidir ancak her biri diğerinden farklı olduğu için mertebelerde ki Kâb-ı kavseyni de farklıdır. Kâb-ı kavseyin zâhirden bâtına, bâtından zâhir olan dönüşümdür. Bu durum denizin gel-git olayına benzetilir. "*Aralarında iki yay kadar veya daha az kaldı*" (Necm, 53\9) ayetindeki "*ev edna*" kelimesinin iç dünyadaki yerini Niyâzî Mısırî;

*"Kavseyne erişince varır gelir gemiler,
Ev ednanın denize hergiz gemi salınmaz,
O deryaya dalmaya can terkin urmak gerek,
Canına kıymayınca o deryaya dalınmaz,
O denize dalarsan geri gelinmez "*

şiiri vazifesini tamamlayanların geri tekrar aynı gelmeyeceğini ifade eder. Aynı Hz. İdris'in, bütün mertebeleri geçip kâmil olduktan, asırlar sonra İlyas olarak gelmesi gibidir (Filiz, 2016, s. 114-116).

Tasavvufta mertebeleri ikmal etmiş kişiye mürşit denir. Bu mertebelerin sonu olarak mürşit Hakk'a ayna olmasının yanında her şeyini O'na vermiştir. Bu anlamda mürşit insani isim ve sıfatların hepsini terk ettiği için kendini hiçbir şeyin sahibi olarak hissetmez. Mânevi fakirlik olarak da isimlendirilen bu durum da mürşit, malı ve mülkü olsa dahi onlara karşı bir arzusu hissetmediği için yok kıymetindedir (Kelâbâzî, 1979, s.145). Bundan dolayı mürşitler, gerçek mürşit olan Allah'a ayna olabilme mertebesine ulaşabilmişlerdir.

Mutasavvıflar, sadece kelime-i şهادet ile gerçek anlamda iman edilmediğini savunurlar. Onlara göre, "*Ey iman edenler iman ediniz*" (Nisâ, 4\136) ayetinin ikinci bir imanı gerekli kılmasından dolayıdır. İşte tam bu nokta da ikinci imanın malı, mülkü her şeyi Allah'a vererek O'na ayna olmanın bir tezahürü nispetinde baktığı her yerde cemalullahı görmek olduğunu ifade ederler. Bundan sonra mürşit Allah ne isterse onu yapmaya başlar. O'nun gören gözü, tutan eli olur.

Şeyh Lütü, bu konuyu maddi olarak geri mânevi olarak bir adım daha ileri götürür. Kalu Bela'da "*ben sizin rabbiniz değil miyim*" (A"râf, 7/172) diyen mürşidi kâmile "evet" cevabını verenler geçmişten günümüze kadar Müslüman olup, Müslüman doğanlardır. Kalu Bela'daki bu hadise bu dünyadaki mürşidin yüzünde tecelli etmektedir. Bir başka ifadeyle Allah, mürşit kisvesi altında el vermektedir. Bundan dolayı tutulan mürşidin eli Allah'ın eli olmaktadır. Burada mürşidi reddedip boynunu kesenler daha önce "*bela*" evet diyenlerdir. Bu dünya mürşidin elini tutup teslim olanlar orada Hakk'ı tanıyıp secde eden kişilerdir. Ancak mürşidi sıradan bir insan olarak görenler de kalu bela secde etmeyenler olarak değerlendirilir. Bundan dolayı mürşide para pul değil, can verenler bu imana kavuşabilir (Filiz, 2016, s. 117-118).

Mürşidin elinin Allah'ın eli olma konusunu somut olarak Mevlânâ'nın semazen figüründe görmek mümkündür. Bu semazen figüründe, semazenin bir kolu yukarıya doğru kalkması Allah'a kadar ulaştığını gösterir. Bir diğer elinin aşağıda olması ise mürit ve diğer insanları temsil eder. Burada semazen mürşit olmaktadır. Çünkü mürşidin de bir eli Hak'ta diğer eli ise halktadır.

Mürşit, halkın elinden tutarak onları Allah'a ulaştıran kimsedir. Bu konu hakkında tasavvufa dışarıdan pek çok eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilerin başında mürşidin, kul ile Allah arasında "*aracı*" olduğu iddiasıdır. Onlara göre aracılık fikri Hristiyanlık tasavvufa geçmiştir. Ancak bu eleştirinin ana düşüncesi tasavvufu, islam dışında bir kaynak arama çabasından başka bir şey değildir. Çünkü yapılan izahatlardan sonra mürşit bir aracı değil olsa olsa bir ayna veya rol model olmaktadır. Hâlbuki Hristiyanlıkta "*aracılık*" itikadi bir konu iken tasavvufta bir talep sonucu mürşidin kapısı çalındığı için böyle bir zorunluluk yoktur (Yılmaz, 2015, s. 253).

Yukarıdaki semazen örneğini başka bir açıdan da ele almak mümkündür. Şöyle ki, semazenin Hakka uzanın konu onun bânını temsil ederken halka giden kolu ise zâhiri temsil etmektedir. Bu açıdan mürşit zâhir ve bânını kendinde toplayan mazhar-ı tam bir kâmil insandır. Bu insan-ı kâmil, bütün tecellileri Hakikati Muhammedi'den aldığı için şüphesiz ve tam bilgi sahibidir. Niyâzî Mısrî, mürşidin bulunduğu makamın ne kadar kıymetli olduğunu şiirinde şöyle ifade eder;

"Hak yolunun rehberi nefesidir kâmilin

Dil tahtının serveri nefesidir kâmilin

Nefsini mat eyleyen def-i memat eyleyen
Nef-i hayat eyleyen bir demidir kâmilin
İstersen git âdeme, âdemde bul âdemi
Sırrı "nefahtü" demi nefesidir kâmilin
Sureyi Necmi oku anla Hakkı
Bilesin ol mantıkı nefesidir kâmilin
Ruhul kudus demini âdemde iste onu
Olmuş gönülün canı nefesidir kâmilin
Maye-i zat denilen, feyzi necat denilen
Ab-ı hayat denilen nefesidir kâmilin
Diri kılan tenleri, zinde eden canları
Kaldıran ölenleri nefesidir kâmilin
Mevtaya üflese nefes, her yerinden gelir ses
Haşr eden hakk-şinas nefesidir kâmilin
Niyaziye can eden, zerresini kan eden
Katrasını umman eden nefesidir kâmilin" (Eraydın, 1994, s. 119-120).

Niyâzî Mısrî'nin, şiirinde olduğu gibi Allah isterse mürşidin nefesi Hızır gibi herkese yetişir. Bundan dolayı mürşidin başka bir adı Hızır'dır. Zaten sufilere göre Hızır kıssası baştanbaşa tasavvufî hakikatleri anlatmaktadır. Onlara göre Hızır kıssasında yaşanan olayların işari yorumu mürşitlik makamına gelinceye kadar ki yaşanan maddi mânevî eksiklikleri tamamlamayı anlatan bir yolculuktur. Örneğin Hızır kıssasındaki olayların işari yorumu şu şekildedir; Hızır'ın ilk başta ana babasına ilerde asi olacağı için öldürdüğü çocuk, insanın Allah'a isyan eden nefsi emaresine öldürmesi iken vücut duvarını marifet ve muhabbet ile iyileştirip duvarı düzeltmelidir. Yine insan riyazet ve mücadele ile beden gemisini delerek kâfir şeytanın zalim hevedan kurtulur. Bu şekilde ledün ilmini elde ederek ebedi hayat olan bekâbillah mertebesinde dirilir (Ankaravi, 2007, s. 427).

Aynı Hz. İdris'in, bu dünyada iken cenneti görmesi gibidir. Cennete ancak öldükten sonra gidilebilir. Burada ölümden maksat beden ölümüdür. Ancak tasavvufa göre "ölmeden önce ölinüz" sözü bu dünyada ruhun ölüp tekrar dirilmesidir. Bu şekilde mürşit olunur. O zaman mürşidin diğer adı Hızır ise Hz.

İdris'te Hızır olduğundan dolayı Hz. İdris mürşit olmaktadır. Sonuç olarak Hz. İdris bir peygamber olduğu için peygamberler de mürşittir.

Şeyh Lütü, mürşidi Hızır olarak görmekle birlikte Hızır, mürşidin bedeni (Cim'i) iken ruhu İlyas'tır. Bu iki durum Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye delalet eder. Bunların birleştiği noktaya ise "*Hıdırellez*" denir. Hızır her surette görüne bildiği için birisi mürşide giderek Hızır'ın nerede bulabileceğini sorar. Mürşit filan yerdeki filan ağacın altında bekle oradan geçecek der. Kişi o ağacın altında beklemeye başlar. Bir müddet sonra ayı oynaticısı elinde def çalarak "*sen bu yaylaları yaylayamazsın\ bu sözleri hiç kavrayamazsın*" diye çala çala önünden geçer. O kişi mürşide giderek Hızır'ın gelmediğini söyler. Mürşit ona Hızır'ın ayı oynaticısı olduğunu söyler. Burada Hızır mürşittir ve mürşit kelimatullah-ı tam'dır. "*kelimat-ı tam ile senin halk eylediğin şeylerden istiaze ederim*" sözü ona aittir (Filiz, 2016, s. 118).

Mürşit irşat eden, yol gösterici lider, uyaran, uyandıran, karanlıktan aydınlığa çıkarmada rehberlik ederek sıratı müstakime ulaştıran mânevi önder olarak tanımlanır (Cürçânî, 2014, s. 89).İbn Ârabi, şiirinde;

"Kâinatı harflerini oku

Biz bir zamanlar yüce harfler idik

Şimdi aşağıya düştük

Kâinatın harflerini oku

Çünkü onlar bize gönderilmiş mektuplardır"

dediği gibi mürşit ilahi âlemden aşağıların aşağısı olan bu karanlık dünyaya düşen insanları irşat ederek tekrar oraya çıkaran tek kişidir. Aynı zamanda mürşit ilahi kelimatullahı öğreterek kâinattaki ilahi harfleri okutan kişidir.

Bir Hititlinin duasında "*tanrım kâinattaki olayları gözümde o kadar yavaşlat ki senin işaretlerini görebileyim*" görüldüğü gibi mürşit "*işaret*" anlamına gelen ayetlerin hakikatini öğreterek Hz. Peygamber'in "*rabbim bana eşyanın hakikatini*" öğretilmiş gerçeği mürşidin irşadıdır.

İrşat makamının sahibi Allah olduğu için "*mürşide hoşça bak gördüğün Rahman olur*" sözünde mürşidin Allah ile irtibatı devamlıdır. Bu dünyada görünen mürşidin irşat ettiği gerçektir. Ancak ona da bir öğretene vardır.

Cebrail'in "oku" dedikten sonra Hz. Peygamber'in "okuyamıyorum" dedikten sonra "seni yaradanın adıyla oku" diyerek mürşit olan peygamberden de içte gerçek bir mürşidin var olduğunu gösterir. Görünen âlemde insanlara Allah'ın dinini irşat eden Hz. Peygamber olarak görünse de Allah'tır.

Filiz'e göre, mürşit Allah'ın gönderdiği yüce Kur'an'ın sır perdelerini aralayarak dinin zâhir bâtın uyumu içerisinde esaslarını insanlara öğreten kişidir. Bunu yaparken Hz. Muhammed'in söylediği sözleri tüm inceliklerine kadar kavrayıp, sorun olarak görünen mevzuları açıklamaya yardımcı olan kişidir. Mürşit, her nasıl tanımlanırsa tanımlansın görevi irşat ederek insanları uyandırmaktır. Bu uyandırma maddi olarak kalkındırma değil mana olaraktır. Bundan dolayı beden ile bir alakası olmadığı için mürşit maddeye bürünmüş mana olarak tanımlanır. Mana kalp ile alakalı olduğu için nazargahı ilahidir. Allah'ın "yere göğe sığamadım mümin kulunun kalbine sığdım" sözü O'nun kalpte olduğunu gösterir (Filiz, 2016, s. 118-119).

Tasavvufta kâmil mürşit, seyr-i sülûk mertebeleri, adap, erkân gibi bilgilerinin yanı sıra marifetullahı öğretir. Allah'ın bilgisi demek olan marifetullah ise görünen âlemde görünmeyen Allah'ın tecellilerini görmektir. Allah her şeyi kuşattığı için bütün varlıklar onun sayesinde canlıdır. Mürşit bu varlıkların hakikatlerini ayanı sabite mertebesinde bilebilir. Bu hakikatlerin Allah'ın ilmi suretinde meydana geldiği için sıfat tecellileri bu mertebede ortaya çıkar. Bundan dolayı mürşit kâinatın harflerini okuyarak, afaktakini enfüste gösteren kişidir (Kayserî, 2013, s. 182).

Şeyh Lütfi, mürşidin mahiyetini daha üst perdeden açarak *ümmül kitap* olduğunu söyler. Ona göre, ümmül kitap ve Fatiha aynı olduğundan dolayı yedi ayetten müteşekkildir. Fatiha'nın bir diğer anlamı "*bütün kitapları kuşatmış*" olduğu için mürşidi tanımlamaktadır. Arapçada "*ümm*" ana demek olduğu için ümmül kitap "*kitapların anası*" demektir. Filiz, ümmül kitap ile mürşit arasındaki irtibatı anlatmak için şu şiiri yazmıştır;

"Mürşit gerek müşkil için

Desen Kur'an vardır niçin

Sırrı Kur'an bil mürşittir

Zâhir oldu irşat için"

Filiz, bu şiiri bizzat yaşayarak tecrübe ettiğinden dolayı yazdığını ifade etmiştir. Ona göre eğer bu mertebelere gelinmemiş olsaydı bu sözler yazılamazdı. Onun için bu mertebeleri ulaşana kadar "*ey kapıları açan benimde kapımı da aç*" şeklinde dua edilmelidir.

Bu mertebelerden haberdar olmayan kişiler ise Fatiha suresini Elham zannederler. Ancak Elham, Fatiha'nın suretidir. Aynı Mushaf'ın, Kur'an'ın sureti olması gibidir. Bu durum kitabın kafanın içine yazılmasına benzer. Filiz'e göre, kafanın içinde olan diğerinden daha kıymetlidir. Sonuç olarak Fatiha kafadaki iken Elham Mushaf'ta olandır. Bundan dolayı da Fatiha'nın yalnızca mürşitlere verilmesi, onların kabuklarından çıkarak öze ulaştıklarını gösterir. Bunun nedeni Hak-el yakın ile Hak olmuşlardır. "*Allah'a ve resulüne itaat edin*" (Teğâbün, 64/12) ayetiyle Allah, "*beni gören O'nu gördü*" sözüyle peygamber bu mânevi silsileyi mürşide kadar aktarmıştır (Filiz, 2016, s. 123-124).

Yürüyen Kur'an olarak da nitelendire bileceğimiz mürşidin örneği olarak sufiler Sıffin savaşını örnek gösterirler. Sıffin savaşında, Mısır valisi Amr İbn'ül Ass'ın aklına dâhice bir fikir gelerek şöyle der; mızrakların ucuna Mushaf'ı asalım. Mushaf'ı bizde gören hakikatin burada olduğunu zannederek onları kendi tarafına çekip savaşı kazanmayı planlamışlardır. Plan istedikleri gibi karşı taraf Mushaf'ı görünce kendilerine doğru koşmaya başlamıştır. Hz. Ali tam o noktada muhteşem bir söz söyler; "*Nereye gidiyorsunuz! En'el Kur'an yani Kur'an benim*" diyerek onları Kur'an-ın hakikatine çağırmıştır. Hz. Ali Emeviler gibi Mushaf'ı mızrağa asmak yerine kendini Kur'an olarak ortaya atmıştır. Bunu idrak eden bazı arifler geriye dönmüşlerdir (Kılıç, 2015b, s.107).

Hz. Ali'nin bu yüksek mertebeye ulaşmasının nedeni Hz. Peygamber'in "*ben ilmin şehriyim, Ali ise onun kapısıdır*" sırrıdır. Bir şehre girmek için önce kapıdan girmek gerekir. Hz. Ali günümüzde olmadığı için ondan maksat mürşittir. Bundan dolayı ilmin şehrine girmek için önce mürşitten el almak şarttır. "*El ele el arşa kadar*" sözünün sırrına muvaffak olmak için ilk önce mürşide biat ederek can vermek gerekir.

4.6.1.1. Mürşidin Gerekliliği

Tasavvuf ve tarikatlerin eğitim metodunda en üst konum ve merkezde olan mürşittir. Tasavvufa göre insanı bütün hakikatleri kendi içinde barındırmaktadır. Nitekim "*ben Âdem'e bütün isimlerimi öğrettim*" (Bakara, 2\31-33) ayetindeki "*alleme*" filinin yirmi dokuza yakın anlamlarından "*yükledim*" kelimesine itibar etmişlerdir. Bundan dolayı insan bu dünyaya gelmeden önce Allah'ın bütün isimlerin kendisine yüklü bir şekilde meydana gelmiştir.

Ancak insan semâvi bir varlık iken bu âleme inerek yedi felekten yedi kötü huy alır. Bu yedi felek yedi nefis mertebesine delalet eder. Bundan dolayı insan Allah'ın yüklediği isimleri unutmuştur. Tekrar hatırlamak için "*kendini tanıma*" dersleri alarak her bir felekten aldığı kötü ihtirasları (perdeleri) geri vererek gaflet uykusunda uyanır ve hatırlamaya başlar (Kılıç, 2010, s. 69-61).

"*Kendini tanıma*" derslerini yapabilecek tek kişi mürşittir. Bu kendini tanıma derslerinin ana kaynağı "*kendini bilen rabbini bilir*" sözüdür. Mürşit, daha önce bu eğitimi başka bir mürşitten aldığı için eğitimin safhalarındaki zorlukları, nerede hatalar yapıldığını iyi bilmektedir. Ancak bu eğitimin başlaması için mürşide can vermek şarttır. Burada can vermek "*ölmeden önce ölüünüz*" sırrına açılan kapıdır.

Lütfi Filiz, bu durumu mürşitte "*fani olmak*" şeklinde açıklar. Burada fani olmayı idrak edebilmek için mürşide teslim olmak gerekir. Filiz'e göre, mürşide teslim olmadan bunu anlamaya çalışmak savaşta esir olan Arnavut askerine benzer. Osmanlı'da devşirme usulüyle toplananlar arasında Arnavut askerleri vardır. Savaşa çıkmadan önce askerlere "*eğer birini esir alırsanız önce Müslüman olmayı teklif edin. Kabul ederse öldürmeyin*" diye uyarıda bulunurlarmış. Arnavut asker savaşta bir düşmanı esir alır ve sorar "islamiyeti kabul et yoksa vururum" esirde islamiyeti kabul ettiğinin söyler ve nasıl Müslüman olacağını sorar. Arnavut askeri bunun üzerine "*ben de bilmiyorum*" der. İşte fani olma konusu mürşide teslim olmayınca böyle olur. Bundan dolayı mürşide intisap şarttır (Filiz, 2016, s. 140).

Tasavvuftaki bu mânevi yolda mürşit olmadan insan tek başına ilerleyemez. Bazı sufiler bu konu hakkında "*şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*" sözüyle mürşitsiz bir yolculuğun imkânına karşı çıkmıştır. Onlara göre, oldukça zor ve tuzakların çok olduğu bu mânevi yolculukla rehbersiz olan insana, şeytan çok kolay bir şekilde Hak yolundan çıkararak delaletе sevk edebilir. Bu kişilere örnek olarak filozofları

gösterirler. Zira onlar hakikate ulaşmak için her şeyi feda etmişler ancak usulü bilmedikleri için vusulsüz kalmışlardır. Bundan dolayı mürşid-i kâmil olmadan Allah'a vuslat gerçekleşemez (Yılmaz, 2011, s. 85).

Filiz'e göre, ise bu yolda mürşit olmadan ilerlenebilir. İnsanlar âlemin efendisi olan Allah'tan ders alarak bazı şeyleri anlayabilirler. Çünkü ondan ders veren Allah'tır. Fakat bu şekilde insanın mânevi olgunlaşması çok yavaş ilerler. Bu durumu çöl bitkilerinin kısa kalmasına benzeten Filiz, peygamberlerinde insanları suyla sulamasa idi aynı çöl bitkileri gibi olacaklarını söyler. Bundan dolayı peygamberler mürşitleri sulamış, onlar da diğer insanları sulayarak ilim ağacını bol meyveleri olan bir ağaç gibi büyütmüşlerdir. İşte mürşitlerin yaptığı mânevi olgunlaşmayı hızlı ve sağlıklı bir şekilde ilerlemesine vesile olmaktadır (Filiz, 2016, s. 140-141).

