

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

TEVESSÜLÜN TASAVVUFİ KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ VE
PSİKOLOJİK ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞEFAAT ERTAŞ

BALIKESİR, 2023

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

TEVESSÜLÜN TASAVVUFİ KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ VE
PSİKOLOJİK ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Şefaat ERTAŞ

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Esmâ SAYIN

BALIKESİR, 2023

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAY SAYFASI

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 201912573006 numaralı Şefaat ERTAŞ'ın hazırladığı "Tevesülün Tasavvufi Kavramlarla İlişkisi ve Psikolojik Etkileri" konulu YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 19/01/2023 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile karar verilmiştir.

Üye (Başkan) Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN

İmza

Üye (Danışman) Doç. Dr. Esmâ SAYIN

İmza

Üye Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin GÜL

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 ahlâk 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.

01/02/2023

İmza

Şefaat ERTAŞ

ÖNSÖZ

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

İnsanı anlamayı temele alan tasavvufî düşünce, sûfiler tarafından “arınma, saflık ve temizlik” olarak değerlendirilmiş ve bu üç unsurun bir manevî gelişim ve olgunlaşma süreciyle kazanılabileceği belirtilmiştir. Sûfilere göre kendini gerçekleştirme süreci olarak görülebilecek olgunlaşma sürecinin temel amacı insanın nefsinin arındırılmasıyla güzel ahlâka kavuşmasıdır. Bununla birlikte insanın manevî anlamda kendisini geliştirmiş bir birey olması güzel ahlâkın gerekliliklerini bireysel ve toplumsal hayatına yansıtmasıyla ölçülmüştür.

Ahlâka ve erdemleri yaşamaya dayalı bir hayatı ideal hayat olarak ön gören tasavvufî düşüncede insanın kemal vasıflarla donanmaya çalıştığı olgunlaşma süreci nefsin içinde başlayan ve biten bir süreç olarak algılanmamıştır. Bu içsel sürecin insanın tutum ve davranışlarına yansması ve başta Allah ile iletişimini, sonrasında başka insanlar ve kainatla olan ilişkisini düzenlemesi gerekliliği vurgulanmıştır. Bu anlamda insanın Allah ile iletişiminin bir formu olan tevessül de dâhil olmak üzere bütün tasavvufî kavramların insanın içsel dünyası, yaratıcısı ve toplumla uyumunu sağlayan erdemlerin kazanılması noktasında insanın olgunlaşma sürecine hizmet ettiği söylenebilir.

Bu çalışmada tasavvufî kavramların bu ortak amacı göz önünde bulundurulmuş ve mutasavvıflarca benimsenen bir uygulama olan tevessül, ilişkili olduğu diğer tasavvufî kavramlar ile birlikte ele alınarak; onun sûfinin iç dünyasını düzenleyen, ruhsal dengesini sağlayan yönleri ortaya konulmuştur. Tevessülün birtakım tasavvufî kavramlarla birlikte insanın manevî olgunlaşmasına katkı sağlayan bu yönü belli basamakları içeren bir süreç olarak ifade edilerek tevessül kavramının sistematikliği anlatılmıştır. Aynı zamanda çalışmamız, tevessülün sûfinin ruhsal dengesini sağlayan etkisini ortaya koymak adına psikoloji alanında yapılan çalışmalarla desteklenmiştir.

Bu çalışmayı yaparken desteğini her zaman hissettiğim değerli danışman hocam Doç. Dr. Esmâ SAYIN'a, eğitim hayatımda beni doğru tercihler yapmaya yönlendirerek maddi ve manevî desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen sevgili anneme, babama ve kardeşime, hayatımın her alanında olduğu gibi tez çalışmamı

hazırlarken de bana her aşamada yardımcı olan sevgili eşim Furkan ERTAŞ'a, tez yazım sürecinde fikirlerinden ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Suna DAĞLI'ya ve çalışmam sırasında küçük veya büyük yardımlarını esirgemeyen herkese en kalbî duygularıyla şükranlarımı sunuyorum.

BALIKESİR, 2023

Şefaat ERTAŞ

ÖZET

TEVESSÜLÜN TASAVVUFÎ KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ VE PSİKOLOJİK ETKİLERİ

ERTAŞ, Şefaaf

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Esma SAYIN

2023, 147 Sayfa

İnsanın fitrî eğilimlerini merkeze alan tasavvufî düşüncenin ruhsal dengeyi sağlamadaki etkileri üzerine hazırlanan bu çalışma, tasavvufî kavramların iş birliği içinde hareket ettiği düşüncesine dayandırılmıştır. Çalışmada tasavvufî düşünce sistemine ait bir kavram ve uygulama olarak ele alınan tevessülün insana birtakım erdemleri kazandırdığı ve böylelikle onun manevi olgunlaşmasına destek olduğu ortaya konulmuştur. Aynı zamanda tevessülün insanın bilinç ve farkındalık hâlini artıran yönlerine de vurgu yapılarak sağlıklı bir ruh haline kavuşmasına hizmet ettiği sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda tevessülün ilişkili olduğu tasavvufî kavramlar tespit edilmiş ve insanın kendini tanıması, ifade etmesi, ümit duyması, motive olması, kaygılı durumlarla başa çıkabilmesi, empatik düşünerek özgeci davranışlar sergileyebilmesi ve öz yeterlilik duygusu üzerindeki etkileri incelenmiştir. Aynı zamanda tevessülün bir modelleme olduğu ortaya konmuş ve modellemenin tüm getirilerinin tevessül için de geçerli olduğu belirtilmiştir. Tüm bu sonuçları ortaya koymada tasavvufun temel kaynakları ve psikoloji alanında yapılan çalışmalar karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu çalışmada tevessüle insan psikolojisinin göz önüne alındığı bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmıştır ve bu durum tevessülün yüzeysel bir kavram olmadığını göstermiş, derin anlamları çeşitli şemalarla da ifade edilerek ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tevessül, Vesîle, Tasavvufî ve Psikolojik Bakış Açısı

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP OF TAWASSUL WITH SUFI CONCEPTS AND ITS PSYCHOLOGICAL EFFECTS

ERTAŞ, Şefaat

Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Doç. Dr. Esmâ SAYIN

2023, 147 pages

This study, which is prepared on the effects of mystical thought, which focuses on human innate tendencies, on providing spiritual balance, is based on the idea that mystical concepts act in cooperation. In the study, it has been revealed that tawassul, which is considered as a concept and practice belonging to the mystical thought system, gives people some virtues and thus supports their spiritual maturation. At the same time, it has been concluded that tawassul serves to achieve a healthy mood by emphasizing the aspects of tawassul that increase the state of consciousness and awareness. In this context, the mystical concepts that tawassul is associated with have been identified and their effects on people's self-knowledge, expression, hope, motivation, coping with anxious situations, displaying altruistic behaviors by thinking empathetically, and the sense of self-efficacy have been examined. At the same time, it has been revealed that tawassul is a modeling and it is stated that all the benefits of modeling are also valid for tawassul. In revealing all these results, the main sources of Sufism and studies in the field of psychology have been discussed comparatively. In this study, tawassul has been approached from a holistic point of view, taking into account human psychology, and this has shown that tawassul is not a superficial concept, and its deep meanings are also expressed with various schemes.

Keywords: Sufism, Tawassul, Wasîle, Sufi and Psychological Perspective

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu	2
1.2. Araştırmanın Amacı	2
1.3. Araştırmanın Önemi	2
1.4. Araştırmanın Varsayımları	3
1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları	3
1.6. Tanımlar	3
2. İLGİLİ ALANYAZIN	11
2.1. Kuramsal Çerçeve	11
2.2. İlgili Araştırmalar	11
3. YÖNTEM.....	12
3.1. Araştırmanın Modeli	12
3.2. Bilgi Toplama Kaynakları	12
4. BULGULAR VE YORUMLAR.....	13
4.1. Tevessülün Tanımı	13
4.1.1. Kelime Anlamı	13
4.1.2. İstılah Anlamı	14
4.2. İslamî Kaynaklarda Tevessül	16
4.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Tevessül	16
4.2.2. Hadislerde Tevessül.....	21
4.3. Tevessül Çeşitleri	26
4.3.1. Zât ile Tevessül.....	26
4.3.1.1. Hz. Peygamberin Zâtı ile Tevessül	26
4.3.1.2. Hayattaki Sâlih Kimselerin Zâtıyla Tevessül	27