İslam mutasavvıflarının önde gelenlerinden olan Kuşeyri'de, mürşit olmadan müridin nefsi mertebeleri aşamayacağını ifade eder. Buna delil olarak Ebu Ali Dekkak'ın şu görüşünü ileri sürer;

"Dağda kendiliğinden çıkan bir ağaç yaprak açsa da meyvesi olmaz (olsa da acı olur). Bu durum mürşidi olmayan müridin, nefsin kötü arzularıyla baş edemeyip nefesine boyun eğmesine benzer" (Kuşeyri, 2013, s. 728).

Ancak kişi mürşidi kâmile intisap ederek el tutsa o tuttuğu el Hakkın eli olacağı için karanlık nefis mertebelerini ilahi feyiz ile deler geçer. Bu durum karadelige benzer. Astroloji biliminde bu dünyadan giden bütün ışıklar (nurlar) karadelikte toplanır. Başka bir ifade ile ışık karanlığı deler. Mürşidin ilahi feyzi de müridin içinde bulunduğu karanlıktan kurtararak ulûhiyet âlemine sevk eder.

Mürşit tüm bunları yaparken mürit tam bir şekilde ona teslim olmalıdır. Burada bağlanmak, teslimiyet kavramlarının anlaşılması çok önemlidir. Bazı sufiler teslimiyeti, berberin sakal tıraşı yaparken usturasını şah damarımızın üzerinde gezdirirken hiçbir hareket yapmayan kişiye benzetilir. Eğer kişi bir hareket yapacak olsa ustura şah damarını kesiverir. Bundan dolayı mürşide bağlanmak demek canı dâhil her şeyini ona teslim etmek demektir.

Tüm çabalarına karşın mürit kendini yine kendinde müşahede edemeyebilir. Bu durumda "*mümin, müminin aynasıdır*" sırrı gereğince kendini mürşidin aynasında görmesi gerekir. Mürşitte Allah'ın aynası olduğu için kendini bulması için ona

bağlanması şarttır. Tasavvufta buna "*el ele le Hakka*" sırrı denir. Bunun dışında mürşit yerine kitap okuyarak hidayete ulaşma çabası, beyHûde bir çabadır.

Şeyh Lütfi, "*mürşit olamadan hidayete ulaşmak mümkün olsaydı ben ulaşırdım*" diyerek bu durumu kasteder. Ancak kendisi bütün uğraşlarına rağmen namazı dahi doğru düzgün öğrenemediğini ifade eder. Bundan dolayı şu şiiri yazmıştır; "*Hak bilinmez ger okunsa bin kitap \ Mutlaka mürşit gerek eyle şitab*" ifadesiyle mürşidin gerekliliğini anlatmıştır (Filiz, 2016, s.141).

4.6.1.2. Mürşidin Özellikleri

Mürşit, insan-ı kâmil olması nedeniyle Allah'ın mazhar-ı tammı olan kişidir. Allah'ın mazharı tammı demek "*Allah'ın boyasıyla boyanan*" yani ahlakıyla ahlaklanan kişi demektir. Bu açıdan mürşit ahlakıyla, bilgisiyle, davranışlarıyla insanlara örnek olan kişidir. Nitekim "*ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*" diyen bir peygamberin varisi olduğu için bu dünyada insanlık kervanının en önünde giden kişidir. Mürşidin bu yüksek ahlakı elde etmesinde şüphesiz peygamberin hakikatiyle kurduğu irtibat neticesindedir. Bu irtibat kurma sürecinde yaşamış olduğu seyr-i sülûk onu bu mertebeye ulaştırmıştır.

Lütfi Filiz'e göre, mürşidin bu denli yüksek ahlaklı olmasının sebebi, ne dünya ne ahiret ile ilgili istek ve arzusunun olmamasıdır. Onun tek isteği yüzünü Allah'a döndürerek zat mertebesinde yaşamasıdır. Bundan dolayı mal, mülk, geçim derdi gibi Allah'ın sıfatlarını içinde barındıran şeylerle zihnen ve kalben alakası yoktur. "*Ahret ehline dünya, dünya ehline ahiret, tevhit ehline ikisi de haramdır*" sözünü yaşayan gerçek tevhit ehlidir ve Allah'ın veli ismi şerifine layık olmuştur (Filiz. 2016, s. 185).

Allah'ın veli ismine mazhar olmak için O'nun sıfatlarında fani olmak gerekir. Fena mertebesi kısaca kulun kötü düşünce ve fiilde bulunmamasının yanın da kalbinde dünyada ki eşyalara ait istek ve arzularının kalmamasıdır. Başka bir ifadeyle gözünün önünde olan şeylerin mahiyet ifade etmediği için görmemesidir. Bu durumun asıl nedeni kişinin kendi yok olduğu için onun dışındâkilerin de yok olmasından ibarettir. Yusuf kıssasında Hz. Yusuf'u gören kadınların ellerini kestikleri halde farkında olmamasıyla açıklana bilinir (Bice, 2020, s. 222-223).

Lütfi Filiz, mürşidin özelliklerinin arkasındaki ana düşüncesi fena mertebesidir. Ona göre mürşit, bu mertebede kötü düşüncelerden fani olduğu için daima iyidir. Bundan dolayı bir olay ile karşılaştığında aklına kötü düşünce gelmez. Ancak mürşitlerin tesadüfen kötülük işlerlse Allah tarafından cezalandırılacaklarını söyler. Ona göre, kötülük alt mertebede yaşayan insanlar için varlıkların üzerinde etiketten başka bir şey değildir (Filiz, 2016, s. 187).

Fena mertebesinde mürşit, mal, mülk, para gibi dünyaya ait şeylerden de fani olduğu için hırs ve haz yarışına girmez. Aksine bunların Allah'ın Kâbe'si olan insanın kalbini kıracağı için onlardan uzak durur. Bundan dolayı zühdü tercih eder. Çünkü züht dünyaya ait şeylere arkanı dönmenin yanı sıra onlardan da bir şey beklememenin bir diğer adıdır. Bundan dolayı onların Allah'tan başkasına ihtiyacı yoktur (Okuyucu, 2019, s. 122-123).

Tasavvufta bu durum züht kavramının yanında fakr kavramıyla da açıklanmaktadır. Tanım olarak fakr; insanın zaruri ihtiyaçlarını karşılayamamasının yanında sadece Allah'a ihtiyacı olduğunun farkında olmasıdır. "*Allah zengindir sizler fakirsiniz*" (Muhammed, 47\38) ayetinin hakikatini mürşit bilebilir. Bundan dolayı mürşit her zaman fakir olduğunun bilinciyle yaşar (Özalp, 2020, s. 80-81).

Lütfi Filiz'de, mürşitlerin hayatında fakr kavramının çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade eder. Ona göre mürşit, Allah'ın tecelli ettiği kişi olması hasebiyle hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Dışarıdan insanların mürşitlere getirdiği hediyeleri ihtiyacı olduğu için değil, her zaman başkasına daha fazlasını verirlerdi. Onlar hiçbir kimseden bir şey istemediği halde Allah onların ihtiyaçlarını hediyelerle karşılardı.

Burada hediye verme fikrini mürşidin aklına sokan Allah'tır. Zaten onun aklı Allah'ın aklı demek olduğu için verende alan da Allah'tır. Bu şekilde Allah istediği kişi üzerinden iradesini gerçekleştirmiş olur. İbn Ârabi'ye, birisi saygısından dolayı ev hediye etmiştir. Aradan kısa bir zaman sonra bir başkası ondan yardım isteyince elindeki evin anahtarını ona vermiştir. Bunu öğrenen ev sahibi nedenini öğrenmek için sorunca şu cevabı almış, burası dünyadır. Ev de dünya malı olduğu için elden ele dolaşır (Filiz, 2016, s. 190).

Mürşid-i kâmil, her şeyi Hak olarak gördüğünden dolayı nefis isteklerinden fani olup Allah ile kaim olmuş kişidir. "*Her nereye bakarsanız bakın Allah'ın yüzü*

oradadır" (Bakara, 2\28) ayetini hakikat makamında yaşadığı için sıfat mertebesinden zat mertebesine ulaşmış kişidir. Mevlevilerin kalemi dahi öperek vermeleri her şeyin canlı bir varlık olduğunu gösterir. Can veren Allah olduğu için O'nun yarattığı her şeye saygı göstermek gerekir.

Nitekim Hz. Peygamber, ashabıyla otururken yanlarından bir cenaze geçmiştir. Hz. Peygamber ayağa kalkınca sahabeler "*ölen kişi bir Yahûdi'dir, niçin ayağa kalktınız*" diye sorunca şu cevabı vermiştir "*evet o ölmeden önce kâfirdi ancak şimdi beden Allah'ın yarattığı beden olduğundan ona saygı göstermek için ayağa kalktım*" demiştir. Burada da Hz. Peygamber bir mürşit olduğu için o bedende Hakk'ı görmüştür.

Filiz, mürşidin yaratılan her şeyi Hak görme vasfını biraz daha alt mertebeden ele alarak huzura gelen kişiler yaptığı uygunsuz hareketleri hoş gördüğünü belirtir. O insanları değerlendirirken fiziki özelliklerine göre değil içlerindeki taşıdıkları yüce hakikatin farkında olarak Hak gördüğünü belirtir. Bu ilim ile "*O her şeyi ihatası altına almıştır*" (Fussilet, 41/54) ayeti gereği basiret gözüyle bu olayların hakikatine varılabileceğini söyler. Bundan dolayı karşısına çıkan herkesi dinler, saygı duyar ve hangi görüşte olursa olsun münakaşaya girmez. "*Cahil insanları görünce tebessüm edip başını eğerek vakar bir şekilde oradan geçer*" (Furkan, 25\63-66) ayetini yaşayan kişi mürşittir. O her zaman kendi mertebesinin bilincinde olarak "*çiftçinin öküzünü yiyip yatan aslan*" gibi kendini görür (Filiz, 2016, s. 186).

Mürşit, kendini kısmi görüşlere kapatan kişi değil hakikatin aydınlattığı kişidir. Bundan dolayı mürşit karşısındaki ister kâfir olsun ister münafık olsun o kişinin düşüncelerine karşı her hangi bir müdahalesi bulunamaz. Onlara ve bütün varlıklara tevazu sahibi olduğu için mürşidin şefkat kanatları her zaman açıktır ve bütün varlıklara yumuşak davranır. Çünkü ona göre bu hayatın belirli bir yönde akmasını isteyen Allah'tır. Mürşit, Allah'ın bu iradesine engel olmamak için insanların hayatlarına pek fazla karışmadığı için Allah'ın koyduğu hükme itiraz etmezler (Erkaya, 2015, s. 197-198).

Tevazu ehli mürşit "*yaradılanı hoş gör yaratandan ötürü*" sözünü şiar edinerek âleme hoş bir nazar ile bakıp Allah'a teslim olur. Mürşit, tevazu sayesinde kalbini iyi niyet, şefkat ve Sâmimiyet ile yumuşatan kişidir. Bundan dolayı tevazu insanı Allah'a daha çok yaklaştırır (Sayın, 2015, s.136-137). AbdurRahman Sâmi

Efendi, tevazu duygusunun kişiyi mertebe-i ilahide yükselten bir duygu olarak görür. Buna dayanak olarak ise "*tevazu göstereni Allah yükseltir, kibirleneni ise alçaltır*" hadisini göstererek tevazuyu senet makamında kutsi haller olarak gördüğü için evliyaları ait bir hal olduğunu söyler (Sâmi, 2016, s. 99-100).

Filiz'e göre, Allah âlemde kendini herkesin göremeyeceği bir şekilde gizlenmiştir. Bu manada herkeste mevcuttur. Bundan dolayı mürşit, tevazu elbisesini giyerek her şeyin iç yüzüne bakar ve saygı gösterir. Zâhirde kul olarak görünenin bâtında sultan olduğunun idrakindedirler. Allah görünmez ancak her suretin arkasında O vardır. Eğer her surete Hak gözüyle bâkılırsa o kişinin basiret gözü açılır. Bunun aksi şeklinde görülürse "*bu dünyada kör olanlar ahirette de ködür*" (İsrâ, 17/72) ayeti gereği iki cihanda da sultanı göremez (Filiz, 2016, s. 186).

İlim iltifata tabi olduğu için mürşitler iltifat gördüğü yere doğru giderler. Muhyiddin-i Ârabi, Mısır'a gittiğinde taşlanması sonucu Şam'a gitmiştir. Oradan rüyasında ilahi bir emir ile Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu'ya Konya'dan giriş yapacak olan İbn Ârabi'yi sultan elinde at ile karşılamıştır. Selçuklu sultanı "*gerçek sultan sizsiniz*" demek suretiyle atın ipini tutsa da İbn Ârabi hazretleri bu iltifat karşısında ata binmemiş ve at boş bir şekilde gelmiştir. Aynı şekilde Moğol baskınından kaçan Mevlânâ iltifat gördüğü için başka bir yere gitmeyip irfan merkezi olan Anadolu'ya gelmiştir (Kılıç, 2016b, s. 124-125).

Şeyh Lütfi, aynı düşünceyi destekleyerek büyük fütuhatlar büyük şehirlerde meydana gelir. Onun şeyhi Osman Dede, Tire'ye gelinceye kadar zat mertebesini geçen kimse olamadığını söyleyen Filiz, Osman Dede'nin "*evladın ben Tire'ye senin için geldim*" demiş. Filiz'e göre bir ağacın, meyvenin oluşup gelişmesi için ısı, nem, sıcaklık gibi belirli şartlar gerekiyorsa bir mürşidin açılması içinde gerekli ortamın sağlanması gerekir (Filiz, 2016, s. 189).

Tasavvufta, mürşit için gerekli ortamın hazırlanmasının yanı sıra mürşidinde o ortama uyması gerekir. Mürşit demek zâhir- bâtın uyumunun en yüksek şekilde yaşanması demektir. Eğer mürşit cahil, sıradan halka üst mertebelerden konuşursa bunun sonucu mürşidin ölümüne kadar gitmektedir. Bundan dolayı mürşide yapılan iltifatlar zâhiri yönde dünyaya ait çıkarılara itibar değil de toplumsal dengenin şartlarına göre uyumdan geçer. Ancak bazı mürşitlerin devlet adamlarına yakın olmaları zâhir ehlinin çıkarlarıyla çatışmasından dolayı ilmi olarak ele aldıkları

eserlerindeki görüşler çarpıtılarak bazı suçlamalar yöneltilmiştir. Bu gibi sorunlara mahal vermemek için mürşitlerin dünyevi makamlarına itibar etmeyip ileri görüşlü olması bulunduğu insan-ı kâmil mertebesinin bir gerekliliğidir.

Cumhuriyet sonrasında dergâhların kapatılmasının ardından birçok merdiven altı dergâhlar sahte mürşitler üretti. Cumhuriyet adamlarının reform adı altında yaptığı bu devrim "*iyi niyetli hata*" olarak tekkelerin kapatılmasını meşru görerek bu sahte mürşitlerin çoğalmasına neden olmuştur (Kılıç, 2016b, s. 225).

Sahte mürşitler taca, posta, makama ve zâhiri menfaatlere meylederek bâtin unutuldu. Oysa tasavvufta asıl olan bâtındır. Bunun sonucu olarak Hak yolundan sapmış birçok tarikatler ortaya çıkararak asırlarca hürmet gören mürşitler sahteleri yüzünden itibar kaybetmişlerdir. Günümüzde iyi niyetli Müslümanlar gerçek mürşit ile sahte mürşidin nasıl birbirinden ayırt edilebileceği sorusunu sormaktadır. Zira Filibeli Bakkal Arif Efendi bu durumun zorluğunu şöyle ifade eder;

"Cihanda bulamadım bir yar-ı sadık

Ki derdi derdime ola mutabık

Eğer buldum ise bir yar-ı sadık

Ki sadık sandığım çıktı münafık"

Birçok tasavvufi eserlerde gerçek mürşidin özellikleri ele alınmıştır. Lütfi Filiz'de, gerçek mürşidin taca, hırkaya ve dünyevi menfaatlere önem vermeyip en alt mertebede olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre mürşit, her şeyi Hak olarak gördüğü için bütün canlıları baş tacı yapar. Sun'ullah-ı Gaybî, bu durumu zıttıyla kaim çerçevesinde şöyle dile getiri; "*Taç marifet tacıdır sanma gayrı taç ola \ Taklit ile tok olan hakikate aç ola*". Mevlevî şeyhi olan Nasrettin Hoca, hakikatleri mizah yoluyla anlatmıştır. Bu durumu da şu fıkra ile açıklık getirmektedir;

"Birisi Nasrettin Hoca'ya okuması için mektup getirir. Yazı okunamayacak derecede çirkin olduğu için mektubu sahibine geri verir. Mektup sahibi Nasrettin Hoca'nın büyük ilim sahibi olması hasebiyle "başındaki sarıktan da mı utanmıyorsun" deyince pratik âkili Nasrettin Hoca hemen sarığı çıkarır ve adamın kafasına giydirir. Sonra da Nasrettin Hoca "hadi sarık senin başında şimdide sen oku" deyince adam donar kalır. Bu mizahta Nasrettin Hoca ne varsa içte olacağını söylemek istemiştir. Yunus Emre'de aynı hakikati "dervişlik olsa idi taç ile hırka \ Alınırdı otuza kırka" diyerek dile getirmiştir" (Filiz, 2016, s. 191).

4.6.1.3. Keramet

Keramet, Allah'ın kerim ismi şerifinden türeyen bir kelimedir. Terim anlamı olarak cömertlik; "*iyilik, şeref, itibar, hürmet*" gibi anlamlara gelmektedir (Uludağ, 2002, s. 265).

Tasavvufta anlamı ise Allah'a ibadet ve davranışlarıyla çok yaklaşarak velilik makamına yükselen kişilere Allah'ın izni ile ihsan ettiği olağan üstü davranışlardır. Bu davranışlar kimi zaman veli kulunu zor anlarında yardım niteliğinde olduğu gibi başta kendisi gibi diğer kulları da Hak yoluna sevk etmek içinde meydana gelebilir. Bu durum peygamberlerin mucizeleri ile önemli ölçüde benzemektedir. İkisini birbirinden ayırmak için bazı belli başlı farklılıkları vardır. Bu farkların başında mucizede belirli bir inkâr eden insanların iddiası söz konusu olduğu için açıklamak ve ilan etmek gerekir. Ancak keramette gizli tutmak şarttır. Çünkü mucize peygamberlikte delil olduğu gibi nübüvvetin ilan ve ispat edilmesinin bir gerekliliği niteliğindedir. Fakat keramette böyle bir iddia yoktur (Kuşeyrî, 2001, s. 378-379).

Kuşeyri'ye göre kerametın Hak ve caiz olduğu konusunda şüphe yoktur. Çünkü kerametın ortaya çıkmasında Allah'ın kudreti çerçevesinde gerçekleştiği idrak edilirse zuhura gelmesine mani olacak bir durum kalmamış olur. Kerametın meydana gelebilmesi için kulun belirli bir mertebeye yükselmiş olması gerektiğinden dolayı sıratı müstakim üzere bir yolda olduğu anlaşılır. Bundan dolayı tasavvufta keramet sahibi olmak kolay olmadığı gibi sahte keramet iddialarının bu yüksek mânevi mertebeyi karalamasına güç yetirmesi imkân dâhilinde değildir (Kuşeyrî, 1978, s. 435).

Filiz'e göre, acemi müritler arasında mürşitlerin kerametlerini yarışırma ve şahit olmak için aşırı bir istek vardır. Mürşidin huzuruna çıktıklarından ondan bir keramet zuhur etmesini beklerler. Ancak kerameti mürşit değil de Allah'ın gösterdiğinden habersizdirler. "*Attığın zaman sen atmadın, atan Allah'tı*" (Enfâl, 8/17) ayeti buna delildir. Oma göre kişinin kerameti Allah'tan değil kendi nefsinde bilmesi en büyük şıktır. Bundan dolayı mürşit, Allah'ın mükerrerem kulları arasına girdiği için "*Âdemoğullarına mükerreremiyet verdik*" (İsrâ, 17/70) ayetine müstahak olmuştur. Her insanı Allah farklı ismi şerifi üzerine yarattığı için kiminde Kerim ismi tecelli ederken kiminde İhsan ismi tecelli eder. Bunları Allah verdiği için kul kendi nasibine düşeni hamd ederek görüldüğü gibi olmalıdır (Filiz, 2016, s. 203-204).