4.3.1.3. Hayatta Olmayan Peygamberler ve Sâlih Zâtlar ile Tevessül	28
4.3.1.4. Sâlih Kimselerin Duasıyla Tevessül	29
4.3.2. Sâlih Amel ile Tevessül	29
4.3.3. Esmâü'l Hüsnâ ile Tevessül	31
4.4. Tasavvufî Kaynaklarda Tevessül	32
4.5. Tevessülün Tasavvufî Kavramlarla İlişkisi ve Psikolojik Etkileri	37
4.5.1. Tevessülün Tasavvufî Etkileri	37
4.5.1.1. Mârifet	38
4.5.1.2. Tervâzu	51
4.5.1.3. Murâkabe	64
4.5.1.4. Takvâ	70
4.5.1.5. İhlâs	75
4.5.1.6. Tevbe	83
4.5.2. Tevessülün Psikolojik Etkileri	88
4.5.2.1. Kendine Yabancılaşma ve Gerçek Mutluluk	88
4.5.2.2. Kendini İfade Etme	94
4.5.2.3. Ümit	103
4.5.2.4. Motivasyon	107
4.5.2.5. Kaygı ve Başa Çıkma	110
4.5.2.6. Empati ve Özgeci Davranışlar	112
4.5.2.7. Modelleme ve Öz Yeterlilik	119
5. SONUÇ VE ÖNERİLER	132
5.1. Sonuçlar	132
5.2. Öneriler	135
KAYNAKÇA	137

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Tevessülün İnsanın Manevî Olgunlaşmasına Katkı Sağlayan Süreçleri	49
Şekil 2. Tevessülün Murâkabeye Ulaştıran Aşamaları	66
Şekil 3. Tevessül ve Murâkabenin Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İşbirliği	70
Şekil 4. Tevessülün Tasavvufi Kavramlara Ulaştıran Aşamaları	72
Şekil 5. Tevessül ve Takvanın Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İşbirliği	74
Şekil 6. Tevessülün İhlasa Ulaştıran Aşamaları	79
Şekil 7. Tevessülün ve İhlasın Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İşbirliği	82
Şekil 8. Tevessül ve Tevbenin Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İşbirliği	87
Şekil 9. Kendini İfade Edebilme Becerisi ve Tatmin Duygusu Arasındaki İlişki	97

KISALTMALAR LİSTESİ

ABD	: Ana Bilim Dalı
Bs.	: Baskı
c.	: Cilt
cc.	: Celle Celalühü
Çev.	: Çeviri
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphane
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.	: Miladi
nr.	: Numara
ö.	: Ölüm
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
s.	: Sayfa
Thk.	: Tahkik
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
v.d.	: Ve Diğerleri

1. GİRİŞ

Tasavvufî düşünce insanın kişiliğinin her yönüyle mümkün olabilecek en mükemmel seviyeye ulaşmasını hedefler. Bu da ancak zihinsel ve ruhsal dengenin sağlanmasıyla mümkün olabilir. İnsan, hem bu dünya hayatını huzur içerisinde geçirmek için gerekli maddi ve manevî donanımına sahip olmak, hem de ebedi hayatta mutluluğunu temin edecek surlara erişmek ister. İçinde bulunduğu sıkıntılı durumlardan yaşama tutunmasını engelleyecek derin yaralar almadan kurtulabilmeyi, tüm yaşamını kapsayacak olan bir iç huzuru elde etmeyi amaçlar. Dolayısıyla gücü sınırsız olup her şeye muktedir bir varlığa inanma ihtiyacı duyarak kendisini o varlığa ulaştıracak çeşitli vesîleler arar durur.

Bununla birlikte insan ulaşmak istediği bu hedeflere erişmiş olan kimselere gıpta eder, onları ve yapıp ettiklerini kendi amacına ulaşma noktasında rol model olarak alır. Başka bir ifadeyle, içinde Allah'a ulaşma arzusu olan bir kimse bu uğurda çabalayanların hayatlarına bakar ve onların yaşayış biçimlerini hayatına tatbik ederek yaratıcısına yakınlaşmak ister. Böylelikle bir anlam arayışı olan manevî yolculuğunu destekleyecek birtakım erdemlere kavuşarak yaşamla uyumu yakalar.

Bu çalışmanın amacı, tevessülün insanın ruhsal dengesini sağlamada tasavvufî kavramlarla ilişkisini ve işbirliğini ortaya koyarak insanı tevessüle yöneltten arka planları ve tevessülün insan hayatını etkileyen psikolojik yönlerini incelemektir.