Kerametın niceliği ve niteliği konusunda sufiler pek çok görüş beyan etmişlerdir. Ancak ittifak etikleri nokta ise keramet sahibinin yataysal (zâhiri) açıdan ortaya koyduğu harikulade davranıştan nefsi hoşnut olur ve gururlanırsa o kişi için keramet Hak ile arasına perde olur. Fakat kerameti nefsinin terbiyesi ve Őukr olarak gizli tutarsa onun için rahmet olur. Başka bir ifadeyle kul, kerameti ilan edip nefsini gurur ve kibre sevk ederse mânevi mertebede düşüşe neden olur. Kerameti gizler nefesine muhalefet ederse Sıddıklar mertebesine ulaşmış olur (İsâ, 2007, s. 374).

Hâni'ye göre, keramet Allah'ın "*el-Berr (ihsanda bulunan)*" ismi Őerifin mazhardır. Hâni kerameti, kevnî ve mânevi olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, kevnî keramet karşıdakinin içinden geçenleri bilme, su üstünde yürüme gibi harikulade olayları kapsamaktadır. Mânevi keramet ise, Őeriatın yükümlölüklerini ihsan mertebesinde yerine getirerek zikri daim olmaktır. Sıradan halkı cezbeden kevnî keramet iken havvas'ul havvas mânevi kerametler cezbetmektedir (Çoldaş, 2020, s. 28).

Şeyh Lütfi, kerameti iki kısma ayırır. Ona göre, keramet ilmi ve kevnîdir. İlmi keramet enfüse ait bir haslet iken kevnî keramet afaka ait bir haslettir. Mürşitler, kevnî kerametın gerçekleşmesine pek sıcak bakmazlar. Zira kerameti görüp de inanmayanlar için felakete neden olabilir. Mürşitler her ne kadar yataysal (kevnî) kerametın gerçekleşmesini istemeseler de Allah'ın isteği gereğince zuhur etmesinde her hangi bir yetkinlik sahibi değillerdir. Bu mânevi yetkinlik kapsamına girse de kul kendi isteğiyle bu durumu kendi irade ve isteğiyle maddeye uygulamaya kalkarsa bu yetkinlik ondan alınır. Çünkü bu durum görevi kötüye kullanmakla eş değerdir. Sinan Hazretlerinin, Niyâzi Mısrî'nin ilmini alması buna örnek teşkil etmektedir. (Filiz, 2016, s. 204).

Bazı sufiler asıl kerametın havada uçmak, suda yürümek değil de insanları Hak yoluna çağırarak ilim, irfani ve ahlaki yönden insanları hidayete çağırın kişi olarak değerlendirmektedir. Mürşitler için hakiki keramet ise müritleri seyr-i sülûk yolunda eğiterek kötü huylardan arındırıp vuslata ulaştırmaktır. Abdullah Tüsteri "*Kerametin en büyüğü kötü huylardan birini değiştirmendir*" diyerek enfüsi kerametın önemine vurgu yapmaktadır (Kuşeyri, 2001, s. 483).

Sâmi Efendi'ye göre, en büyük keramet Allah'ı görüyormuşçasına kulluk görevini en üst mertebeden yerine getirmektir. Bunun da ancak istikamet üzere

hayatı beşeriyyenin devamı olarak nitelemektedir. İstikameti dağa benzeten Sâmi Efendi, dağın sıcak, soğuk, rüzgâr ve sele karşı dimdik ayakta durmasını kulun nefsin istek ve arzularına karşı dik durmasına benzetir (Özdamar, 2012, s. 68).

Filiz ise, en büyük kerameti Allah'ın kelim ismi şerifine mazhar olmak şeklinde ele alır. Ona göre mürşit, Allah'ın bildirdiğinden başka bir şey bilemez. Çünkü mürşitte yapan çatan Allah olduğu için en büyük keramet mürşidin ağzından çıkan kelim yani sohbettir. Eğer Allah isterse mürşitlerin yıllarca durmaksızın, yorulmaksızın her hangi bir karşılık beklemezsizin konuşabileceklerini ifade eder. Onlar için en büyük karşılığın birkaç müridin sohbetleriyle tekâmül ederek mânevi fehm ve idrak kapılarının açılması olduğunu ifade eder (Filiz, 2016, s. 204-205).

4.6.1.4. Himmet

Himmet kelime anlamı olarak "*arzu, istek, yönelme*" anlamlarına geldiği gibi "*kul kemalat mertebesine ulaşmak için bütün kalbiyle Hakka meyletmesi*" olarak da tanımlanabilir (Demirci, 1998, s. 56-57) Tasavvufta mürşidi Hak görmek esas olduğu için himmet, mürşidin kalbinde büyüttüğü güzel düşünceler neticesinde müridin aklını geliştirerek sohbetlerinden feyz almasına sebebiyet verir. Müridin bu zor yolda mertebeleri aşabilmesinin tek şartı aşktır. Himmetin meydana gelmesini sağlayan ise hizmettir. Himmet koca bir ağacı içinde barındıran bir çekirdektir. Müridin aklını terfi ettirerek külli akla ulaşmasını sağlayan çok çalışmaktır. Bunun da en önemli şartı fedâkarlıktır. Fedâkarlık ise kendini Hak görünceye kadar çalışmaktır. Bunu yapabilmenin şartı ise aşktır (Filiz, 2016, s. 198).

Tasavvufta himmetin kaynağı mürşittir. Mürşidin himmeti müritlere aktardığı yöntem ise sohbetir. Mürşitler, mânevi açıdan müritlerini bir çocuk nasıl büyütülüyorsa öyle büyüttüğü için bunu belli bir noktaya kadar sohbet ile yapar. Biraz büyüyen çocuğun kendi başına yürümek için çaba göstermesi gibi müritte mertebelerin açılması için mücahede eder. Bunu yaparken maddi şeylerden fedâkarlık yapacağı gibi mânevi şeylerden yani canından da fedâkarlık yapar. Çünkü kendini Hakka teslim etmenin ve aşk mertebesine ulaşmanın şartı budur.

Nasrettin Hoca müridin himmet yolunda fedâkarlık yapmasının önemini şu fıkra ile anlatır;

"Hoca köylüye harman zamanı kendisine birer dolu buğday vermelerini eğer vermezlerse rüzgârlarını keseceğini söyler. Harman zamanı gelir ve hiçbir köylü hocaya istediği buğdayı vermez. Hasat zamanı hoca tepenin başına bir hasır gerer. Köylü elde ettiği hasadı savurmak istese de rüzgâr olmadığı için savuramaz. Köylülerden birinin aklına hocanın söylediği söz gelir ve hocanın yanına gider. Hocaya istediği buğdayı verir ve hoca hasırda onun harmanını görecektik kadar delik açar. Diğer köylüler o adamın hasadını savurduğunu görünce sorarlar. O da hocaya istediği buğdayı verince rüzgârın geldiğini söyleyince bütün köylü hocanın yanına giderek istediği buğdayı verir ve hoca hasırını kaldırır."

Bu fıkrada kişinin maddi ve mânevi fedâkarlık yapar ya da hak edene yardım ederse o yardım ettiği kişinin himmetini alarak ilerlediğini görmek mümkündür. Bu Allah'ın onların hasırında bir delik açıp rüzgârını estirmesi demektir. Önceden fakirken zengin olanların babalarının gizli de olsa başkalarına yardım ettiği görülür (Filiz, 2016, s. 198-199).

Sonuç olarak himmet fedâkarlıktır. Maddi anlamda kul kula yardım ediyorsa Allah'ta o kula hem maddi hem mânevi yardım etmektedir. Bu dünyada yapılan hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağından dolayı maddi anlamda yapılan iyiliklerin mânevi anlamda geri dönüşleri olabilmektedir. Önemli olan kulun temiz bir kalp ile Allah'a tam yönelmesidir. Gerisi Allah'ın kâmil bir kul eliyle veyahut başka yollar ile kuluna himmetiyle el uzatmasından ibarettir. Yukarıda da ifade edildiği gibi mürşidin eli Allah'ın eli olduğu için himmeti verende Allah'tır. Kulun yapması gereken Allah'a bir adım yaklaşımdır. Şüphesiz Allah ona yüz adım yaklaşacaktır.

4.6.2. Sohbet

Tasavvufta sohbet, "*bir arada bulunmak, arkadaş, dost, yaren*" gibi anlamlara gelmekle birlikte "*peygamber ve şeyh ile birlikte aynı mecliste yer almak*" anlamlarına da gelmektedir. Hz. Muhammed hayattayken iman edip onu gören kişilere sahabi adı verilmekle birlikte kelime kökü itibarıyla sohbetten türemektedir. Sohbet Hz. Peygamber'in de eğitim metodu olarak kullanıp sahabelerini bu şekilde yetiştirmesi onu sıkı sıkıya takip eden sufilerin de kullanmasına kaynaklık etmektedir. Çünkü sohbet kendi içerisinde tebliğ, irşat ve mânevi edeplendirmeyi barındırmaktadır (Yılmaz, 2004, s. 189).

Hz. Peygamber sahabelerini sohbet ile imanını arttırıp kemal mertebesine ulaştırmışsa mânevi talebesi olan mürşit, müridini o şekilde yetiştirir. Çünkü

marifetullah Allah'tan peygambere, ondan mürşide, ondanda müride aktarılan bir silsile ile devretmektedir. Neticede hepsinden konuşan kelimullahtır.

Şeyh Lütfi, sohbetin mahiyeti daha üst mertebeden açarak "*Allah'ın kelamı, kevser şarabı, Allah'ın sofrası, kazası olmayan namaz*" şeklinde tanımlar. Ona göre marifetullahın kelam haline gelebilmesi için belirli mertebelerden geçmesi gerekir. Bu mertebelerden ilki hiçbir şeyin meydana gelmediği "*la taayyun*" mertebesidir. Bu mertebeden sonra sırasıyla taayyünü evvel, sani, şey'iyeti sübut, mezâhir-ül vücut, insan, harf, kelime ve söz haline gelerek zuhura çıkar. Bu zuhura çıkmanın anlamlı olması insanın zihninde düşünceleri birbiriyle doğru irtibatlandırarak bağlamasıyla gerçekleşir. Eğer düşünce iyi ise halk ağzında "*ağzından bal damlıyor*" denir. Eğer düşünceler kötü ise "*ağzından zehir akıyor*" denir (Filiz, 2016, s. 246).

Kur'an-ı Kerim'de, iyi düşünce sahipleri olan "*Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve Sıddıklarla birlikte olun*" (Tevbe, 9\119) diyerek bunu ifade etmektedir. Kötü düşünce sahiplerinin uzaklaşılması gerektiğini de "*ayetlerimiz hakkında kötü sözler söyleyenleri gördüğün zaman onlardan uzaklaş*" (En'am, 6\68) ayetiyle iyi ve kötü düşünce ve sözlerin insanların mâneviyatı üzerindeki etkinliğinin ne kadar önemli olduğunun göstergesi niteliğindedir (Bice, 2020, s.158).

Mürşidin, sohbet vesilesiyle ham müridin aklındaki kötü düşünceleri ortadan kalkar. Müessir olan mürşit için dinleyen bir müteessir gereklidir. Müessirin, Allah'ın zatından gelen sözleri karşıdakine tesir etmeye başlayınca mânevi bir çocuk manasını taşıyan "*veled-i kalp*" meydana gelir. Bu veledi kalp "*Ey iman edenler iman ediniz*" (Nisâ, 4\136) ikinci yani hakiki imanın yerleşmesini sağladığı için "*inanç çocuğu*" olarak da isimlendirilir. Çocuk doğduğu an itibariyle tertemiz olduğu için bu veledi kalpte tertemizdir. Mürşit, onu sohbetleriyle büyüterek içine iyi huyları doğuran iyi düşünceler yerleştirmiştir. Veledi kalbin temizliği fena mertebesinin yaşanmasından kaynaklandığı için insanın ikinci doğumu olan bu insanda korku ve üzüntü ortadan kalkmıştır. "*Onlar için ne bir korku ne de bir üzüntü vardır*" (Yunus, 10\62) ayetinin tecelli ettiği yerdir (Filiz, 2016, s. 248).

Hermetik felsefede veled-i kalb'in doğumunu külli aklın insana yerleşmesi olarak tarif edilir. Bu felsefeye göre, akıl iyi ve temiz insana girer. Bu akıl, insanı Allah'a ibadet etmeyi sevdirmesinin yanında nefsin kötü vesveselerinden de kurtulmasını sağlar. Ancak insan kötü işler yapmaya başlarsa âkil onu terk eder.

Hermetik felsefeye göre Tanrı insanı, kâinata bakarak onun muhteşemliğine hayran olup, onu yapanı tanısın diye yeryüzüne göndermiştir. İşte kâinatın sahibini tanıyacak olan şey bu âkildir (Kılıç, 2010, s. 61-63).

Tasavvuftaki veled-i kalp ile hermetik felsefedeki bu âkil birbirinden ayrılmaz derecede benzemektedir. Hermetik felsefedeki bu benzerlikleri tasavvuf ile bütünleştirecek olursak temiz insana giren bu akıl veled-i kalp yerleşmeden fena mertebesinde geçerek temizlenen müridi tanımlamaktadır. İyi ve temiz insana giren âkil ise mürşidin aklıdır.

"Allah güzeldir, güzel olanı sever" hikmeti gereğince mürşitte iyi ve güzel olduğu ve sevdiği için müridi de bu yönde sohbetiyle geliştirir. Mürşidin veledi kalbi sohbetiyle büyütmesi demek müridin Allah'ı zat mertebesinde tanınması demektir. Tasavvufta ikinci iman bu anlam ve idrak çerçevesinde mürşidin yani Hakkın kontrolünde gerçekleşmesi anlamını taşır.

Lütfi Filiz, Allah'ın zat mertebesinde gelen bu sözleri "*bekâ sohbetleri*" olarak tanımlar. Ona göre, bu bekâ sohbetleri mahiyet itibariyle Allah'ın zatının içinde isim ve sıfatlarını da için de olduğu bilgisine ulaşılır. Bu sohbetleri en büyük namaz olarak niteleyen Filiz, "*namazın kazası olur fakat sohbetin kazası olmaz*" diyerek sohbetin önemine işaret eder. Çünkü ona göre, konu aynı olsa bile başka sohbette söylenenler birbirinden tamamen farklı olmaktadır. Bunun nedeni mürşit, sohbeti kafasında tasarlayarak değil bir sel gibi Allah'ın sözlerinin ondan akıp geçmesi olarak açıklar. İlerleyen zamanlarda bu sohbetlerin belirtisi müritte doğmaya başlayınca "*kendi namaz, kendi imam, kendi mihrap, sözü Kur'an olur*" mertebesine yükselmiş olur. Dört rekâtlık namazın iki rekâtı dıştan (cehri) okunurken iki rekâtı içten (hafî) şeklinde okunması durumunun aynısı sohbette de vardır. Mürşit cehri olarak sohbet ederken mürit hafî olarak içinden sohbeti tekrarlamaktadır (Filiz, 2016, s. 248).

Mutasavvıflar, sohbeti kendi içinde farklı kısımlara ayırmıştır. Onlara göre, üç çeşit sohbet vardır. Bunlar cismanî, ruhânî ve ilahîdir. Cismanî sohbet; hali hazırda canlı bir şekilde karşısındaki şeyhinden müridin sohbetinden istifade ettiği sohbet türüdür. Ruhânî sohbet ise, şu an yaşamayıp baki âleme intikal etmiş velilerin ruhaniyetinden istifade etmek ya da çok uzakta yaşayan şeyhi ile rabîta ya da rüya gibi yollar ile irtibata geçilerek yapılan sohbettir. Tasavvufta bu kişilere "*rical ul-*

gayb" yani gayb erenleri denir. Sufilere göre, kâmil insanlar her ne kadar toprağın altında ölü gibi gözükse de onların kalbi yeryüzünde gaflet içinde yaşayan insanların kalbinden daha diridir. Son olarak ilahi sohbet ise Allah ile kul arasına maddi mânevi bir vesile olmadan direkt olarak insanın eğitilmesidir (Okudan, 2015, s. 420).

Lütfi Filiz'e göre, iki çeşit sohbet vardır. Bu sohbetlerin ilki avamın çeşitli kitaplardan ya da kulaktan duyarak edindiği bilgilerdir. Bu tür sohbete intak-ı halk denir yani halktan yine halka intikal eden bilgi anlamındadır. İkinci ve gerçek sohbet ise intak-ı Hak'tır. Bu sohbet havvasa ait bir sohbettir. Bu sohbetin içeriği kulun bulunduğu mertebeye göre değişiklik göstermek suretiyle Allah'tan inzal olan bir sohbettir. Bütün ilmi'l meratibin sahibi Allah olduğu için tüm sohbetlerin sahibi de O sayılır. Ancak bu ikinci tür sohbetin diğer sohbetten mertebe olarak çok farkı vardır (Filiz, 2016, s. 248-249).

Tasavvuf eğitiminin en önemli metotlarından biri olan sohbet ilmin şehri olan Hz. Peygamberden mürşide aktarıldığı için doyumsuz ve sonsuzdur. Gerçek mürşitler bundan dolayı ne kadar yüksek ilim mertebelerinde olsa da sahip oldukları ilmin denizden bir damla olarak değerlendirmelerinin nedeni bundan dolayıdır. Çünkü Allah'ın ilmi sonsuzdur. Sohbet Allah'ın zatının zuhura gelmesi için bir araç olduğundan dolayı o da sonsuzdur. Sufiler bunun değerini bilen müritlerin sohbet zamanlarını sabırsızlıkla ve aşkla beklediğini ifade ederler. Yesevi bunu anlatmak için şu şiiri yazmıştır;

"Seher olsa yol alır, sır içinde sır görüp,

Öyle sohbet kılanlar, fark etmeden bilinir,

Kutbu'l-aktab dervişler, has sohbete gelirler,

Onların olduğu sohbette şevk sayısız olur" (Yesevî, 2018, s. 424).

Sohbetin bu kadar cezbedici bir yanının olması mürşitten müridin kalbine aktarılan nefes-i Rahman'ın payı çok yüksektir. Bu nefesi Rahmanın güzelliği müridin mürşide sağlam bir şekilde muhabbet duymasına sebebiyet vermektedir. Daha önce kevser şarabı olarak tanımladığımız sohbetin mürit ile mürşidin bu kadar derin bir muhabbet beslemesine sebebiyet vermektedir. Nitekim "*Ey habibim, sen yeryüzünde var olan her şeyini versen dahi onların kalplerini birleştiremezdin ancak Allah onların kalplerini birleştirdi*" (Enfal, 8\63) ayetinde olduğu gibi aslında müridin mürşide olan muhabbeti Allah'adır (Yıldırım, 2014, s. 191).

Allah'ın muhabbeti de sonsuz olmasının yanında muhabbetlerin en lezzetlisidir. Filiz'e göre bu sohbet lezzetli bir yemeğe benzer. Zira lezzetli bir yemek yenildikçe insanın canı daha çok çekmektedir. Her zaman aşçı farklı bir yemek yaptığında yemeğin güzel olduğu düşünülür gibi farklı konularda sohbet yapıldığında sohbetin güzel olduğu ifade edilir. Ancak yapılan sohbetlerin hepsi aynı lezzettedir. Çünkü hepsini aynı aşçı olan Allah yapmıştır. Bu durum farklı bir şekilde izah edilecek olursa "*dervişler, yedi koyun yemişler, daha var mı demişler, yedi gün yememişler, haline şükretmişler*" sözüyle varlığı ve yokluğu aynı bilip, sohbeta hiç doymadıkları anlatılmak istenmiştir (Filiz, 2016, s. 249).

Sohbet mürşidin irşat makamının bir gerekliliği olarak temayüz etmiştir. İrşat makamı günahlarla ve vesveselerle kuşatılmış kalbi gaflet uykusundan uyandırarak ilahi kapıları kalbe açan, gülizarın gül bahçesindeki huzuruna kavuşturan bir makamdır (Erkaya, 2017, s. 254). Mürşidin gönlü her daim huzuru ilahidedir. Daimi huzura ulaşmak sadece cennette mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı mürşit kalbini ve düşüncelerini cennete dönüştürmüş kişidir. Cennette her şey kesintisiz olduğu için yine yeri cennet olan kevser şarabı sohbeta kesintisizdir.