Çalışmamız beş bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde araştırmamızın konusu, amacı, önemi ve sınırlılıklarına dair bilgiler verilmiş olup ikinci bölümde tasavvufî bir kavram olarak ele aldığımız tevessülün psikolojik etkileri kuramsal çerçevede bağlamında incelenmiş ve konuyla ilgili araştırmalar hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde araştırmanın modeline ve araştırmayı yaparken kullandığımız yöntemlere değinilmiştir. Dördüncü bölüm olan Bulgular ve Yorumlar bölümü ise araştırmanın detaylarını içeren bölümdür. Burada tevessül kavramının kelime ve ıstılah anlamları, İslamî kaynaklardaki yeri ve tevessülün uygulanma çeşitleri hakkında bilgiler verildikten sonra tasavvufî kaynaklardaki yeri incelenmiştir.

Konuya dair ön bilgiler sunulduktan sonra tasavvufî bir kavram olarak ele aldığımız tevessülün sûfinin manevî olgunlaşmasını destekleyerek onu ruhsal iyilik haline kavuşturan psikolojik etkilerine yer verilmiştir. Bu başlık altında incelenen söz konusu psikolojik etkiler hem tevessülün ilişkili olduğu tasavvufî kavramlar hem de psikoloji alanında yapılan çalışmalar çerçevesinde ele alınmıştır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmanın konusu, tasavvufî bir kavram olan tevessülün insanın ruhsal dengesini sağlamada diğer tasavvufî kavramlarla nasıl bir iş birliği içinde olduğu ve insanı tevessül etmeye sevk eden psikolojik arka planların neler olduğudur. Çalışmamızın esas konusunu teşkil eden dördüncü bölümün beşinci başlığının ilk kısmında tevessülün insanın ruhî dengesini sağlama noktasında mârifet, tevâzu, murâkabe, takvâ, ihlâs ve tevbe kavramlarıyla olan iş birliği ele alınmıştır. İkinci kısmında ise tevessülün insan psikolojisine etkileri psikoloji alanında yapılan çalışmalara ağırlık verilerek incelenmiştir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Çalışmamızın amacı tasavvufî bir kavram olan tevessülün yine tasavvufun nihai amacı olan insan-ı kâmil olma yolculuğunu destekleyen bazı unsurları barındırdığını belirterek bunların insanın ruh sağlığını dengelemekteki etkisini ortaya koymaktır. Bu çalışmada her bir tasavvufî uygulamanın derin manalar içerdiği düşüncesinden hareketle tasavvufî bir uygulama olan tevessülün de birçok yönden insanın kemal vasıflarla donanmasına hizmet eden derin bir anlama sahip olduğunu açıklamaya çalıştık. Bunu yaparken de tasavvufun insanda ruhsal dengeyi sağlama amacını göz önüne alarak tevessül uygulamasının bu amaca hizmet eden yönlerini ortaya koymaya çalıştık.

1.3. Araştırmanın Önemi

Araştırmamız, insanı anlamayı hedefleyen bir düşünce sistemi olan tasavvufun insan psikolojisini önceleyen yönlerini ortaya koyması açısından önem

arz etmektedir. Çalışmamız tasavvufî uygulama ve kavramların insanın manevî olgunlaşmasını sağlamada tam bir iş birliği içinde hareket ederek ortak bir amaca hizmet ettiklerini ortaya koyması açısından da önemlidir. Bu çalışmada tevessülün söz konusu ortak amaçlardan istikamet üzere olmak, ruhî dengeyi sağlamak noktasındaki katkılarına yer verilmiştir.

Kavramsal bir tanımlamadan ziyade derûnî manalarına değinilmiş olan tevessül uygulaması psikoloji alanında yapılmış olan çalışmalarla desteklenerek tevessülün psikolojik arka planlarının söz konusu araştırmalarla bağdaşan yönlerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu çalışma, Kur'ân ve sünnet merkezli bir anlayış olan tasavvufî düşünce sistemi içerisinde ele alınan tevessülün, insanı manevî anlamda desteklemesinin onun kendi çabasına bağlı olduğunu göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

1.4. Araştırmanın Varsayımları

Bu araştırmanın varsayımı tasavvufî bir kavram olan tevessülün insanın manevî olgunlaşma yolculuğunu destekleme noktasında diğer tasavvufî kavramlarla iş birliğine dayalı bir ilişkisinin bulunduğudır.

1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma kabul görmüş bir tevessül uygulaması ve anlayışıyla sınırlıdır. Tevessülün kabul görmeyen formları ile şirk hüviyetini kazanmış tevessül anlayışı araştırmamızın konusu dâhilinde değildir. Dolayısıyla tevessülle ilgili tartışmalara değinilmemiş, tevessül uygulaması kabul gören bir tasavvufî uygulama olması yönüyle ele alınmıştır.

1.6. Tanımlar

Ârif: Sözlükte bilen, tanıyan, halden anlayan, hâkim gibi anlamlara gelmekte olup tasavvufî bir terim olarak manevî olgunlaşma neticesinde mârifet ve hakikat mertebesine eren kimse anlamında kullanılmaktadır (Karagöz, 2010, s. 30; Uludağ, 2012, s. 44).

Bâkî: Sözlükte kalmak, devamlı olmak, sabit olmak, bakmak, gözetlemek anlamlarındadır. Allah'ın sıfatı olarak bâkî, sonun ve ölümün söz konusu olmadığı, sonsuza kadar yaşayan, varlığı sürekli olan demektir (Karagöz, 2010, s. 54).

Basîret: Görme anlamındaki “*basar*” kelimesinden türeyen basiret, idrak etme kudreti, mârifet, ferâset, akıl, zeka, sezgi, öngörü vb. anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda basîret, hak ile bâtılın, hidâyet ile dalâletin, hayır ile şerrin, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı mârifet, bilgi ve kalbin nurudur (Karagöz, 2010, s. 55-56; Uludağ, 2012, s. 66).

Cihad: Sözlükte bir işi yapabilmek için bütün imkânları kullanarak gayret etmek anlamına gelen cihad kelimesi Allah yolunda savaşmanın yanı sıra Allah'a itaat konusunda nefis ile mücadeleyi ifade eden bir kavramdır. Söz konusu kavramla ilgili ayet ve hadisler birlikte değerlendirildiğinde cihadın iman ederek sâlih ameller işlemek, kötülüklerden ve haramlardan sakınmak, İslam'ı öğrenmek ve öğretmek, Müslümanları mevcut tehlikelere karşı savunmak, güven ve huzuru sağlamak gibi anlamlara geldiği görülmektedir (Karagöz, 2010, ss. 101-102; Uludağ, 2012, s. 89).

Esmâü'l Hüsnâ: En güzel isimler manasına gelmektedir. Bu kullanım ayet ve hadislerde zikredilmektedir: “En güzel isimler Allah'ındır. O halde, O'na bu güzel isimlerle dua edin ve O'nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın...” (A'râf 7/180, Haşr 59/24); “Allah'ın 99 ismi vardır. Bu isimleri ezberleyen kimse cennete girer.” (Buharî, Deavat, 68. VII, 169) (Karagöz, 2010, s. 151; Uludağ, 2012, s. 127).

Fakr: Sözlük anlamı itibariyle kırmak, delmek, kazmak anlamlarına gelen fakr kelimesi, tasavvufî bir terim olarak kişinin kendisinin her an Allah'a ihtiyaç duyduğunun bilincinde olması demektir (Karagöz, 2010, s. 170; Uludağ, 2012, s. 131).

Gaflet: Önemsememek, kasıtlı ya da kasıtsız olarak terk etmek, farkına varamamak, ihmal etmek, boş bulunmak; dalgınlık ve yanılğı hali, dikkatsizlik durumu gibi sözlük anlamlarına sahip olan kavram, Kur'an'da genellikle kınamayı gerektiren bir durum olarak ele alınmıştır. Bu anlamda gaflet, insanın yaradılış amacını, kul olma sorumluluklarını, ahiret ve hesap gününü unutması ve dünyaya dalarak aklını kullanmayı terk etmesi, gerçekleri bilme noktasında hiçbir çaba sarf etmemesi demektir (Karagöz, 2010, ss. 193-194; Uludağ, 2012, s. 141).