Lütfi Filiz, sohbetin kesintisiz olmasını kaynak suyuna benzetir. Ona göre, sohbetin aynı konu olsa bile tekrarı olamaz. Mürşit aynı, konu aynı olsa bile bu durum böyledir. Filiz, sohbetin bu kesintisiz ve birbirinden farklı olmasının nedenini şu şekilde açıklamaktadır; "*kulum bana o kadar yaklaşır ki ben onun gören gözü, duyan kulağı, tutan eli, anlayan kalbi, söyleyen dili olurum, ne isterse yapar, bana sığınırsa onu korurum*" kâidesine tabi olunur (Filiz, 2016, s. 250).

İnsanın bu derecelere ulaşabilmesi için insan-ı kâmil olması gerekir. Bu mertebeye gelinceye kadar mürşit terkide terk ederek dünyaya ait ne aklında ne de kalbinde bir şey kalmamıştır. Sufiler, sohbetin akıcı ve kesintisiz olmasının sebebini buna bağlarlar. Eğer dünyaya ait hasletlerden az bir şey kalmış olsaydı bu sohbetler meydana gelemeceğini savunurlar. Çünkü sohbet, aynı zaman doğum demektir. Mürşidin kalbinde Allah'ın tecellileriyle meydana gelen ve mürşit kendisi de dâhil hiçbir varlığın karışmasının mümkün olmadığı bir olaydır.

Sohbetin meydana gelmesinde tamamen tasarruf sahibi Allah olması hasebiyle sohbeta boş söze yer yoktur. Nitekim kişi "*Onlar boş söz söylemezler*" (Mü'minun, 23\3) ayetine mazhar olmuş kişilerdir. Bundan dolayı sohbetlerde

Allah'ın hikmeti nasıl yeryüzüne ilmik ilmik işlemişse mürşit de aynı şekilde müritlerine işlemektedir. Eskiden sufiler sohbetinin başını ve seyrinin gidişatını tarif ederken "*bir şeyi bir şeyin üzerine bina ederek*" sohbeti gerçekleştirdiklerini ifade ederler.

Şeyh Lütfi, kâmilin sohbetlerinde boş sözlere yer olmadığını söyler. Çünkü mürşit Allah'ta fâni olarak isim ve sıfatlarını yüklediği için boş söz söyleyemez. Ona göre, sohbet mürşidin her kelamında ilahi sırları ayan etmektedir. "*Mürşidin kelamı Hak'tır*" sözünün söylenme sebebi bundan kaynaklanmaktadır. Filiz, bu durumu sinema perdesindeki olayların arka arkaya sıralanarak dizi oluşmasına benzetir. Başka bir örnek verilecek olursa pencerenin açılmasıyla içerdeki kapının açılması olayıdır. Kapının açılmasına neden olan esir ismindeki hava zerreciklerinin hareket etmesiyle kapıda bir hareket meydana gelir. Sohbetteki ilahi sırların inkişafı da bu şekilde olur. Sohbet kapısı açılır açılmaz ilmullahtaki birbirine irtibat haline olan ve sonu ahadiyete kadar ulaşan sırlar sırayla harekete geçerek mürşidi kâmilin ağzından nehir gibi akmaya başlar (Filiz, 2016, s. 251).

Allah'tan mürşit vesilesiyle müride akan bu nehirde mürit yıkanarak Allah'a ayna olmaya çalışmalıdır. Bundan dolayı müritler sohbeti dinlerlerken kendilerini en alt merteye olan nefsi emmarre de yani nefsinin hatalarını sorgulayarak Allah'ın isim ve sıfatlarının bulunduğu mertebeyi anlamaya çalışmalıdır (Tâhî, 2006, s. 170-171).

Mürşidin sohbetlerinde her mertebeden mürit olacağı için mürşidin sohbeti de her mertebeden konuları kapsayacak şekilde olduğu unutulmamalıdır. Sufilere göre, Allah kulunun hangi mertebede ve o mertebedeki zorlandığı yeri bilmektedir. Bundan dolayı teknilini bir üst mertebeye ulaştırmak için Allah mürşidin ağzından ona göre konuşmaktadır. Çünkü sohbetin asıl amacı mürşidi mânevi olgunluğa erdirmeye insanı kâmil mertebesine ulaştırmaktır. İnsanı kâmil mertebesine ulaşmak içinde mertebeleri hakkıyla yaşamak gerekir. Bunu yapmak içinde mertebelerde ne nedir iyi bilinmelidir.

Filiz'e göre, sohbetin bir noktadan başlayıp yine o noktada bitmesinin idrakinde olmak önemlidir. Ona göre, mürşidin sohbetleri aniden derinleşmez. Çünkü onun söylediği hakikatler ağır olduğu için sohbetler yavaş yavaş derinleşir. Filiz, bu derin sohbet denizinde kaptanın mürşit olduğunu belirterek müritlerin ona tam bir şekilde teslim olarak "*batarsak birlikte batalım*" diyebilmelidirler. Ancak tek

başına bu sohbetleri yapan yalnız değil Allah ile beraber olduğunu söyler. Bunun sonucu olarak lima allah sırrına vâkıf olacağına altını çizer. Filiz'e göre, sohbetler derinleştikçe anlamakta zorlaşır. Sohbetin hepsinin anlaşılması gibi bir kâidenin olmadığını söyleyerek anlamayanların dinleyenler olduğunu söyler (Filiz, 2016, s. 252).

Sohbette "dinleyenler" olarak sınıflandıran kısım Hak yoluna girmeyerek gerçek anlamda mürit olmayan kişilerdir. Anlayanlar sınıfı ise sufilerin tabiriyle "yolda olan" kişilerdir. Tasavvufta yolda olmak tabiri çok önemlidir. Çünkü onlara göre "oldum dedikleri gün öldükleri gündür". Sohbetten tam anlamıyla nefsi mertebelerde ilerlemeye hâsıl olamayan dinleyenlerin bu duruma gelebilmesi için ilk önce mürşide can vermesi gerekir. Sufiler bunun için "fani olmak" tabirini kullanırlar. Nakşibendilere göre mürit, mürşidin önünde gassalın elinde olduğu gibi olmalıdır (Tâhî, 2013, s. 106).

Mutasavvıflara göre, sohbetin mürşitten müride aktarılabilmesi için belirli şartlar vardır. Bu şartların en başında mürşide teslimiyet gerekir. Halidilere göre, teslimiyet kulun nefsani isteklerini yok ederek mürşitte fani olmak şeklinde tanımlanır. Bu mürşitte fani olmak fena fillah makamında yaşandığı için sohbette mürşitten gelen feyzin müride aktarılmasında engel kalmamış olur (Es-Sâfi, 2014, s. 512).

Şeyh Lütfi, eskilerin bu durumu Leyla ile Mecnun'un hikâyesi olarak şu şekilde anlatır;

"Mecnun Leyla'ya ulaşmak için deve ile çölde yola çıkar. Ancak devenin bir yavrusu vardır. Mecnun deve ile biraz yola aldıktan sonra sıcak başına vurur ve devenin üstünde uyuya kalır. Gözünü açtığı anda ise devenin yavrusunun yanına geri döndüğünü görür. Bu olay birkaç kere tekrarladıktan sonra Mecnun çare aramaya başlar. İlk olarak devenin yavrusunu öldürmeyi düşünse de vazgeçer. Diğer çare olarak ise uykusu geldiğinde deveyi bağlamayı bulur. En sonunda Leyla'sını karşısında görür ancak üstü baş perişan olduğu için Leyla onu beğenmez ve terk eder. Mecnun sonunda kendisi leyla olur."

Bu hikâyede anlatılmak istenen dinleyenlerin anlamak için nefsinin terk etmesi gerekir. Mecnunun uyuyarak tekrar yolun başına dönmesi ise nefsine uyup hata yaparak en başa döndüğünü gösterir. Bu yolun ciddi ve hataya yer olmadığı bu şekilde anlatılırdı (Filiz, 2016, s. 255-256).

Sonuç olarak tasavvufta sohbet insanların bir araya gelerek boş lafların konuşulduğu ve yiyip içmenin kâr kaldığı nevinden bir yer değildir. Aksine insanı insan yapan imanını arttırarak daha üst mertebelere taşıyan ve olumlu yönde hal değişikliklerine vesile olan bir derstir. Bu ders diğer derslerden farklı olarak müridin ruhuna nefes-i Rahman'ın üflenmesi açısından yeryüzündeki en önemli ders olarak görülür.

İnsan bu dünyaya gönderilmekle buz haline gelmiştir. Sohbetlerde ateş olarak bu buzları eritip kişide bazı hal değişikliklerine neden olmuştur. Bunun tasavvufi izahı şöyledir. Nefesi Rahmani, mürşidin ağzından dile gelerek kevseri, kulak kadehi ile dinleyen müridin kalbine akmaya başlar. Sufilerin "*şaraben tahhura*" ifadesindeki tahhura mürşit demektir. Bu akma devamlı olursa güneş batıdan doğmaya başlar. "*Kıyametin güneş batıdan doğunca kopacak*" denilen nokta bu noktadır. Mürit bu kevser şarabını içerek hayatını cennete çevirip, kalbini saraya dönüştürecektir. Kevser şarabını tek seferde içenler sarhoş olup ileri geri konuşmaya başlarlar. Bu anlamda delilik kişinin bir âlemden başka bir âleme geçmesinden ibarettir (Filiz, 2016, s. 267-270).

4.6.3. Mürit

İnsan yaratılış itibariyle devamlı arayış içindedir. "*Kâinattaki her varlık o var olduğu ilk noktayı buluncaya kadar hareket halindedir. O noktayı bulunca sükûna erer ve derinleşir*" prensibi gereğince "*Allah'tan geldik yine Allah'a döneceğiz*" hakikatini idrak ederek kendini arayan insana "*mürit*" denir. Kendini aramanın ilk şartı ise "*ben kimim, nereden geldim nereye gidiyorum*" gibi büyük soruları sormayla başlar.

Tasavvufi anlamıyla mürit; irade eden, dünyaya karşı zahidene bir tutum içerisinde olan ve mürşidi kâminden el alarak daha süluk mertebesine ulaşmamış tarikat ehline denir (Pakalın, 1993, s. 622). Başka bir ifadeyle mürit gönlünü Allah dışındaki bütün arzu ve isteklerden fani olmuş ve sadece O'na yönelmiş kişi demektir. Bunu yaparken de Allah'a ulaşmak için büyük bir iştihak içerisinde dünyanın cazibesine arkasını dönen kişi olarak da ifade edilebilir (Tehanevi, 1984, s. 556).

Filiz'e göre, müritlik çok çalışarak ilmullaha ve ahlakı hamideyi elde ederek gerçek anlamda insan olmaktır. Filiz, bunu bir hikâyeyle şöyle açıklar;

"Eskiden müritler intisap ettiği tarikatın elbisesini giyerek mürit olduğunu ayan ederlerdi. Bir gün bir mürit elinde değneğiyle yürürken annelerinin etrafında seyir eden kaz sürüsü ile karşılaşır. Yavru kazlar müritten korkarak kaçışmaya başlayınca anne kaz onlara" bu sıradan bir insan değildir. O dervıştır, hiçbir canlıya zarar vermez" diyerek korkmamalarını tembihler. Mürit, kaz sürüsünün içerisinde geçerken değneği yavru bir kazın ayağına çarparak kırar. Bunun üzerine anne kaz mahkemeye giderek müritten şikâyetçi olurlar. Hâkim müridin haksız olduğu kanısına vararak ayağının kırılmasına hükmeder. Anne kaz bu hükme itiraz ederek müridin ayağı iyileştiğinde aynı şeyi yapacağını söyleyerek müritlik alametleri olan elbiselerinin alınmasını talep eder. Böylece müritlik adı altında yaşamaktan menedilir."

Müridin hil'ati (padişah tarafından giydirilen çok değerli kaftan) Allah ona verdiği için değerine muhalefet davranışlarda bulunduğu da hil'ati geri alınır. Müridin bütün gayreti de güzel huyları elde ederek o hil"ati giymektir. Müritliğin aslı budur. Bundan dolayı

"Tasavvuf yar olup bar olmamaktır

Gül ü Gülizar olup har olmamaktır"

şeklinde tanımlanmıştır (Filiz, 2016, s. 272-273).

Mutasavvıflar, müritliği kendi içerisinde sınıflara ayırmışlardır. Hânî'ye göre, müritler; mübtedî, mütevassıt ve müntehî olmak üzere üç sınıfa ayrılır. Ona göre mübtedî, b-d-e kökünden türediği için başlangıç mertebesinde tasavvuf ve tarikat usullerini yeni talim etmeye başlayan mürittir. Bu mertebedeki mürit zamanını iyi değerlendirmek için gayret ve çaba içerisinde Hakka yakınlaşmayı amaçlar. Mütevassıt ise vasat kökünden türediği için tariki yarılamaş mürit demektir. Tarikatın kurallarını ve edeplerini öğrenen mürit amelleriyle hallerinin mertebeye göre ayarlamaya çalışır. Son olarak müntehî ise süluk eğitimini başarılı bir şekilde tamamlayarak Hakka kavuşan mürittir. Bu müritleri "*nefes ehli*" olarak isimlendiren Hânî, onları her daim Allah'ı zikreden kişiler olarak tanımlar (Hânî, 2003, s. 36).

Sühreverdî, müritlerin tasnifini derinleştirerek dört sınıfa ayırır. Bunlardan ilki "*mücerred*" mürittir. Ona göre, bu mürit nefsinin tam olarak temizleyemediğinden irşat mertebesine ulaşamadığı gibi nasibiyle yetinir. İkicisi "*mücerred meczup*" yani süluk eğitimini almadan kalbindeki perdelerin kalkması sonucu Hakkın tecelli

etmesiyle her daim cezbe mertebesinde olan müridi tanımlar. Üçüncü mürit çeşidi ise "salik-i meczup" olarak isimlendirilen kişi seyr-i sülûk eğitimini başarıyla tamamlayıp vuslata ererek irşat mertebesine ulaşmıştır. Son olarak "mezcub-i salik" adını verdiği mürit çeşidi ise Seyr-i Sülûk süreci başlamadan Allah'ın tecellilerine mazhar olarak "görmediğim rabbe inanmam, nereye baksam onum veçhini görmekteyim" diye cezbe girip nidalar atan mürittir (Sühreverdî, 2016, s.125-127).

Şeyh Lütfi, müritleri kendi içerisinde üç sınıfa ayırır. Bunlar; tirit, mürit ve kör yiğit şeklindedir. Kör yiğit sınıfının kökü itibariyle nasıl ortaya çıktığını şöyle anlatır; zamanında Tire' de çok kumar oynayan birisi varmış. Bu kişi arada sırada Aydın'a kumar oynamak için gidirmiş. Yine Aydın'da oynadığı kumardan donuna kadar her şeyini kaybetmiş. Gündüz donsuz gitmekten utandığı için gece Tire'ye gitmek için yola koyulmuş. Yolda açlıktan kırılmaya başlayınca bir evin kapısını çalarak yemek istemiş. Ev sahibi de vaziyetinden ne olduğunu anlayınca "kumarcıya değil yemek günahımı bile vermem" deyince adam bundan sonra kumar oynamamak için tövbe etmiş. Tire'ye ulaştığında ilk işi Mevlevi tekkesine giderek olayı anlatıp intisap etmek istemiş. Bunun üzerine mürşit "sen bizim kör yiğidimiz ol" deyince adı öyle kalmış (Filiz, 2016, s. 274-275).

Tasavvufta kişinin mürit ismini alabilmesi için ilk önce mürşitten el tutması gerekir. Bu el tutma safhası isteğe bağlı olduğu için kişi kendi rızasıyla kapıyı çalması gerekir. Sufiler, bu konunun metafiziksel olarak önemini tahlil ederken konunun içeriğinin ardından müritte bulunması gereken özellikleri anlatırlar. Ancak eski devirlerde mürşit ile görüşmeden önce kişiye bu yolun zorluklarına katlanabilecek iradesi var mı diye teste tabi tutarlardı. Bu duruma benzer olarak platon taliplere sorular sorar ve aldığı cevaba göre talebesini seçerdi.

Hermetik felsefede de mürit seçimi buna benzemektedir. Bu felsefeye göre mürit, şu sınavlardan geçerdi, s.

"Korkunç heykellerle dolu karanlık bir mağaradan hiç ses çıkarmadan geçmesi istenilirdi. İki rahip onu mağaranın sonunda karşılayarak kapı kapanana kadar isterse geri dönebileceği söylenirdi. Eğer mürit devam ederse çok çetin ve çileli bir yolculuğa tabi tutulurdu. Dehliz de sürünerek ilerleyen müridin karşısına "bilgeligi ve ilahi kudreti isteyenler bu yolda helak (fani) olurlar" diye bir ses yedi kez bu sözü tekrarlardı. Bu karanlık yerleri başarıyla geçen müride bir rahip karşılayarak yolculuk esnasında gördüğü heykellerin ve yaşadığı olayların anlamına ona anlatır. Kendisine "hakikati açıklamak ve adeleti yerine getirmek için Allah ile irtibat kuran herkes bu dünyada iken O'nun ilim ve kudretinden payını alır. Bu durum

kurtuluşa eren ruhlar için ebedi bir mükâfattır" diye açıklama yapar. Mürit bu söz karşısında korkarak titrer ve ilk ilahi tecellileri hissetmeye başlar. Sonra rahip ona beyaz bir elbise giydirerek en büyük rahibin geleceği odada beklemesini söylerdi. Odada beklerken çok güzel kadın onu baştan çıkarmaya çalışır ve nefesine mukayyet olmazsa imtihanı kaybederdi" (Kılıç, 2010, s. 22-23).

Günümüzde ve yakın zamanlarda mürit ilahi işaret olan rüya ya da başka vesilelerle mürşitten el tutarak bu eğitimlerin hepsini ondan almaktadır. Bu eğitimlerde el tutmadan önce kişi mürşit, tasavvuf ve tarikatler hakkındaki şüphelerini, kötü zanlarını ve mürşide bağlanarak Allah yerine koyduğu gibi şeriatin tereddütlerinden kurtulmalıdır. Sufiler, mânevi yolun şeriate aykırı olduğunu düşündürecek kâide ve yansımalar müridin el tutmasındaki en büyük engellerden olduğunu söyleyerek gerçek delaletin bu olduğunu savunmaktadırlar.

Filiz, kişinin bu yansımalarla dolu zihninin nasıl bir engel teşkil edeceğini su dolu bardak örneğiyle anlatır. Ona göre, su dolu bardağın içine su doldurmak mümkün değilse, kişi mürşidinden el tutarken zihni boş bir bardak gibi olmalı ki mürşit o bardağı doldurabilsin. Çünkü zihni yansımalarla boşalmayan kişi tam anlamıyla teslim olamaz. Dolu bardağın tekrar doldurulamayacağını söyleyen Filiz bu kişinin el tutmuş gibi görünse de mürşitten faydalanamayacağını söyler. Bu rumuzda dolu bardak *illa* iken boş bardak *la*, tekrar dolmak ise *illa*'ya dönüşmektir (Filiz, 2016, s. 282).

Mutasavvıflar, müridin kendi iradesini ortadan kaldırmasını mürşide teslimiyette ilk şartı olarak kabul ederler. Mürşit, iradesini Allah'a teslim ettiği için mürit iradesini O'na teslim etmiş olmaktadır. Ahmet Yesevi, bu duruma dikkat çekmek için müridin iradesinden vazgeçmesini şu şiirinde değinir;

"İradesiz bu yola girmediler,

İnabesiz yola adım koymadılar,

İcâzetsiz yarım nefes almadılar,

Mürit olan bu sıfatlı olmak gerek" (Yesevî, 2018, s. 188).

Mürit, iradesini teslim ederek aklındaki bütün şüphelerden kurtulur. "*Mürit olan kamu müşküllerini sâil olmaktır" (Yalçınkaya, 2015, s. 138)* mısrasında Salih Baba, bu konuya değinerek mürşidin danışma ve dayanışma mercii olduğunu ifade eder. Ona göre mürşit, mürit üzerinde nefis, kalp tezkiyesi gibi mânevi değişimleri yaparak marifete ulaşabilmenin tek yoludur.