Hâl: Sözlükte değişme, dönüşme, durum ve tavır gibi anlamlara gelmekte olup tasavvufî bir terim olarak insanın irade ve çabasından bağımsız olarak ilahî bir lütufla kalbe gelen hislerdir. Örneğin neşe, hüzün gibi ruhsal durumlar geçici bir his ve heyecanı içermeleri itibarıyla süreklilik göstermezler. Fakat bir hal yok olunca onun hemen ardından bir benzeri yahut zıddı olan başka bir hal oluşur. Tasavvufî düşüncede haller, kişinin kendi çabasından bağımsız bir şekilde gerçekleşir ve samimi iş ve davranışlardan dolayı Allah'ın bir lütfu ve bağışısı olarak görülür (Karagöz, 2010, s. 225; Uludağ, 2012, s. 154).

Halvet: Kelime olarak bir yerin boş olması, o yerde herhangi bir kimsenin veya herhangi bir şeyin bulunmaması, yalnız olma durumu gibi anlamlara gelen halvet, tasavvufî bir terim olarak kişinin kendisini günahlardan korumak ve tüm dikkatini Rabbine vererek daha iyi ibadet edebilmek amacıyla ıssız bir yerde yaşam sürmeyi tercih etmesidir. Buna rağmen tasavvufî anlayışta halvet kadar sohbet de önemli olup hizmet için insanların arasında olmak ve tümüyle toplumdan uzaklaşmamak gereklidir (Karagöz, 2010, ss. 227-228; Uludağ, 2012, s. 156).

İhlâs: Sözlükte bir şeyi hâlis kılmak, bir şeyin özünü almak ve tercih etmek anlamlarına gelirken dinî bir terim olarak iman, ibadet, ahlâk, amel, dua vb. tüm dinî vecibeleri insanların övme veya takdirini, yerme veya kınamasını önemsemeksizin sadece Allah için iyi ve hâlis bir niyetle yerine getirmek, söz ve davranışlarda samimi olmak demektir (Karagöz, 2010, s. 299; Uludağ, 2012, s. 161)

İsâr: Bir kimseyi veya bir şeyi bir diğerine tercih etme, üstün görme gibi sözlük anlamları bulunan isâr, ahlâkî bir kavram olarak kendisi ihtiyaç içinde bulunsada dahi kişinin sahip olduğu tüm imkânları bir başkasının ihtiyacını gidermek noktasında kullanması, bir başkasının faydası için fedakarlıkta bulunması demektir. Aynı zamanda işar cömertliğin en yüksek derecesidir (Karagöz, 2010, s. 322; Uludağ, 2012, s. 190).

İstiskâ: Sözlükte birinden su isteme veya insanın herhangi bir yerinde su birikmesi anlamlarına gelen istiskâ dinî bir kavram olarak yağmurun yağması için dua etmek anlamına gelmektedir (Karagöz, 2010, s. 339).

İttikâ: Kuvvetli bir himaye ile korumak, sakınmak, kendini koruma altına almak, bunun bir gereği olarak korkmak ve çekinmek demektir. Kur'ân başından

sonuna bu kavramı ele almış ve çeşitli şekilleriyle 250 defa kullanmıştır. İttikâ kavramının kapsamı içerisine iman, ihsan, ihlâs, ibadet, taat, sâlih amel, adalet gibi birçok kavram girmektedir (Karagöz, 2010, ss. 347-348).

Kurbet: Sözlük anlamı itibariyle yakınlık, akrabalık manalarına gelen kurbet, dinî bir terim olarak, insanı Allah'a yaklaştıran her türlü iyiliği ifade eder. Bu kelime Kur'ân'da ibadet anlamında kullanılmıştır. Buna göre insana sevap kazandıran tüm iş ve davranışlar kurbettir (Karagöz, 2010, s. 388-389)

Mârifet: Kelime olarak tanımak, bilmek anlamına gelen mârifet, tasavvufî düşüncede Allah hakkında şüphe götürmeyecek bir bilgiye sahip olmak demektir. Buna göre mârifetin kaynağı kalp, ruh, ilha ve keşiftir. İlmin kaynağı ise mârifetten farklı olup akıl, duyu organları ve nakildir. Dolayısıyla tasavvufî anlayışa göre ilim ve mârifet birbirinden farklı şeylerdir. Bu açıdan ilim sahibi olan kimselere âlim, mârifet sahibi olan kimselere ise ârif denilmiştir. İlmin zıt kavramı cahillik iken mârifetin zıddı ise inkârdır (Karagöz, 2010, s. 409; Uludağ, 2012, s. 236).

Murâkabe: Sözlükte denetlemek, gözetlemek, korumak ve kendi iç dünyasına bakmak anlamlarına gelen murâkabe kavramı tasavvufî literatürde kulun nefsinin kontrol altında tutarak Allah ile birlikte olma bilincini hem zihninde hem kalbinde diri tutması ve Allah'tan feyiz beklemesi demektir. Aynı zamanda murâkabe kulun Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmesidir. Sûfilere göre her türlü iyiliğin kaynağı murakabedir. Çünkü kul ancak bu şekilde kendisini Allah'ın razı olmayacağı her türlü kötülükten uzak tutabilir ve hatalarından dönebilir (Karagöz, 2010, s. 471; Uludağ, 2012, s. 255).

Nakşibendîlik: Bahâuddin Nakşibend Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 718/1318) kurucusu olduğu tarikatın adıdır. Kaynaklarda bu tarikatın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar ulaştığı belirtilir. Nakşibendiyye tarikatının önem verdiği hususlar şu şekilde özetlenebilir: Dinî kurallara uymak suretiyle dış dünyayı temizlemek, tarikat ile iç dünyayı temizlemek, hakikat ile Allah'a yakınlığı elde etmek, mârifet ile Allah'a ulaşmak. Ayrıca bu tarikat Kur'ân ve sünnete bağlı kalmaya büyük bir önem vermiş ve insanın haramlardan korunması için tevbe, istiğfar, zikir, tefekkür, nafil namazlar, Kur'ân okuma ve ilimle meşgul olması gerektiğini vurgulamıştır (Karagöz, 2010, ss. 513-514).

Nefs: Sözlükte ruh, can, akıl, insanın şahsiyeti, bir şeyin hakikati, varlığı; ceset, arzu ve istek anlamlarına gelmekte olup insanın iyi ve kötüyü arzulayan maddi ve manevî varlığını ifade etmektedir. Tasavvufî anlayışta nefis kavramı kendisinde irade gücü bulunan ve kötülüğü emreden bir kavram olarak ele alınmış ve nefis mutasavvıflarca kısımlara ayrılarak değerlendirilmiştir (Karagöz, 2010, s. 522-523; Uludağ, 2012, s. 274).

Râbîta: Sözlük anlamı itibariyle bağ, ilişki anlamlarına gelen rabîta kavramı tasavvufî disiplin içerisinde müridin kendi zihninde düşünce ve hayal gücünü kullanarak mürşidiyle beraberlik halinde olması şeklinde tanımlanmıştır. Mürid bazen şeyhinden feyz alabilmek için kendisini onun şeklinde hayal eder. Rabîta kavramı Nakşibendiyye tarikatine has bir kavram olup diğer tarikatlerde isim itibariyle olmasa da anlam olarak mevcuttur. Sûfilere göre "...sâdıklarla beraber olunuz" (Tevbe, 9/119) gibi ayetlerle birlikte insanın sevdikleriyle beraber olacağını bildiren hadisler (Buharî, Edeb, 96) rabîtanın caiz olduğuna delildir (Karagöz, 2010, s. 542; Uludağ, 2012, s. 289).

Riyâ: Göstermek, gösteriş yapmak gibi sözlük anlamlara sahip olan riyâ kavramı ıstilahî olarak esasen Allah rızası için yapılması gereken ibadetlerin başkasının beğenisini ve takdirini kazanmak amacıyla yapılması anlamındadır. Riyâ, yapılan tüm güzel amellerin sevabını ortadan kaldırır (Bakara 2/264) ve riyânın sebebi imandaki zayıflık ve dünya malına olan düşkünlüktür (Karagöz, 2010, s. 560; Uludağ, 2012, s. 297).

Riyâzet: Sözlükte terbiye etmek, eğitmek, ıslah etmek gibi anlamlara gelen riyâzet, tasavvufî düşüncede nefsin insana çekici gelen fakat onu felakete sürükleyecek olan isteklerinden uzak kalma, yararlı ama zor olan şeyleri yapmaya alışmak olarak tarif edilmiştir. Sûfiler için az yemek, az uyumak, az konuşmak, yalnız kalmak, sürekli zikirle meşgul olmak nefse ağır gelip faydalı olan işlerdendir. Onlara göre nefis ancak mücadele ve riyazetten sonra kendisini Rabbinden uzaklaştıran hallerden arınabilir. Riyâzet sayesinde kul nefsinin kontrolünü eline alır ve onun abartılı arzularını dizginler. Riyazetin nihai amacı ise sûfinin güzel bir ahlâka sahip olmasıdır (Karagöz, 2010, s. 560; Uludağ, 2012, s. 297).