Lütfi Filiz, bu durumu aşı tutan ağaç örneğiyle açıklar. Ona göre, ağacın aşu tutabilmesi için suyu yürümesi gerekir. Bu su yürüyen ağaca çentik atıldığında ağzı açılır ve aşuı içine alır. Suyu yürümeyen ağaçta ise bu durum gerçekleşmeyerek aşu tutmaz. Mürit teslim olarak aşuı kabul ettikten sonra deli tarafı kesilerek su aşuya doğru yönelir. Deli kısmının kesilmesi ise müridin iradesini vererek "*ölmeden önce ölmesi*" anlamına gelir. Aşu tuttuktan sonra meyve vermeye başlar. Bu meyvelere cennet meyvesi adı verilerek mürit düşündüğünde ağzına geliverir. Bundan sonra kapılar açılarak herkes nasibi kadar faydalanır. Bundan dolayı el tutmak mânevi kapıların açılması demektir (Filiz, 2016, s. 282-283).

Beyazıt Bestami, müridin iradesini Allah'ın iradesine vermeyi tasavvufun temel esası olarak ifade etmiştir. Ona göre, mutasavvıflar "*iradede fani olmak*" sözü buna işaretir. Bu noktada da mürit canı dâhil her şeyini Allah'a teslim ederek istediği gibi olmayı kabul etmiş olur. Surette şeyhin eli tutulurken sirette tutulan elde, teslim edilen iradede Hakkadır (Dâye, 2013, s. 250).

Filiz'e göre, bir insanın el tutması aynı zamanda kendi şeytanını terbiye etmesi demektir. Tutan bu elin Hakkın eli olduğunu söyleyerek "*sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir. Her kim akdi bozmuşsa kendi zararınadır*" (Fetih, 48\10) ayetinde mürşide bağlanmanın ğaybta bir şey aramak değil de Allah ile irtibat kurmak olduğunu anlamak gerekir. Filiz, ğaybta bir şeyler arayan kişilere "*ahmak*" dendiğini ifade eder. Şeyhi Aziz Dede'nin bir mısrasıyla "*Hak denilen Âdemi kâmil var iken \ Başka bir Hak aramak oldu muhal*" ifadesiyle bu soruna açıklama getirmektedir. Bundan dolayı mürşidi âlem-i kebir olarak bilmek gerektiğini söyler. Filiz, kendi şiirinde "*On sekiz bin âlem kâmil insandır*" ifadesiyle bunu anlatmak istemiştir. "*El ele el Hakka*" tutulan elin Allah'ın eli olduğunu anlamayanlar hayalindeki mürşidin elini tuttuklarını zannederler (Filiz, 2016, s. 284).

Mürşidi hayalinde arayarak kendini kandıran insanların hakiki mürşidi arayıp bulmaları gerekir. Onu bulduktan sonra ancak teslim olarak bu durumdan kurtulabilir. Mürşidin, onu kabul etmesiyle başlayan bu zorlu sürecin ana düşüncesi teslimiyetteki itaattir (Mustafa Kara, 2014, s.173).

Mürşide teslimiyet o kadar üst noktada olmalıdır ki müride kendini uçurumdan at dediğinde bile hiç şüphesiz itaat ederek kendini atmalıdır. Çünkü mürit

bilir ki Hak olan mürşidi Hakkın istediğinden başka bir şey murad edemez. Eğer tam bir şekilde mürit teslim olursa ilahi mertebelere ulaşması da o kadar kolay ve hasarsız olur. Seyr-i sülûk yolunda iki arada bir derede kalarak mecnun olanlar ya da müritlik kisvesi altında maddi otorite elde etmek isteyenlerin ilerleyememesinin sebebi teslimiyet eksikliği olarak görülür.

Bu durumu bir kıssa ile açıklamak gerekirse; Hacı Bayram Veli'nin yaşadığı yıllarda ona tabi olanlar vergi vermezlermiş. Yöresindeki bütün insanlar çevresinde toplanınca oradan vergi alınmayarak, kaç müridi olduğu kendisine sorulmuş. Hacı Bayram Veli, gerçek müritlerini tespit etmek için bir sınava tabi tutmak istemiş. Bütün müritlerine haber salarak yarın kurduğu çadırda toplanmalarını söylemiş. Ertesi gün müritlerine "*Allah için kurban olmak isteyenler tek tek gelsin*" demiş. Çadıra girenlerin altından akan kanı gören sahte müritler hemen oradan kaçmışlar. Bir erkek bir kadın müridi geriye kalınca memurlara "*benim iki müridim*" var demiştir (Filiz, 2016, s. 289).

Mutasavvıflar, mürşide teslim olduktan sonra müridin bunun rehabetine kapılarak gayret yerine himmet demesi bu yolda yapılan en büyük hatalardan kabul edilir. Seyr-i sülûk mertebelerinin ilerlenmesindeki hız müridin gayretiyle doğrudan alakalıdır. Çünkü mürşit, irşat makamında olduğu için rehber konumundadır. Hayat müridin hayatı olduğu için mürşide teslimde olsa itaatte irade sahibidir. Seyr-i sülûkta mürşidin vazifeleri olduğu gibi müridin de yapması gereken vazifeler ve kuralları vardır.

Ekmeğin ekmeğe olabildiği için birçok aşamadan geçmesi gerekir. İlk önce ekilip, biçilecek, harmanda dövülerek tane haline gelecek, değirmende öğütülüp çuvallanarak fırına taşınacak sonra da su eklenerek hamur haline getirilip, mayalandıktan sonra pişirilerek ekmeğe haline gelecektir. İnsanda aynı şekilde insan olabilmek için belirli merhalelerden geçmesi gerekir. Nasıl ki Somuncu Baba, bu ismini buğdayın ekmeğe haline geliş safhasını müridin seyr-i sülûkla insan-ı kâmil olması arasında irtibat kurması sonucu elde etmiştir. Ekmeğin ekmeğe haline gelmesiyle insanın karnı doymadığı gibi onu yemesi gerekir. Mürit ustasının rehberliğinde kendi ekmeğini kendi yaparak yemelidir (Filiz, 2016, s. 294-295).

Sufiler, seyr-i sülûk sürecinde mürit her ne kadar çabalarsa çabalasın ilahi tecellilere açılan kapı açılmadığı zaman ümitsizliğe kapılmadan zikirlerle devam

edilmesi gerektiğini söylerler. Hermetik felsefede de aynı şekilde hermesin oğlu yanına gelerek "*baba ne yaparsam yapayım Tanrı'nın işaretlerini göremiyorum*" deyince Hermes oğluna "*sabret, içine çekil*" diye tavsiye verir. Hermesin oğlu çöle giderek tek başına Tanrı ile murakabeye dalar. Kırk gün sonra babasına mutluluktan uçarak koşar gelir ve ilahi hakikatlerin açıldığını söyler. Mürşitler de, müritlerine bu mihmalde tavsiyeler vererek Allah'tan ümitlerini kesmemelerini söylerler. Çünkü onlara göre Allah'tan daha güzel bir yardımcı yoktur.

Lütfi Filiz'de, fütühatın açılmaması durumunda sorunu müridin kendinde araması gerektiğini ifade eder. Ona göre, Allah'ın kapıları ve anahtarların yanında ihtiyacı olan her şeyi müride vermiştir. Müridin yapması gereken nefsin mertebelerini tırmanarak yükselmesidir. Bu yükselme müridin sıfatlarını mürşidin mertebesine çıkarmak suretiyle meydana gelir. Mürit bu mertebeye geldiğinde mürşit ile birbirinin aynalarında görünmeye başlar. Allah her yeri kuşattığı için önemli olan müridin O'nu kendinde bulmasıdır. Çünkü çıkacak her ne varsa müridin içinden yani kalbinden çıkacaktır. Kendi benliğinde fani olup ortadan kaldırdığında geriye sadece Allah kalacaktır. Zaten seyr-i sülûkta müritten istenilen şeyde budur. Bu istenilen şeyi yaptığında her an insanla beraber olan Allah mürit ile beraber olmaktadır (Filiz, 2016, s. 297-298).

Mürit, mertebelerin hakkını vererek benliğini ortadan kaldırdığında aynı zamanda ikiliği de ortadan kaldırarak geriye sadece "*hu*" yani Allah kalmaktadır. Bu durum müridin fütühatının açılmasına sebep olmakla birlikte huylarının da değiştiğinin göstergesi olmaktadır. Şeyh Gâlip, mürşidin fani olduktan sonra Allah'ı nasıl gördüğünü şiirinde şöyle anlatır;

“Ben bilmez idim gizli ayan hep sen imişsin

Tenlerde vü canlarda nihan hep sen imişsin

Senden bu cihân içre nişan ister idim ben

Ahir şunu bildim ki cihan hep sen imişsin” (İz, 1969, s. 29).

Şeyh Lütfi, ikiliğin şirk olduğunu söyleyerek "*Allah şirk koşanları affetmez*" (Nisâ, 4\48-116) ayetini delil göstererek bir tarafın yok olması gerektiğini söyler. Ona göre, Allah yok olamayacağına göre yok olması gerekenin kul yani müridin olması gerektiğini ekler. Böylelikle mevt-i ihtiyari yani istekli ölüm neticesinde vuslata kavuşulabileceğine ifade eder. Filiz, zorunlu ölüm gelmeden İdris

aleyhisselam gibi ölmeden bu dünyada cennete gidilebileceğinin altını çizer (Filiz, 2016, s. 298).

Seyr-i sülûkun esaslarından bir tanesi ve müridin mertebesi yükselmesiyle hal, düşünce ve davranışlarında iyi yönde değişmeler olur. Müridin, mürşide ayna olmasıyla onun güzel huy ve ahlakları müride yansiyarak güzel ahlakı tamamlanmış olur. Bu durum da mürşit "*gül alırlar gül satarlar gülden ev yaparlar*" şiirinde anlatılmakla birlikte Allah'ın evi olan kalbi gülden yani iyilikle donatırlar.

Vuslata kavuşarak huzuru ilahide olan mürit "*başarım ancak Allah'ın yardımıyla*" (Hûd, 11\88) ayetini idrakinde olarak her şeyi Haktan bilir. İyi huylarının kaynağı olarak da Allah'ın boyasıyla boyanmasıdır ve "*Allah boyası esastır ve onda güzel boya kimde bulunur*" (Bakara, 2\138) ayetinin de işaret ettiği gibi boya kelimesi ahlak anlamındadır. Bunun sonucu olarak mürit yaratılmış insanın vasıflarından sıyrılmıştır. "*Ar ü namus şişesini taşa çalmak*" şeklinde ifade edilen husus müridin mal, can, namus, şeref gibi sıfatlardan kurtulduğunu gösterir.

Müritlerin fitrattan kaynaklanan farklılıklar hatmi meratibte kendini gösterir. Müridin öğrenme sürecini gösteren şey özüne ulaşmasıyla alakalıdır. Bu durum kaynak suyunun çıkarılmasına benzer. Bazıları bir metrede suya ulaşırken bazıları yüz metrede ulaşır. Her iki vaziyette suyu çıkarıncaya kadar kazmak gerekir. Burada müritte sebat ve vefa olması gerekir. Vefa mürşit ile irtibatta kalmak için gereklidir ama şuHûda kadar (Filiz, 2016, s. 298-299).

Tasavvufi mertebeler "*fezleke-i agdam*" yani ayakların kaydırıldığı yer olduğu için mertebe ne kadar yüksekse tehlikede o kadar büyüktür. Mürit "*ben vuslata kavuştum*" diye yan gelip yatma veyahut cenneti garantileme gibi bir durum söz konusu değildir. Sufiler bundan dolayı müridin uyanık olmak zorunda olduğunu söyleyerek bulunduğu mertebenin şartlarını ve gerekliliklerini yerine getirmesi hususunda önemle dururlar.

Şeyh Lütfi, aynı duruma dikkat çekip yıldırımın yüksek yerlere düştüğünü söyleyerek mertebe yükselmesiyle tehlikenin artacağını belirtir. Ona göre, bu tehlikelerden kurtulmanın tek yolu müridin dilini tutmasıdır. Dilini tutamayanın hali haraptır. Bundan dolayı "*insanlara aklının mertebesine göre hitap edin*" sözü söylenmiştir. Filiz, müridin dilini tutamayıp mahvolmasının sorumluluğu mürşide ait olduğunu söyler (Filiz, 2016, s. 311-312).

Tasavvuf eğitiminde mücahede ile mertebeleri tırmanmak önemli olduğu gibi bu mertebelerin hüviyetini korumakta önemlidir. İnsan nasıl dünyada fakir iken zengin olup tekrar fakir olabiliyorsa müritte en üst mertebelere çıkabildiği gibi yaptığı yanlışlarla ondan o mertebeler alınarak en alt mertebeye düşebilir. Tasavvuf kitaplarında müridin mertebeleri çıkarken yapılan ikazlar olduğu gibi yüksek mertebelerde nasıl tutunulacağıyla alakalı müridin korkması ve kaçınması gereken davranışlar ile alakalı ikazlar vardır.

Bu ikazların başında müridin korkması gereken mürşidini geçerek kendini üstün görmesidir. Burada mürşit müridini geçebilir mi sorusu akla gelir. Seyit Sıbğatullah Arvâsî, mürşidin her yönüyle müritten üstün olmayacağını savunur. Buna örnek olarak Mevlânâ Halid-i Bağdâdî müritlerine ders yaparken şöyle demiştir;

"Ben şeyh olarak Seyit Taha ve Seyit Abdullah"tan üstün olduğumu sanmayın. Benim ile onların arasındaki vaziyet şehzade eğitmeni ve şehzadelerin vaziyeti gibidir. Şehzadelerin hocaları nasıl onlara talim ve terbiye veriyorsa da şehzadeler eğitildikten sonra hocalarından üstün olurlar"

diyerek müridin mürşidini geçebileceğini anlatmıştır (Arvâsî, 1996, s. 90-92).

Lütfi Filiz'e göre, müridin en çok korkması gereken şey "*ben oldum*" diyerek mürşidine karşı gelmesidir. Bu nefsin aldatmacalarından biri olduğu için mürit tam olarak nefsini temizlemediğinde vuku bulabilir. Eğer mürit, nefsini temizlemişse böyle bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Hz. Ali'nin "*bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum*" demesinin Filiz'e göre, nedeni her ne kadar mürit mürşidinden yüksek mertebelere yükselse de yine onun alt mertebesine dönecektir. Bunun nedeni ise mürit kul, mürşit ise Allah'a ayna olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı mürit, her şeyin Allah verdiği için idrakinde olarak nankörlük yapmamalıdır. Onun için mürit her zaman tevazu sahibi olarak boynunu eğmelidir. Eğer mürit bunu tam tersini yaparsa "*ucbe*" olur. Ucbe, kibirden önceki haldir ve sadece Allah'a ait bir isimdir (Filiz, 2016, s. 312-313).

Mürit, nefsini tam manada temizlemediyse dünyaya ait varlıklara meylederek mürşit ile arasında perde olur. Bu durumun yol açtığı sorunlardan biri de mürit, şeyhinin yaptığı davranışları gizli ya da âşikar eleştirerek karşı gelmeye başlar. Nitekim ayette "*gizli şeyleri araştırmayın, birbirinizin arkasından konuşmayın*" (Hucurât, 49\12) diyerek buna işaret eder. Bunun sonucu olarak müridin bulunduğu mertebeden sert bir şekilde aşağıya doğru bir seyir başlar. Bundan dolayı mürit

nefsini iyi tanıyarak dünyevi menfaatlere karşı tavır koyarak mürşidine muhalefet etmemelidir (Kuşeyrî, 2016, s. 239-418).

Şeyh Lütüfî, aynı konuya dikkat çekerek müridin en çok korkması gereken huyun cimrilik olduğunu söyler. Ona göre, en büyük engel cimrilik olduğu için "*her kimde cimrilik damarı varsa*" diye dua ederek bu durumun önemine dikkat çeker. Bütün mürit hele sonunda mürşitte fani olup şehvi arzularından kurtulacağı için ilk önce maldan, mülkten, paradan fani olmalıdır. Müritler, genelde her şeyimizi verirsek sonra ne yer ne içeriz diye endişe ve korku içinde olurlar. Ancak unutulmamalıdır ki Allah hiç ummadığı yerden verdiklerini kat ve kat fazlasını onlara geri verir. Çünkü her şeyin sahibi O olduğundan muttasıf verende alanda Allah'tır (Filiz, 2016, s. 313-316).

Müritlerin, seyr-i sülûkta en çok yaptığı hatalardan bir tanesi de çok yemektir. Sufilere göre, çok yiyen insan çok konuşur ve her ikisi de insanın bedenini yorgun düşürdüğü için çok uyumasına sebebiyet vermesi bu durumun birbiri ile irtibatlı olduğunu gösterir. Arifler çok yemeden dolayı kırk damla kanın bir damla meni meydana getirerek müritte şehvet ve öfke duygularını tetiklediklerini söylerler. Şehvet (cinsel ilişki) her ne kadar zen budizmin de ve bazı tasavvufî ekollerde tasavvufî mertebelerde yükselmeye sebep olduğu görüşü var ise de bu şeriat kuralları içinde ve itidal derecesinde olmaktadır.

Lütüfî Filiz, şehvet ve öfkeyi müridin ilerlemesinde en büyük engellerden ikisi olarak görür. Ona göre, bu iki şeyden soyutlanmayan kişi kesinlikle yükselemez. Yukarıdaki gibi şehvetin vuslata ulaştırılan bir yol olmasını eleştirir. Çünkü dünyevi şehvette kişi sonunda pişman olmaktadır. Ancak Hakka ulaşmada böyle bir pişmanlık olmadığı için onun gölgesi niteliğindedir (Filiz, 2016, s. 313-314).

Her mürşit birbirinin aynısı olmadığı için kendilerine özgü karakterleri vardır. Bu karakter farklılıkları seyr-i sülûk eğitiminde izledikleri yolun da farklı olmasına sebep olmaktadır. Bazı mürşitler, müritlerini incitmeden bir bebek gibi büyütür her sırrı müridin anlayacağı şekilde açıklar. Bazıları ise bir mertebe hakkında iki kelam ederek gerisini müridin anlamasını beklerler. Bu da müridin aşırı zorlanmasına sebep olabilmektedir.

Filiz, bu konuya dikkat çekerek mürşitlerin "*arif olan anlasın*" fikriyle müritlerinden verdiği görevi en başarılı ve mükemmel bir şekilde yapmasını

isteyerek bulunduğu makam itibariyle "*ben mürşidi kâmilim bana en iyisini ver*" sözünü müride söylerler. Mürşitler, insan-ı kâmil olduğu için müritlerinde bu mertebeye çıkmalarına isteyerek onların kirli, yırtık elbiseler giymeleri yerine içini ve dışını temiz tutmaları için kendilerinin çaba göstermesini isterler (Filiz, 2016, s. 314).

Mürşitlerin hepsi Allah'a bağlı oldukları ve ilmini O'ndan aldıkları için özü itibariyle aynı dersi zâhirde farklı gibi gözükse de aynı amaç için verirler. Bütün müritlerin gireceği kapı da Hakkın kapısından başka bir kapı değildir. Lütfi Filiz'in şeyhi Aziz Dede bu durumu şu şiiriyle anlatır;

"Gel bu sırrı dinle yar-ı kadim

Ta ki olsun yerin dar-ı naim

Bir nebiye bende-i halis olan

Mü'minin tahtına calis olan

Sonra ba's olan nebiye itikat

Etmeyip te etmese ger inkıyat

Mü'min iken o kişi kâfir olur

Yani nur-u sabıkı satir olur" (Filiz, 2016, s. 319).

Sonuç olarak mürşit, Allah'ta fani olmuş kişidir. Mürit, mürşitte fani olduğu için her ikisi de Hakka ayna olmuşlardır. Bundan dolayı gören de görülen de aynıdır. Geriye sadece tevhit ve onu anlatan rubailer kalmıştır. Bir rubaide bu durum şöyle anlatılır;

"Âşık ile maşuk bir imiş bildirdi

Aşk verdi hemen ikiliği sildirdi

Kendi özümü silmişim hem yansıdı

Aynımda O'nu görmek için gezdirdi" (Filiz, 2016, s. 367).

4.6.4. Seyr-i Sülûk

Sözlükte "*seyr*" kelimesi gezmek, "*sülûk*" kelimesi ise yürümek, gitmek manalarına gelmektedir. Tasavvufta ise cahillikten arifliğe, kötü ahlaktan güzel ahlaka, kendi benliğinden Allah'ın benliğine doğru yürümek, yönelmek demektir.

Sülûk ise tarikat yoluna giren kişiye vuslata ulaşıncaya kadar verilen eğitimidir. Başka bir ifadeyle seyr-i sülûk ilahi mertebeleri bitirinceye kadar kişinin yaşadığı safhalara verilen isimdir. Seyrin öncesi sülûk, sonrası ise vusuldür. Sülûk; tahsil, mücadele, nefy ve isbat demektir (Yılmaz, 2015, s. 183).

Seyr-i sülûk, mahiyet itibariyle müridin tarikat kuralları içerisinde yaptığı ibadet, dua, mücadele, halvet, uzlet gibi ritüelleri yaparak ruhunu ve nefsinin temizlemesinin sonucu olarak ilahi sırları idrak etmesine engel olan perdeleri kaldırması ile elde ettiği mertebeleri tanımlar. Bunun neticesi olarak kişi insan olmanın gerçekliğini kavramış olur (Türer, 2011, s. 121).

Lütfi Filiz'e göre, âlem bir spermde toplanarak insanı oluşturmuştur. İnsan da bu âlemi kendi toplayarak yine kendini kendinde bulursa miracını yapmış olur. Bu olay peygamberler de meydana gelirse "*miraç*", müritlerde meydana gelirse "*Seyr-i Sülûk*" adını alır. Bu durumu aynı zamanda kendi kitabını (Kur'an) okumak olarak değerlendiren Filiz, bu süreci yaşamayanların zâhirde kaldığını ifade eder. Bu Kur'an-ı okuyarak bitirenlerin "*hatmettim*" demesine benzer. Ancak hatmedilen Kur'an değil mushaftır. Kur'an'ın hatmedilmesi için seyr-i sülûk sürecinin yaşanması gerekir (Filiz, 2016, s. 371-372).

"*Kur'an ve insan ikiz kardeştir*" görüşünü esas alan mutasavvıflar, insanın ruhsal potansiyelini dikkate alarak bedenden çok daha fazla olduğunu öne sürerler. Sufilere göre ehli şariat dinin dış kısmını fazla önemseyerek insanı değersizleştirmektedir. Onlara göre, insanı Allah'ın halife yapmasındaki potansiyeli ruhu taşımaktadır. Çünkü insan, kabuk ve özden meydana gelir. Kabuk ehli şeriat (beden) temsil ederken öz ehli hakikati (ruhu) temsil etmektedir. İşte bundan dolayı öz ile irtibat kurma sürecine *seyr-i sülûk* denir.

Şeyh Lütfi, seyr-i sülûk sürecini bozuk bir saatin tamirine benzetir. Ona göre, bir saatin bütün parçaları yerli yerinde olsa bile balansı tâkilmadan çalışmaz. Balansı tâkildiğinde ise sallamaya gerek kalmadan kendiliğinden çalışmaya başlar. İnsan da aynı şekilde seyr-i sülûk eğitimi sayesinde balansı yerleşerek saat gibi çalışmaya başlar. Kâmil insan, her şeyi yerli yerinde doğru çalışan saat gibidir. İlk çalışmaya başladığında ayarsız olduğu için kimi geride kalır, kimi önden gider. Saatteki tik taklar zikir gibidir. Aynı ortamda birçok saat ayarı doğru yapılmış ise hepsi aynı ağızdan zikir yapıyormuş gibi ses çıkartır. Aynı şekilde mürşit seyr-i sülûk ile bu

dünyaya ayarsız gönderilen saat olan insanı tekrar çalışır hale getirerek ilk üretildiği zaman gibi çalışmasını sağlar (Filiz, 2016, s. 372).

Mutasavvıflara göre, insanın aslına dönebilmesi için ilk önce kendini tanıması gerekir. Seyr-i sülûkta mürşidin yaptığı da müridi özü ile irtibata geçirerek kendini tanımasıdır. Bundan dolayı seyr-i sülûk için "*kendinde kendine sefer*" tanımlaması yapılabilir. Ömer Hayyam, kendini bilmenin önemini şu şiiriyle anlatmaktadır;

"Ey yol eri olma öyle sen bi çare,

Gönlünden uzaklaşma olup avare,

Erler gibi sen eyle bâtınına sefer,

Kendinde ara kendinde kıl bi çare" (Gölpınarlı, 2016, s. 100).

Lütfi Filiz'e göre, insanın kendini bilebilmesi iki türlü olabilir. Birincisi "*nefsini bilen kendini bilir*" diğeri ise "*rabbini bilen nefsi bilir*" metodudur. Birinci yöntemde tüme varım olarak kişi önce kendini bilirken sonra rabbini bilir. İkinci yöntemde tümünden gelim yoluyla ilk önce rabbini bildikten sonra kendini bilir. İlki kesretten vahdete yani halktan Hakka çıkış iken ikicisi ise vahdetten kesrete yani Haktan halka iniş metodudur. Filiz müritlerini ilk yol ile eğittiğini ifade eder. İkinci yolun ise Nakşi tarikatı mensuplarının metot olarak kullandığını söyleyerek çok zor bir yol olduğunu ekler (Filiz, 2016, s. 371).

Seyr-i sülûkun amacı kötü davranışları terk ederek yerini iyilerini yerleştirmektir. Nefis tezkiyesi olarak bilinen bu durumu sufiler "*nefsi nefis bir hale getirmek*" olarak tanımlar. Sülûkun bir diğeri amacı da dünyaya ait keyfiyetleri terk ederek Allah'a yönelmeyi ifade eden kalp tasfiyesidir (Tek, 2016, s. 201). İbn Ârabi'ye göre, seyri sülûku bu iki amacı insanı boş şeylerden kurtararak kendinin dışındaki odak noktalarını ortadan kaldırmaktadır. Böylece kişi kendine odaklanarak Allah'ı tanıması kolaylaşır (Arabî, 2008, s. 470).

Şeyh Lütfi, aynı noktaya dikkat çekerek mürşitlerin müritlerine "*dünyayı terk et*" diye telkinde bulunduğu nokta nefis ve kalp tezkiyesidir. Filiz, bu telkini uygulayan kişinin dünyadan kaçsa dahi arkasından geleceğini ifade eder. Ona göre, iç ve dış birbiriyle sıkı sıkıya irtibatlıdır. Aynı erkek (müzekker) ve dişiye (müennes) benzer. Sufiler, bunun idrakinde olduğu için dünya için dişi ifadesini kullanarak "*nüfusu külli*" adını vermişlerdir.

Bu çerçevede ruh külli müzekker, nüfusu külli ise müennes olmaktadır. Âlem de bu ikisinin bir araya gelmesi ile durmadan yenilenerek idame etmektedir. "*ben her gün bir şandayım*" (Rahmân, 55\29) ayeti buna delalettir. İnsanlar değerli olarak nitelendirdiği malın dünyaya ait olduğu için sahte olduğunun farkında değildir. Çünkü gerçeği gizlidir. Bundan dolayı var olanlar bu gerçeğin gölgesi mesabesinde. Seyr-i sülûk ile tekmil yapmamış insanlar gölgeyi gerçek zannederek dört elle sarılmaktadırlar. Terki terk düsturu insanı aldatan gölgeden kurtularak gerçeğe yaklaşmanın diğer adıdır (Filiz, 2016, s. 374).

Hız. İsa'da dünyanın değersiz olduğunu vurgulayarak insanların aldatıcı maddi zevklerden uzaklaşmasını istemektedir. Bazı âlimlere göre Hız. İsa, Hız. Musa'dan sonra Yahûdiler dini sadece şeriate indirerek hakikatin kaybolması sonucu gönderilmiştir. Hız. İsa ile kaybolan dinin hakikat yönünü yeniden tesis etmiştir. Bu anlamda Hız. İsa'nın sadece dünyaya ait amacı olan insanları eleştirerek en büyük günah olduğunu söyler. Dünyaya aldanmaların dine karşı çıkararak maddi nimetlere tapan kişilerin hem bu dünyada hem ahirette rezil olacaklarını ifade etmiştir. Havarilerine öğüt olarak ise dünyayı terk etmelerini nasihat olarak vermiştir (Gazzâlî, 2018, s. 222- 226).

Seyr-i sülûk sürecinde müritlerin en çok zorlandığı konuların başında dünyevi zevkleri bırakamaması gelir. Mutasavvıflara göre, bu zevkleri bırakamayan müritlerin mânevi mertebelerde ilerleme göstermeleri mümkün olmadığı için ulvî zevkler ile arasına perde olmaktadır. Bu olayın zorluğundan dolayı Hız. Peygamber nefsin istekleri ile yapılan mücadelenin zorluğundan dolayı "*büyük cihat*" olarak isimlendirmiştir. Mürşit, görevi itibariyle rehber olduğu için müridin kendi çabasıyla bu hasletlerden kurtulması gerekir.

Lütfi Filiz, bu duruma dikkat çekerek müridin seyr-i sülûk sürecinde kesret âlemindeki maddeye yani Allah'ın celal yönüne yüz çevirmesi olarak ifade eder. Ona göre, sadece yemek içmeyi düşündükleri için Allah'ın cemal yönünden uzak kalarak mânevi zevkleri tadamaz. Hâlbuki maddi zevkler geçici iken mânevi zevkler kalıcıdır. Müritler bu süreçte çok yemek yiyip çok uyudukları için tarikatler Seyr-i Sülûk eğitiminde riyazatı başka dinlerde perhiz koyarak bunu engellemeye çalışmışlardır. Filiz, bedensel olarak şişman olanların mânevi zevklere ulaşamamasının kaynağı olarak hücre duvarlarının yağlanarak kalınlaşmasını sebep olarak görür. Ona göre, zayıf olan insanların en zeki insanlar olmasının nedeni de

dünya duvarını inceltip hakikatin yüzünü görmeleri olarak açıklar. Bundan dolayı Filiz müritlerin aşırı incelmesini de doğru bulmayarak sağlığa zarar vermeden bu sürecin yaşanması gerektiğinin altını çizerek (Filiz, 2016, s. 381).

Seyr-i sülûk sürecinde önemli yerin de bulunan riyazet eğitimi, müritlerin dünyaya karşı zahidane bir tavır almasında çok etkilidir. Riyazet belli bir süre için nefsin mal, mülk, şehvet gibi yansımaları kontrol edebilmek için az yemek, az konuşmak, az uyumak yöntemini benimser. Bu yöntemde insanı dünyaya en şiddetli bir şekilde bağlayan duygulardan olan şehveti az yemek ile az uyumak ile gaflet perdelerini kaldırmayı ve az konuşmak ile çok zikredebilmeyi mümkün kılar (Tek, 2016, s. 218).

Seyri sülûka girmeden Budist rahipler kişi riyazete girerek sınırlı zevkler ve maharetler elde edebileceği gibi asıl sınırsız zevk ve müşahedeler mürşidi kâmile intisap edilerek elde edilebilir. Burada mürşit öğretmene benzetilir. Öğretmen açıklamalar ve bilgileriyle öğrencinin aklının içindeki bilgileri değiştirerek olgunlaştırmaktadır. Mürşit ise seyr-i sülûk ile müridin ruhunu edeplendirerek ruhun mekânı olan kalbi temizlemektedir. İlk başta hayvani zevklere haiz olan mürit bu eğitimle yavaş yavaş onları terk ederek yerine ilahi zevkler alır (Eraydın, 1994, s. 117-118).

Filiz'e göre, kişi seyr-i sülûka girmeden mânevi olgunluğa erişemez. Seyr-i sülûka girmek suretiyle bu olgunluğa erişen kişide gerçek yapısı itibariyle Allah'ın celal mi, cemal mi sıfatlarına sahip olduğu anlaşılır. Bunun tam olarak anlaşılabilmesi bu eğitimin nihayete ulaşması gerekir. İntisap ettiği insan-ı kâmil kişinin hakikatine bakarak hangi özelliklerinin olup olmadığını ortaya çıkar. Filiz bu durumu patlamadan önceki mısır tanesinin ateşi görünce içi dışına çıkarak her şeyin görülmesine benzetir (Filiz, 2016, s. 382).

Mevlânâ, seyr-i sülûk sürecinin başını ve sonun "*hamdım, yandım, piştim*" sözüyle özetlemektedir. İnsanın "*ham*" olduğunu fark ettiği zaman seyri sülûkunun başlayacağını söyleyen mutasavvıflar, "*pişme*" ve "*yanma*" safhalarındaki süreçte müridin gösterdiği mücadeleye dikkat çekerler. Mutasavvıflara göre, hamlık aynı zamanda hayvani duyguları barındırdığı için hayvanlık adı altında elealırlar. Hayvanlıktan "*yanmak*" suretiyle insanlık mertebesine ulaşarak "*pişerek*" insan-ı kâmil mertebesine ulaşırlar. İnsan hayvaniyet mertebesinde daima birbiri ile savaş

içindeyken insanîyet mertebelerinde ilerledikçe kendiyile savaşarak kemal mertebesinde ise kendisi ve çevresiyle sonsuz bir barış sağlamaktadır. Barış için ilk adım olan hayvani huyların atılması gereklidir.

Hayvanların huyları yemek, eş için birbirine ısırarak, tekmelemek ve öldürmektir. İnsan cihat ederek insanîyet mertebesindeki süsü kadındır ama bu kadın hayvaniyet mertebesindeki dişi değildir.

Cihat terimi, Hz. Peygamber'in Mekke'yi fetih etmesiyle açıklamaktadır. Mekke fethedildiğinde Hz. Peygamber ilk işi olarak Kâbe'de ki putları ortadan kaldırdıktan sonra Allah tecelli etmiştir. İnsanda gönlündeki putları ortadan kaldırdıktan sonra Allah "*Fettah*" ismi şerifiyle kendi ve etrafiyle savaş içinde olmasına sebep olan kötü huyların yerine barışın anahtarı iyi huylar yerleşir. Burada put sembolizmi ile "kötü düşünceler" kastedildiği için onların atılması kötülüğün ortadan kaldırılmasına işaret etmektedir.

Filiz'e göre, kalpteki putların yıkılmasıyla "*Allah arşa istiva etti*" (Tâ-Hâ, 20\5) ayetiyle Allah müridin kalbine tecelli ederek insan-ı kâmil mertebesine ulaştırma yolunda O'nun ahlakıyla ahlaklanma süreci başlamış olmaktadır. Hz. Muhammed'in güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmesi gibi kul "*Allah'ın boyasıyla boyanın*" (Bakara, 2\138) ayetiyle "*bugün dininizi tamamladım*" (Mâide, 5\3) ayetinin tecellisiyle müridin ahlakı tamamlanmış olmaktadır (Filiz, 2016, s. 382-383).

Tasavvufta olayların gizliliğini korumak ve ehlinin anlaması için rumuz tekniği kullanıldığını daha önce değinmiştik. Seyr-i sülûkta da sufiler çok fazla bu tekniğe başvurmuştur. Örneğin Feriduddin Attar'ın kuşlarla yolculuk eseri müridin seyr-i sülûk ile en alt mertebeden insan-ı kâmil mertebesine olan yolculuğu anlatmaktadır. Mevlânâ ise bu yöntemi hikâye yöntemi ile anlatmaktadır. Kötü huyların yerine iyi huyların yerleşmesinden sonra nefse karşı nasıl bir tavır alınacağını ejderha hikâyesiyle açıklar. Bu hikâyede ejderha rumuzuyla anlatılmak istenen nefistir. Müridin, seyr-i sülûk sürecinde riyazet ve mücadele ile kötü düşüncelerden tamamen kurtulamayacağını anlatmak istemektedir. Bundan dolayı mürit nefesine karşı her an uyanık olmalıdır. Bu durumda mürit kötü bir davranış sergilemese dahi tanık olduğu kötü olaylar karşısında Allah'ın tarafında yer alarak

aşırı öfke gösterebilmektedir. Buda nefsin ejderhaya delalet eden yönüdür (Yılmaz, 2011, s. 79).

Lütfi Filiz "*sürüden ayrılanı kurt kapar*" sözüyle nefsin kötü yönünün dert gibi sinsi olduğunu ifade etmektedir. Müritler, mürşide bağlı olarak bir sürü olduğunu ifade eden Filiz, kişi kendi nefsiyle baş başa olursa kurt kapacağını söyler. Bunun çaresi olarak mürşidi Hak görerek ondan maddi mânevi irtibâtını koparmaması gerektiğinin altını çizer. Ona göre, mürşidin nefsi Hakkın nefsi olduğu için O kendi nefsinin "*Zikri biz indirdik, Onu yine biz koruyacağız*" (Hicr, 15\9) ayetiyle Allah'tan daha iyi bir koruyucu bulunamayacağını üst mertebeden bir örnek ile anlatmıştır (Filiz, 2016, s. 386).

Mutasavvıflar, seyr-i sülûkun bazı sırlarını rumuz tekniğiyle açıklasa da bazı sırların ancak o mertebeye gelen kişilerin yaşayarak öğrenmesi için açıklamamışlardır. Onlara göre, bu durum yüksek mertebeler için olsa da alt mertebelerde bazı hususları mürit kendi anlaması gerekmektedir. Mürit bahsinde değindiğimiz müridin kaçınmaması gereken olaylar seyri sülûkun mantığını anlam da yardımcı olmaktadır. Tirmizi, müridin seyr-i sülûkta üstüne düşen görevlerini yerine getirdiği halde ne tam kötü ne tam iyi huylara sahip olamaması sonucu yaşadığı şaşkınlığa değinir (Tirmizi, 2018, s. 66-67). Bu şaşkınlık karşısında korkudan bulunduğu yoldan ne ileri ne geri giden mürit hem kötü hem iyi vasıflarına tutunarak yaşamaya çalışır.

Lütfi Filiz, iki arada bir derede kalan müridin gece ve gündüzün bir arada olamayacağını ifade ederek "*iki zıt bir arada olamaz*" seyr-i sülûk kuralını hatırlatır. Eğer mürit bu yolculuğun mantığını ortaya koyan temel ilkeleri iyice kavrayabilirse böyle durumların geçici olduğunun idrakinde olacağı için korkunun yerini sükûnet alır. Filiz, seyr-i sülûkun kurallarını anlatırken müridin esas bilmesi gereken düstur "*kesrette vahdet*" teorisi ile her şeyi kendinde bularak iyi ve kötü olarak eşyanın üzerine etiketlenen isimlerin aslında aynı şey olduğunu anlamasıdır. Buna "*her şey kendinden kendine*" olarak ta açıklayan Filiz, daha sonra "*vahdette kesreti*" yaşayacağını ifade eder. "*Devreder bihad avâlim zat-ı pakinde onun*" kendi yazdığı şiiriyle bu kuralı anlatmak istemiştir (Filiz, 2016, s. 384-385).

Her eğitimin belirli metot ve prensipleri olduğu gibi seyri sülûkun da vardır. Seyri sülûkun metodu ibadet, maddi mânevi sefer, riyazet, halvet, mücadele, sohbet

gibi tarikatlerin usulüne ve yapısına göre değişiklik arz eden yöntemlerdir (Uludağ, 2010, s. 38, 128). Bu uygulamalar bedeni terbiye ederek belirli sonuçlar elde etmek içindir. Ancak prensipler bu metotların uygulanmasında ortaya çıkacak engelleri ortadan kaldırmak ya da çözüm süresini kısaltmak için gerekir. Seyr-i sülûkun prensiblerinin bilinmesi aynı zamanda işleyiş mantığını belirli bir yere kadar bilmektir. Bu mertebeden ilerisini prensibi ise Mevlânâ'nın ifadesiyle

"Kime esrarı Hakkı bildirdiler

Onun ağzını diktiler, mühürlediler"

şiiiryle susmak olduğunu anlatmaktadır.

Seyr-i sülûktaki prensipler sohbet veya ders niteliğinde olduğu için öncelikle bunlar öğretilir. Bu durumu askerlikte önce ders sonra tatbikatın yapılmasına benzettir. Müfettişler vesilesiyle eksiklikler tespit edilerek giderilir. Yapılan tatbikatların ne kadar yararlı olup olmadığı savaşta anlaşılır. Seyr-i Sülûkta mantık bu şekilde işlemektedir.

Filiz'e göre, ilk olarak sohbetlerle konu ve prensipler öğretilerek daha sonra müritlerin bunları düşünce ve davranışlarına yansıtması gerekir. Filiz, müritlerin uygulamaya geçmeden önce Allah'tan bu yolun hayırlı olmasını isterler. Çünkü Allah hayrı mahz olduğu için müritlerin karakterlerinin farklı olmasından dolayı değerlendirme de farklı olabilmektedir. Nasıl dünyanın dönmesi ile gece, gündüz, mevsimler değişiklik gösteriyorsa müridin ve diğer insanların hallerin celali ya da cemali anlamda değişiklik gösterebilir. İlm-i hakiki'yi anlama ve anlatmada müritler arasında farklılık olabilmektedir (Filiz, 2016, s. 385-386).

Hız. Peygamber'in kâinattaki olayların insanlar üzerinde etkili olduğunu bazı örneklerle açıklamıştır. Bunlardan biri ayın suların çekilmesi yani denizlerdeki med-cezir olayının insanı da etkilediğidir. İnsanın üçte ikisi su ile dolu olduğu için med-cezir olayındaki gel gitler insanın bedeninde de olmaktadır. Hız. Peygamber bundan dolayı ayın on üçü, on dördü ve on beşinde insanın bedenindeki sulara çekilme olduğu ifade eder. Bu çekilme sonucunda insanın çok sinirli olacağını belirterek bu günlerde oruç tutarak bu öfkelerini kontrol altına almasını tavsiye eder.

Müritler, kâinattaki bu olayların üzerlerinde meydana getiren değişikliklerden farkında olmamasının bir sebebi seyr-i sülûk eğitiminin bu dengeyi uyguladığı yöntemlerle sağlamsından kaynaklanmaktadır. Örneğin Hız. Peygamber'in ayın üç

günü oruç tutulmasını tavsiye etmesine mukabil seyr-i sülûkta riyazet eğitimiyle tüm aya tekabül ettiği için mürit bunlardan daha az etkilenmektedir. Seyr-i sülûktaki bu zâhir bâtın dengesi sayesinde mürit eğitimini sağlam temeller üstüne kurarak gün geçtikçe mürşide olan iştiyakı artmaktadır. Bu iştiyak her şeyin özüne yani tam olma isteğinin diğer adı olan kemalata ulaşma ihtiyacının hissedilmesidir.

Lütfi Filiz, bundan dolayı her hücrede kemalattan bir parça olduğunu söyleyerek onların bütüne ulaşma çabası olarak yorumlamaktadır. Ona göre her eğitim en baştan başlayarak en mükemmelde son bulacak şekilde tekâmül eder. Bâtın müridin mürşide yani Hakka ulaşma çabası olan seyri sülüğü zâhirde spermin yumurtaya kavuşmak için koşmasına benzetir. Zâhiri anlamda milyonlarca kitabın bir telefonun içinde toplanmasını kâinatın bir noktaya tekâmülü olarak bakan Filiz, bâtınî anlamda da seyri sülûkun nihayetini noktayı kübrada son bulacağını ifade eder. Buna delil olarak "*deve iğne deliğinden geçmedikçe*" (A'râf, 7\40) ayetini gösterir. Ona göre bu ayet seyr-i sülûkta mürit deve olarak sembolize edilmektedir. Bu yolculuğun sonuna ulaşabilmek için mürit iğne deliğinden geçecek zorluklar yaşadığının göstergesidir (Filiz, 2016, s. 386-387).

Tasavvufta devenin iğne deliğinden geçmesi demek fena mertebesinde müridin, mürşitte fani olması demektir. Daha önce değindiğimiz gibi bu yolda mürit mürşide can vermesi gerekir ki yeniden doğup, büyüyebilsin. Bu durum,

"Mürşid oldur ki bir nefes de hemân

İde yüz cânı vâsıl-ı canân" (Akşehirli, 519/1, 15a) şiiriyle anlatılmak istenen budur.

Sühreverdi "*ölmeden önce ölerək*" yeniden doğan (ruhu) müridi, mürşit sohbetleriyle büyüttüğü için süt emen çocuğa benzetir. Ona göre bu çocuk fena âleminden bekâ âlemine geçince mürşit süttten kesmesi gerekir (Sühreverdi, 2011, s. 123).

Seyr-i sülûk eğitiminde fena mertebesine gelen mürit artık mürşidinin aynasından yansıyan başka bir şeyi yoktur. Mürşitte, Allah'a ayna olduğu için müridin aynasında gözükten Hakkın tecellileri olmaktadır. Seyri fillah olarak isimlendirilen bu mertebede mürit Allah'tan razı iken O da kulundan razıdır. Bu mertebede önceki varidatların yerini tecelliler almıştır. Çünkü varidat insanı vasıflarla muttasıf kişiye gelmektedir. Ancak bu mertebede kul fani olduğu için gelen

fütühatların varidat olması mümkün değildir. Bu mertebenin izahı "*kulluktan fena Hakta bekâ*" şeklindedir. Artık kendi de dâhil her şeyin sahibi Allah olmuştur (Erzurumlu, 2011, s. 379).

Lütfi Filiz, mürşidi kâminden müride yansıyan bilginin ahirete ait ilmi ledün olduğunu ifade eder. "*Sana biat edenler Allah'a biat etmiştir*" (48\10) ayetinin bunu anlatmak istediğini söylemiştir. Filiz, bu noktada "*bey ü şera*" kelimesini açıklar. Ona göre bey ü şera; Allah'a hiçbir şey kalmayacak şekilde satmak ve sattığının yerini Allah'ın bizzat doldurması anlamına gelir. Bu kelime fenadan bekâya geçişi anlatan anahtar bir kavramdır. Lütfi Filiz, devamında kendi seyr-i sülûk sürecini şu şekilde anlatır;

"Otuz dört yaşımdayken içimde karşı koyamadığım bir arzu ve merak neticesinde mürşidim ile tanışarak bu yola girdim. Başka bir ifadeyle Allah beni ensemden tuttu bu günlere kadar getirdi. Allah eğitimimi benden yani kendimden kendime şeklinde yapmıştır. Benim merakım neticesinde çok okuduğumu görmüş, duymuş, bu iştihakimi gidererek kendisi kendimde geliştirip eğitmiştir.

Mürşitten kendini tanıtan, bildiren O olduğu için gelende, getiren de O'dur. Bundan dolayı kendinden kendini bende eğitmesine "Mel'abe-i Vahdet" denir. Bu dış dünyadaki şeylerin hayal olduğunu ifade ettiği gibi iç dünyadaki hayallere de "Mülafata-yı Ervah" (ruhların şakalaşması) denir. Ervah yani ruhlar insanda tecelli etmeye başlarsa âlemdeki bütün renkler içine dolarak ondan şiirler fıskırmaya başlar. Zaman ile insanın birbirinden ayrı olmadığı anlaşılınca ben, sen, biz ne kelime kullanırsa kullansın hepsi bir yani Hak olur. "Sen çıkınca aradan \ şüphesiz kalır yaradan" şiiriyle benim gibi kendini bulmuş olursun" (Filiz, 2016, s. 388-389).

Seyr-i sülûkun nihayeti tevhide ulaşmaktır. Bu tevhide ulaşma sürecinde her tarikat ve mürşidin kendine özgü bir sistemi vardır. Bu sisteme "*usul*" kelimesiyle ifade eden mutasavvıflar "*her yiğidin farklı bir yoğurt yiyiş tarzı vardır*" anlayışıyla olumlu karşılaşmışlardır. Bu usul farklılığının nedeni müritlerinde olduğu gibi kişisel farklılıklardan kaynaklandığını ifade etmişlerdir.

Sehl el-Tüsteri, kendi seyr-i sülûk metodunun temel ilkelerini şöyle anlatır; bizim usulümüz yedi esas üzerine kuruludur. Bunlar sırasıyla Kur'an'ın ipine sıkı sıkıya sarılmak, Hz. Muhammed'e bağlılık, helal yemek, zulmetmemek, günahlardan kaçınmak, tevbe ederek, verilen görevleri yerine getirmek (Serrâc, 2012, s. 252).

Sâmi Efendi, kendi seyr-i sülûk anlayışını şöyle anlatır; "*mürit önce mürşitten el alır, kendisine verilen zikir ve görevleri eksiksiz yerine getirir, üstün mücadelenin*

yanında verilen zikirleri çeker, veled-i kalp doğarak ruh> hafiye> ahfa> nefsi natika> vücut zikri küllüye doğru seyir eder. Kalp inkişaf ettikten sonra nefy ü isbat dersleri yapılarak, murakabe yapılır" (Göktaş, 2018, s. 68-69).

Şeyh Lütfi, kendine özgü seyr-i sülûk metodu olduğunu ifade eder. Ona göre, onun bu uyguladığı metodun diğerlerin farkı eski müritlerin maddeyi dışlayarak tembelliğe düştüğünü kendisi ise müritlerini maddeden tamamen uzaklaştırmadığını ifade eder. Kendisi her şeyi Hak gördüğü için müridin yaptığı hataları mertebesi gereği olduğunu söyler. Filiz, kendi yöntemini şöyle sıralar;

1) Allah'ı kendinde bulabilmenin en kısa yolu altı mertebelik yoldur. Size verilen zikir, mertebe olarak değil "*zikredeni zikrederim*" (Bakara, 2\152) ayeti gereğidir.

2) İnsanın zâhiri *la*, bâtını *illa* dır. Bundan dolayı tevhide ulaşmanın en basit ve kısa yolu olan "*La ilahe illallah muhammeden resulullah*" müridin kendinde buldurmak için uğraşyoruz. Kelime-i tevhidin içinde hem fena hem bekâ mertebeleri vardır.

3) Zâhir ile bâtın arasında geçişler yapmak mümkündür. Ancak sadece zâhirde kalanlara "*Deccal*" denir. Çünkü bu kişilerin zâhire bakan sol gözü açıkken, bâtına bakan sağ gözü kördür. Bunlara biat edenler beytullaha bir daha giremezler.

4) *Deccal*' den kurtulmak için Hızır aleyhisselamı tanıyıp, intisap ederek ab-ı hayat suyu içilmesi gerekir. Burada Hızır'ın mürşit olduğu açıktır.

5) *La*; yok anlamına gelen edattır. Mürit *La* ile başlayan seyrinde gözünün önünde mevcut olan varlıkların aslında neden var olmadığını idrak eder. Bu varlıklar içinde aslında kendisinin de olmadığını tecrübe ederek Allah'ın lütfuyla Fettah isminin tecellisiyle aklı külliyi elde ederek yokluk aynasında gerçek varlığın yansıdığını müşahede eder. Bu süreci yaşayan mürit varlığının yoklukta olduğunu fehm ederek *la*' dan *illa*' ya yükselmiştir. Bu durumun vuku bulabilmesi için adı sırat köprüsü olan köprüden geçerek selamete ulaşır.

6) Müride bâtın lazım olduğu gibi zâhir yani bu dünya da gereklidir. Diğer mürşitlerin tersine "*ilk önce sağlığınıza dikkat edeceksiniz*" diye telkinde bulunuyorum. Çünkü ruhun mertebelerde irtifa edebilmesi için beden gerekir. Zâhir bâtın dengesi gibi ruh ve bedende dengeli olmalıdır ki bu yolculukta elde edilen cennet dünyada da yaşanabilsin. Cennetin insanın düşüncelerinin güzelleşmesi ve dünyada Allah'ın

lütfettiği kadar mala mülke sahip olmaktır. Bunlara sırasıyla "*cenneti muaccele(beden sağlığı)*" ve "*cenneti müeccele(ruh sağlığı)*" denir.

Lütfi Filiz, kendi seyr-i sülûk yöntemini kesretten vahdete doğru giderek nefsin fazlalıklarını ata ata vahdete ulaşıp ondan sonra kesrete inmek şeklinde özetlemektedir. Başka bir ifadeyle Filiz, halk mertebesinde Hak mertebesine çıkarak çıkarak "*Allah'tan başka mevcut yoktur*" diyerek müridin fenada bekâyı bulduğunu söyler. "*Görünen kendi zatıdır\Sanma ki gayrullah*" diyerek bu eğitim sonucun insanın âlem-i kebir olarak âlemin her zerresinde kendini yani Allah'ı müşahede edeceğini ifade eder (Filiz, 2016, s. 495-496).

Sonuç olarak Lütfi Filiz, kendi seyr-i sülûk sistemini müritlerinin hem beden hem ruhen fazla hasar görmeyecek şekilde vizyonunu çizmiştir. Bu noktada eski mürşitlerin uyguladığı sert kurallar koyarak mürit çarpa çarpa öğrensin nazarında değil de hoşgörü çerçevesinde kendi fitratına uygun bir şekilde dersleri vermiştir.

Filiz, kendi sisteminin en önemli kuralı "*kalp kırmamak*" olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre kalp nazargahı ilahi olduğu için kırılan Hakkın hatırıdır. Seyr-i sülûk sürecinde yaşlı ile gençlerin mürit olarak farkını ortaya koyarken kalp kırmamanın nasıl yapılacağını tarif etmektedir. Filiz, gençlerin yaşlılardan daha çok yükselmesi gereken merteye olduğunu söyler. Bu iki durumu Nasrettin Hoca fıkrasında şöyle anlatır;

Nasrettin hoca, bir yere giderken ayakkabılarını eline almıştır. Köylüler "*ayakkabıları ne yapacaksın*" diye sorunca hoca "*daha gidilecek yol vardır belki*" demesi "*siz çalarsınız*" dememek için öyle demiştir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Tasavvuf tarihi yatay ve dikey olmak üzere iki şekilde yazılmaktadır. Yatay tarih, keşif ile båtında gizli olan bilgilerin bazılarının dışa yansiyarak şekillendiği tarihtir. Dikey tarih ise insanın ilk yaradılışından kıyamete kadar Allah'a yaklaşmak suretiyle ihsan edilen bilgilerin teşekkül sürecinden ibarettir. Yatay tarih zorlu toplumsal koşullarda sekteye uğrayabilirken dikey tarihte hiç bir olay ve eylem kesintiye uğratamaz.

Lütfi Filiz, birinci dünya savaşına yaşayan ve enkazının getirdiği yaşamsal zorlukları en iyi bilen kişilerden olması suretiyle dikeysel tarihini kesintiye uğratmadığını eserlerine bakarak söyleyebiliriz. Bu anlamda Filiz, örneğinde olduğu gibi Allah'ın yaratacağı hiç bir zorluk, kolaylıktan büyük olmayacaktır. Bu görüş ve anlayış çerçevesinde yatay tarih ne kadar zorlu ve sorunlu olsa da dikey tarihi kul eliyle Allah yazdığı için O müsaade ettiği sürece yazılmaya devam edecektir.

Tarihte yapılan büyük devrimler ve inkılâpların insanlarda özellikle yeni nesillerde bazı kafa karıştıran düşünceler ürettiği tarihin tecrübesiyle sabittir. Lütfi Filiz, çocukluğunun saf dönemlerini yıkılmak üzere olan bir imparatorluğun vatandaşlarından eğitilmiştir. Gençliğinin ise savaşın enkazından kalan maddi ve mânevi zorlukları yaşamıştır. Bu fikri mirası yüklü bir şekilde modern düşünceleri tahlil ederek tarihin geleceğe olan zihinsel haritasını çizmiştir.

Kendisi tasavvuf önderi olduğu için bu zihinsel harita sayesinde klasik tasavvufun modern tasavvufta hangi suret ve şekillerde karşımıza çıkacağını modern icat ve olayların tasavvufi yorumlarıyla önümüze koymuştur. Bu anlamda günümüzün en önemli tasavvufi sorunlarına çözüm sunmanın yanında bu yolda yürümeye elverişli ruhların önündeki zihinsel engelleri kaldırmaktadır.

Günümüzde tasavvufun gençlere aktarılma problemi "tasavvufun dili" adı altında çözüm üretilmeye çalışılmaktadır. Filiz, bu problemin çözümü noktasında önemli yöntem ve bilgiler vermektedir. Ona göre tasavvufun dilini tasavvufu yaşayan bilir. Ancak tasavvufi yaşamdan bilgi sahibi olmak isteyenler için eserlerinde tasavvufi konuları dozunu aşmayacak şekilde açıkça izah edilerek anlaşılabilir. Bu çerçevede tasavvufun mantığını anlayanlar ise modern olay ve icatların tasavvufi yorumunu yaparak derinleşebilirler.

Lütfi Filiz'in eserlerinde bir diğerk önemli nokta ise, seyr-i sülûk sürecinde şeyhini daha bulamamış kişilere yol göstermesidir. Filiz'in eserleri, sohbetlerinde tutulan notlar olduğu için bu yoldaki kişilerin mânevi gelişimine önemli katkıda bulunacaktır. Çünkü tasavvufta sohbet, müridin mânevi gelişimini sağlayan en önemli yöntemlerden biridir. Filiz, eserlerinde bu duruma dikkat çekerek sorunsuz ve sağlıklı bir şekilde tasavvufi yolculuğu tamamlamanın yöntem ve tiyolarını vermektedir.

Sonuç olarak Allah'ın tecellileri mazhar-ı tammı olan insandan geçer. Bundan dolayı mutasavvıflar Allah'ı bilmek ve anlamının yolunun insanı tanımak ile olacağını söylerler. Çünkü insan Allah'ın bütün isimlerinin tecelli ettiği tek varlıktır. Bir rivayette Allah'ın isimlerinin sonsuz olduğu söylenir. İlk insandan bu yana Allah'ın isimlerine mazhar olan insanlar bu sayısız isimlerinin bir kısmını birbirinden farklı olarak ayna olmuşlardır. Bundan sonrada kıyamete kadar bu şekilde devam edecektir.

Allah'ın isimlerine ayna olabilme gayretini gösteren kişilerden biri de Lütfi Filiz'dir. Filiz, tasavvufi mertebeleri tamamlayarak irşat makamına ulaşmış bir mutasavvıftır. Bu eğitimin verdiği inayet ve firaset ile zamanı ve olayları hakikat mertebesinde yorumlayarak sünnetullah çizgisinin değiştirdiği suretleri ve yönü ortaya koymuştur. Allah'ın sünnetullahı şeriat mertebesinde bilindiği gibi hakikat mertebesinde keşif ve ilham ile ortaya çıkmaya devam etmektedir.

Tasavvufta sünnetullahı müşahede eden mürşitler zâhir ve bâtın ilmine muvaffak olarak ilimde rûsuh sahipleri arasında yerini alır. Bu yer asıl itibariyle Allah'ın insanın kalbine yerleşerek miraç etmesiyle elde edilir. Bu amaca ulaşmak için tasavvufta çeşitli yollar vardır. Bazı müritlerin bu yolların birden fazlasından icazet almaları mümkündür. Bu anlamda Lütfi Filiz'de farklı tarikat şeyhlerinden icazet almıştır. Bu sayede tasavvuf ilminde daha da derinleşerek cennet bahçesinden farklı güllerin kokularını almıştır.

KAYNAKÇA

- Afifi, E.A. (1974). *Muhyiddin İbn'ul Ârabi'nin tasavvuf felsefesi* (Çev: M. Dağ). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Akşehirli, Mustafa Efendi. *Risâle-i esrâr-ı cevâhir-i rabbâni*. Ankara: TDK Kütüphanesi (A 519/1, vr.15a)
- Ankaravi, İ.R. (2007). *Osmanlı tasavvuf düşüncesi* (Haz: M. Demirci). İstanbul: Vefa Yayınları.
- Armağan, M. (2006). *Tire mevlevihaneleri*. Manisa: Mevlânâ Mesnevi Mevlevihaneleri Sempozyumu.
- Arnaldez, R. (1978). Fârâbi'nin felsefî sisteminde nefis ve âlem (Çev: Dr. H. Altıntaş), Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 349-358.
- Arvâsî, S. S. (1996). *Minah* (Terc: Y. Pakiş), İstanbul: Menzil Yayınevi.
- Ateş, K. (2009). *Düni ve bugünüyle evrim kuramı*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Aydın, A. (1999). Edip Hârabi'nin şiirlerinde vahdet-i vücut kavramı. Ankara: I. *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*.
- Aydın, M. S. (2000). *İnsan-ı kâmil*. Ankara: DİA, XXII, 330-331.
- Aydüz, D. (2019). Huşû ile namaz kılmaya nasıl muvaffak oluruz. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (96), 16-41.
- Baltacı, H. (2011). *Necmeddîn dâye râzî hayatı, eserleri, görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bayman, M. (2015). *İslâm'ın sırrı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bayraktar, M. (2000). *İslam'da evrimci yaratılış teorisi*. Ankara: Kitabiyât Yayınları.
- Bice, H. (2000). *Divân-ı hikmet'te tasavvufî kavramlar*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bolat, A., Uyar, M. ve Cengiz, M. (2019). *Tasavvufta insan-ı kâmil, tasavvuf: Tarih, doktrin, tenkit*. Samsun: E Yazı Yayınevi.
- Bolay, H. (2005). *Aristo metafiziği ile Gazzâlî metafiziğinin karşılaştırılması*. Ankara: MEB Yayınları.
- Bolay, S. H. (1989). *Âkil*. İstanbul: DİA, II, 246- 247.
- Bozkurt, B. (2020). Muhyiddin İbnü'l Arabî ve Abdülhak İbn Seb'in vahdet anlayışlarının mukayesesi. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 6(2), 311-368.
- Buladı, K. (2019). *Nebevî şahsiyetin inşasında namaz ve Hz. İbRahim*. İstanbul: Nida Yayıncılık.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. İstanbul: Ankara Yayınları.
- Cendî, M. (h. 1373). *Şerhu fusûsi'l-hikem* (Haz: Celâleddîn Aştîyânî). Kum: Müessesetü Bûstân Kitâb.

- Cevziyye, K. (h. 1418). *el- Cevabü'l- Kâfi*. Mağrib: Daru'l Marife.
- Cunbur, M. (1988). *Mevlânâ ve oruç ayı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (1997). *Ta'rifât* (Trc: A. Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları. I. Baskı.
- Cürcânî, S. Ş. (2014). *Ta'rifât* (Trc: A. M. Tolun), İstanbul: Litera Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (2014). *Ta'rifât: Tasavvuf İstulahları* (Haz: A. Acer), İstanbul: Litera Yayınları.
- Çelik, Y. (2018). Halvetiyye geleneğinde etvâr-ı seba/nefsin mertebeleri. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 86, 21-44.
- Çoldaş, E. C. (2020). *Muhammed B. Abdullah El-Hânî, hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Dağlı, Y., Kahraman, S.A. ve Dankoff, R. (2005). *Evliya Çelebi seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, IX.
- Daye, N. (2013). *Tasavvuf yolu* (Terc: Halil Baltacı), İstanbul: İFAV Yayınları.
- Demirci, M. (1982). Tevhidden vahdet-i vücûda. İstanbul: *Kubbealtı Akâdemi Mecmuası*, 1(10), 22-32.
- Demirci, M. (1988). *Fihi mafih'te tevhit*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Demirci, M. (2017). *İzmir ve Tire mevlevihaneleri*. Konya: Selçuklu Üniversitesi Yayınları.
- el-Attas, M. N. (2016). *İslam sekülerizm ve geleceğin felsefesi* (Çev: M. E. Kılıç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- el-Hânî, M. (2003). *El-Behcetü's-seniyye fî âdâbi't-tarîkati'n nakşbendiyye*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye.
- el-Hücvirî, O. C. (1996). *Keşfü'l mahcub* (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- el-İsfehani, R. (2007). *Müfredat- Kur'an kavram sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, II.
- el-Kayserî, D. (1997). *Mukaddemat* (Çev: Komisyon), Kayserî: Kayserî B.B. Kültür Yayın.
- el-Kayserî, D. (2013). *Tasavvuf ilmine giriş* (Çev: M. Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları.
- el-Kelâbâzî, (2014). *Et-ta'arruf: Doğuş devrinde tasavvuf* (Çev: S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- el-Muhasibi, H. (1970). *Er-riaye li-hukukillah*. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Hadiseti.
- el-Uşşâkî, S. A. (-). *Mir'ât-ı Esmâ (On iki sülûk isimleri şerhleri)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışları. nr. 4595.
- en-Nîsâbûrî, H. (1990). *El-müstedrek* (Thk: M. A. Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I.
- Eraydın, S. (1994). *Tasavvuf ve tarikatler*. İstanbul: İfav Yayınları.
- Erdem, H. (2004). Sadreddin Konevi'nin vahdet-i vücûd ve insan anlayışı. Konya: *Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*.

- Erdoğan, K. (1998). *Niyâzî Mısrî hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eren, S. N. (1981). *Allah ve Resulüne en yakın yol*. Balıkesir: Türdav Ofset.
- Erkaya, M. E. (2015). *Kur'ân kaynaklı tasavvuf kavramları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erkaya, M. E. (2017). Tasavvuf klasiklerinde sohbet ve uhuvvetin temel ilkeleri. Adana: *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 249-276.
- Erkut, H. (2019). *Akşehirli Seyyid Mustafa Efendi ve tasavvufi görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erzurumlu, İ. H. (1992). *Marifetname* (Sad: A. Aydın), İstanbul: Mehdi Yayınları.
- Erzurumlu, İ. H. (2011). *Marifetnâme*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Es-Sâfi, M. A. (2014). *Reşahat: Hayat pınarından can damlaları*. İstanbul: Semerkând Yayınları.
- Es-Serrâc, E. T. (2012). *İslâm tasavvufu: El-lüma* (Çev: H. K. Yılmaz), İstanbul: Erkam Yayınları.
- Et-Tehanevi, M. A. (1984). *Keşşafu istilahati'l fünun*. İstanbul: Ofset Baskı.
- Et-Tilimsânî, E. A. (2018). *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye* (Thk: O. Musakhanov), İstanbul: İSAM Yayınları.
- Filiz, L. (2016). *Noktanın sonsuzluğu*. İstanbul: Pan Yayıncılık, II-IV.
- Filiz, L. (2017). *Noktanın sonsuzluğu*. İstanbul: Pan Yayıncılık, III.
- Filiz, L. (2011). *Evveli nokta ahiri nokta*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Filiz, L. (2020). *Noktanın sonsuzluğu*. İstanbul: Pan Yayıncılık, I.
- Filiz, Ş. (1995). *İslam felsefesinde mistik bilginin yeri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazzâlî, M. (1072). *El-munkızu mine'd-dalal* (Çev: A.S. Furat), İstanbul: Şamil Yayınları.
- Gazzâlî, M. (1936). *Minhac-ül abidin*. Mısır: Daru'l-Kütübü'l-Hadiseti.
- Gazzâlî, M. (1974). *İhyayı ilummuddin* (Çev: A. Serdaroglu), İstanbul: Bedir Yayınevi, III/7.
- Gazzâlî, M. (1983). *El-maksadü'l esna şerh-u esmaillahil' husna* (Trc: Y. Arıkan), İstanbul: Uyanış Yayınevi.
- Gazzâlî, M. (1984). *El-maksadü'l-esna fi şerhi esmâ'llahi'l-hüsnâ* (Thk: M. O. Haşet), Kahire: Mektebetü'l Kur'an.
- Gazzâlî, M. (2016). *İhyâ'u ulûm'id-dîn* (Trc: S. Gülle), İstanbul: Huzur Yayın, I-IV (III).
- Gazzâlî, M. (2018). *Kalplerin keşfi* (Çev: A. Kaya), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Göktaş, V. (2018). *Mahmut Sâmi Efendi hayatı ve tasavvufi görüşleri*. Ankara: Kalem Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1973). *Fihi mâ fih ve mecâlis-i Seba'dan seçmeler*. Ankara: M.E.B. Yayınları.

- Gölpınarlı, A. (1992). *Melamilik ve melamiler*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2. Baskı.
- Gölpınarlı, A. (2016). *Hayyâm ve rubâileri*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Guenon, R. (1979). Tevhit (Terc: M. Tahralı), *İstanbul: Kubbealtı Akâdemi Mecmuası*, 8(4), 47-53.
- Guenon, R. (2016). *İslam mâneviyatı ve taoculuğa toplu bakış* (Çev. M. Kanık), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güler, T. (2016). *Türk romanında tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Gümüştanevî. (1979). *Camiu'l-usul: Veliler ve tarikatlarda usul* (Çev: R. Serin), İstanbul: Pamuk Yayınları.
- Güneş, A. (2003). *Kur'an'da kalp kavramının semantik analizi*. İstanbul: Ahenk Yayınları.
- Gürkan, S. L. (2000). Yahûdi ve İslam kutsal metinlerinde insan'ın yaratılışı ve cennet'ten düşüşü. İstanbul: *İslam Araştırmaları Dergisi*, 9, 1-48.
- Hâkim, S. (1981). *Mu'cemus- sufi*. Lübnan: Dandara Li't-Tıbbâa ve'n- Neşr.
- Hanbel, A. (1995). *El-müsned* (Neşr: Şuayb vd.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 128.199.285.
- Haşimi, Y. H. (2020). *Seyyid sıbğatullah arvâsî ve tasavvufî görüşleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hilmi, A. (1979). *Hadîkat-ül-evliyâ*. İstanbul: Osmanlı Yayınevi.
- Izutsu, T. (1975). *Kur'ân'da Allah ve insan* (Çev. S. Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- İbnü'l Arabî, M. (1998). *Fütûhât-ı mekkîyye*. Beyrut: Daru'l İhyai Turasil Ârabi, II.
- İbnü'l Arabî, M. (2005). *Bir sufinin portresi zunnun-i misri* (Ter: A. V. Kurt), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- İbnü'l Arabî, M. (2005). *Füsusu'l hikem tercüme ve şerhi* (Trc: A. A. Konuk), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, I-IV (I).
- İbnü'l Arabî, M. (2007). *Füsûsu'l- hikem (Hikmetlerin Özü)* (Çev: A. Şener), İstanbul: Sufi Yayınları.
- İbn'ül Arabî, M. (2008). *Füsûsu'l- hikem* (Çev: E. Demirli), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, II.
- İbn-i Manzûr, M. (2010). *"Nefis lisânu'l- 'arab"*. Beyrut: Dâru Sâdır, XIII.
- İbnü'l Arabî, M. (1946). *Füsusu'l hikem* (Tah: E. A. Afifi), Kâhire: Darû'l-İhyai'l-Kütübi'l-Ârabi.
- İbnü'l Arabî, M. (1997). *Mârifet ve hikmet* (Çev: M. Kanık), İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbnü'l Arabî, M. (2015). *Fütûhât-ı mekkîyye* (Çev: E. Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, IX.
- İsâ, A. (2007). *El-hakâikani't-tasavvuf*. Haleb: Daru'l-İrfân.
- İz, M. (1969). *Tasavvuf*. İstanbul: Rahle Yayınları.

- Karacan, M. G. (2020). *Riyazetsiz nazariyatın imkânı: bir nakşi olarak molla caminin vahdet-i vücud yorumu*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları.
- Karagöz ve Altuntaş. (2011). *Namaz ilmihali*. Ankara: DİB Yayınları.
- Kâşânî, A. (2004). *Tasavvuf sözlüğü*. (Çev: E. Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kayaalp, İ. (1994). *Sultan Ahmet ve divanı*. İstanbul: Akşemseddin Vakfı Yayınları.
- Kelâbâzî. (1979). *Ta'arruf lî-mezhebi ehli't-tasavvuf (Doğuş devrinde tasavvuf)*. (Haz: S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2010). *İslam kaynakları ışığında hermes ve hermetik düşünce*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2015a). *Evvele yolculuk*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E. (2015b). *İbnü'l ârabi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2015c). *Tasavvufa giriş*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E. (2016a). *Anadolu tasavvuf tarihine notlar 1*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Kılıç, M. E. (2016b). *Anadolu'nun ruhu*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Koç, E. (2000). *Platon ve Yunus Emre düşüncesinde "Sevgi ve aşk"*. Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları.
- Konevî, S. (1994). *Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ (Aşır Efendi)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, no: 431.
- Konevî, S. (2008). *Mir'âtü'l ârifîn (Âriflerin aynası)* (Ter: Gürer, Güçlü ve Çoban), Konya: MEBKAM Yayınları.
- Konevî, S. (2013). *Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ Esmâ-i Hüsnâ şerhi* (Çev: E. Demirli), İstanbul: İz Yayınları.
- Konuk, A. A. (1999-2002). *Füsusul- hikem tercüme ve şerhi 1-4*. (Haz: M. Tahralı, S. Eraydın), İstanbul: İFAV Yayınları.
- Konuk, A. A. (2006). *Mesnevî-i şerif şerhi*. (Haz: M. Tahralı), İstanbul: Kitabevi Yayınları, I-XIII (VII).
- Köse, S. (2010). *Ebu said muhammed hadimi ve namazda huşu risalesi üzerine notlar*. Konya: Erman Ofset.
- Kösen, C. (2016). *İbn Ârabi'nin epistemolojisinde akıl ve keşf*. Çanakkale: Y. L. T.
- Kuşat, A. (2002). *Nefis mertebelerine psikolojik bir yaklaşım*. Ankara: Tasavvuf Dergisi, 3 (9).
- Kuşeyrî, A. (1978). *Kuşeyrî risâlesi*. (Haz: S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (2000). *Letaifu'l-işarat (Tefsiru'l-kuşeyri)*. Beyrut: Daru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye.
- Kuşeyrî, A. (2001). *Er-risâletü'l-kuşeyriyye*. (Thk: H. el-Mansûr), Beyrut: Daru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye.
- Kuşeyrî, A. (2007). *Kuşeyri risâlesi*. (Ter: D. Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (2013). *Er-risale* (Çev: D Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları.

- Kuşeyrî, A. (2016). *Tasavvuf ilmine dair kuşeyrî risalesi*. (Haz: S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kuşpınar, B. (2007). Mevlânâ'da âkil ve aşk. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23(23), 16-31.
- Kuyumcu, F. (1996). *Salih baba divanı*. İstanbul: El Yazması. 21\3.
- Küçük, H. (2015). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihine giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Küçük, O. N. (2009). İbn'ül Arabî düşüncesinde varlığın tasavvufi yorumunun sayı metafiziğine uzanan yansımaları. *İlmi ve Akâdemik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, 23 (2), 373-411.
- Lory, P. (2001). *Kâşânî'ye göre Kur'ân'ın tasavvufî tefsiri*. (Çev: S. Kılıç), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mekkî, E. T. (2014). *Kûtü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*. (Çev: Y. Çiçek, D. Selvi), İstanbul: Semerkand Yayıncılık, VII (III).
- Nakşibendî, M. N. Ş. (1830). *Miftâhü'l-kulûb*. İstanbul: Matbaâ-i Osmaniyye.
- Nasr, S. H. (1997). *Makaleler 2* (Çev: Ş. Yalçın), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nesefî, A. (1977). *Bahru'l kalam fi akaidi ehli'l-İslam* (Çev: C. Akpınar), Konya: Rabîta Yayınevi.
- Nesefî, A. (1990). *Tasavvufta insan meselesi, insan-ı kâmil* (Ter: M. Kanar), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1978). *İslam sufileri* (Çev: Konsey), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nurbaki, H. (2007). *Sonsuz nur*. İstanbul: Damla Yayınları.
- Nurbaki, H. (2015). *Namazın sırları*. İstanbul: Damla Yayınları.
- Okudan, R. (2015). *Sohbet* (Edit: K. Özköse), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Okuyucu, B. (2019). *Klasik tasavvuf kaynaklarında mücâhede kavramı*. Konya: Y. L. T.
- Özalp, S. (2020). *Şeyh Müşerref'in hayatı ve tasavvufî görüşleri*. Van: Yüksek Lisans Tezi.
- Özdamar, M. (2012). *Ramazanoğlu Mahmud Sâmi Efend*. İstanbul: Kırkkandil Yayınları.
- Özdemir, S. (2016). *Ârifin hayreti: Tevhîd-i hakîkî*. Ankara: Anıl Matbaa.
- Özgül, A. N. (2005). *Nefs-i emmâre*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özköse, K. (2010). İnsan-ı kâmil nazariyesi çerçevesinde insan-âlem ilişkisi. *Bişkek: Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, 9(10), 17-33.
- Özköse, K. (2017). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde akıl eleştirisi ve aklın işlevselliğine yönelik yaklaşımları. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 11(11), 13-34.
- Öztürk, E. (2018). Ahmed Er-Rifâî'nin El-Burhânü'l-müeyyed adlı eserinde tevhîd anlayışı. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 233-256.

- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*. İstanbul: Meb Yayınları, II.
- Rabbânî, Ma'ârif-ı Ledünniyye (İmâm-ı Rabbânî Risaleleri) (Çev: N. Tosun), İstanbul: Sûfî Yayınları.
- Reşit, H. (1965). *Tasavvuf tarikatlar silsilesi ve islam ahlakı*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları.
- Rûmî, E. (2016). *Müzekki'n-nüfûs*. (Haz: A. K. Fidan), İstanbul: Semerkand Basın Yayın Dağıtım.
- Rûmî, M. C. (1988). *Mesnevî* (Terc: V. İzbudak), İstanbul: MEB, I-VI (VI), 4075.
- Rûmî, M. C. (2006). *Seçme gazeller okyanusun kendi sesi*. (Çev: İ. Nurazer), İstanbul: Şule Yayınları.
- Sâmi, A. (2016). *Tuhfetü'l uşşakiyye* (Haz: M.E. Kılıç), İstanbul: Sufi Kitap.
- Saruhan, M. S. (2013). *İslam ahlak esasları ve felsefesi*. Ankara: Grafik Yayınları.
- Sayın, E. (2014). *Tasavvuf terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Sayın, E. (2015). *Kalbine hatırlat*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Selvi, D. (2010). Beyzavi tefsirinde nefis tezkiyesi ve takva. *Tasavvuf İlmi ve Akâdemik Araştırma Dergisi*, 26, 125-161.
- Sepetçioğlu, M. N. (1988). *Darwin'den önce bir mevlânâ düşüncesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- Sinanoğlu, M. (1999). *İbadet*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XIV.
- Sinsoysal, B. (2017). *İbRahim Gülşeni'nin Türkçe divanındaki tasavvufî kavramlar üzerine bir inceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sunar, C. (1965). *Namazdan maksat nedir*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- Sühreverdî, Ş. (2010). *Gerçek tasavvuf - avarifü'l mearif* (Trc: D. Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Sühreverdî, Ş. (2016). *Gerçek tasavvuf - avarifü'l mearif* (Trc: D. Selvi), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Tâhî, A. (2006). *İşaretler* (Ter: S. Kınacı), İstanbul: Seytac Yayınları.
- Tâhî, A. (2013). *Mektubat-ı seyda-i tâhî* (Ter: A. Şahin), İstanbul: Semerkând Yayınları.
- Tatçı, M. (1997). *Yunus Emre divanı 1*. İstanbul: M. E. B Yayınları.
- Tatçı, M. (2005). *Âşık Yunus*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tek, A. (2016). *Tarihi süreçte tasavvuf ve tarikatlar*. Bursa: Bursa Akâdemi.
- Tellioğlu, Ö. (1992). *Ruh*. İstanbul: Şamil Yayınları, Şamil İslam Ansiklopedisi, V.
- Tirmizi, H. (2018). *Hatmu'l evliyâ-veliliğin sonu* (Haz: S. Çift), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Topaloğlu, B. (1989). *Allah*. Ankara: İslam Ansiklopedisi, 2, 499.

- Tosun, B. (2012). *Esmâü'l hüsnâ*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Tosun, N. (2007). *İmam rabbani*. İzmir: Kaynak Yayınları.
- Türer, O. (2011). *Ana hatlarıyla tasavvuf tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Tüsi, S. (2960). *El-Lüma* (Nşr: A. Mahmut), Kahire: Dâru'l-Kutubi'l- İlmiyye.
- Uludağ, S. (1991). *Arş*. İstanbul: DİA, III, 410.
- Uludağ, S. (1995). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Uludağ, S. (2002). *Kerâmet*. İstanbul: DİA, XXV, 268-270.
- Uludağ, S. (2010). *Sülûk*. İstanbul: DİA, 38, 127-128.
- Usta, M. (2015). *Tasavvuf eğitiminde etvâr-ı seb'a metodu*. İstanbul: Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Veli, H. B. (2007). *Makalat* (Hzl: Yılmaz, Akkuş ve Öztürk), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yalçınkaya, Ş. (2015). *Salih baba divanı*. İstanbul: Semerkant Yayınları.
- Yazır, M. H. (1971), *Hak dini Kur'an dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, (I-X), III.
- Yazoğlu, R. (2002). *Gazzâlî düşüncesinde ruh ve ölüm*. Ankara: Cedid Neşriyat.
- Yesevî, H. A. (2018). *Divân-ı hikmet* (Haz: H. Bice), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı.
- Yetik, E. (2005). Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin hayata bakışı. İstanbul: *Tasavvuf İlmi ve Akâdemik Araştırmalar Dergisi*, 14, 55-62.
- Yıldırım, A. H. (2014). *Mektubat-ı Rabbani'de şeriat ve tasavvuf*. İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2004). *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yılmaz, H. K. (2011). *Tasavvuf meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2015). *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatler*. Ankara: Ensar Yayınları.
- Yılmaz, H.K. (2013). *Basralı Rabia ve Avıralı Teresa'nın mistik görüşlerinin karşılaştırılması*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, XVII.
- Yılmaz, Ö. (2015). *Geçmişten günümüze tasavvuf ve tarikatler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yüce, A. (2005). Tasavvufta insan-ı kâmil ve Mevlânâ. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 14(6), 63-75.