Sâlik: Sözlük anlamı itibariyle yolcu anlamına gelen sâlik, tasavvufta Allah'a ulaşma amacıyla bir yola girmiş olan müride denilir. Söz konusu müridin Allah'a ulaşabilmesi için ahlâkî erdemlerle donanması gerekmektedir (Karagöz, 2010, s. 576; Uludağ, 2012, s. 306).

Sekînet: Vakâr, ağırbaşlılık, huzur, güven, rahatlık gibi sözlük anlamları bulunan sekînet kavramı tasavvufî düşünce sisteminde gaybî ve manevî hallerin gelişi anında kalpte uyanan iç huzur anlamına gelmektedir. Sekînet ancak peygamberlerin ve Allah'ın velî kullarının kalplerine iner. Kur'ân'da imanlarının pekişmesi (Fetih 48/4), sıkıntı ve korkunun hissedildiği zamanlarda kalplerinin yatışarak iç huzura kavuşmaları için Allah'ın inananlara sekînet indirdiği (Fetih 48/8) belirtilmektedir (Karagöz, 2010, s. 585; Uludağ, 2012, s. 310).

Sıddîk: Sözlükte doğruluğun zirve noktasında bulunan, sözlerini amelleriyle pekiştiren kimse anlamına gelen sıddîk kelimesi Allah ve peygamberlerine iman ederek onalara itaat halinde olan, sâlih ameller işleyen, kendisini haram ve günahlardan sakınan müminler manasındadır (Karagöz, 2010, ss. 591-592; Uludağ, 2012, s. 316).

Seyru Sülûk: Allah'a kavuşmak amacıyla bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan manevî olgunlaşma yolculuğu demektir. Seyru sülûkun amacı sâlikin benliğini yok ederek tüm mevcudiyetiyle Allah'ın hakimiyeti altına girmesi ve böylelikle diğer insanlara rehberlik etmesine imkân sağlayacak olan insan-ı kâmil mertebesine ulaşmasıdır (Karagöz, 2010, s. 591; Uludağ, 2012, s. 316).

Şefaât: Sözlükte bir başkasını desteklemek, yardımcı olmak, aracı olmak gibi manalara gelen şefaât kavramı dinî bir terim olarak, ahiret âlemine gidildiğinde günahkâr olan müminlerin affedilmesi, günahı olmayanların ise daha yüksek mertebelere erişmeleri için peygamberlerin Allah'a yalvarmaları, dua etmeleri anlamına gelmektedir (Karagöz, 2010, s. 614; Uludağ, 2012, s. 329).

Şeyh: Yaşlı, ihtiyâr, bey, önder, pîr, kabile başkanı gibi sözlük anlamları bulunan şeyh kavramı tasaavufî disiplin açısından nefsinin yok ederek Allah ile bütünleşmiş kişi, velî, Allah dostu; istekli olanlara rehberlik etmek liyâkatine sahip olan kâmil insan demektir (Karagöz, 2010, s. 619; Uludağ, 2012, s. 334).

Tarîkat: Sözlükte yol, kat, tabaka gibi anlamlara gelen tarikat, tasavvufî bir kavram olarak Allah'a ulaşmak amacıyla tutulan, birtakım kuralları olan yol demektir. Tasavvuf erbabına göre kainattaki bütün varlıkların alıp verdiği nefes adedince Allah'a giden yol vardır. Tasavvufun ilk dönemlerinde sûfiler, kendilerinden daha tecrübeli olan kimselerin deneyimlerinden yararlanmakla birlikte bugün bildiğimiz şekliyle teknik anlamı içeren tarikatlar kurmamışlar, her biri kendi bakış açısı ışığında bir yol tutmuştu. Bu kimseler, sohbet yoluyla düşüncelerini çevrelerine aktarıyorlardı. Bugünkü anlamıyla tarikatler yaklaşık XII. yüzyılda ortaya çıkmış ve organize tasavvuf hareketleri olarak müesseseseleşmişlerdir (Karagöz, 2010, s. 633; Uludağ, 2012, s. 343).

Tevâzu: Türkçe karşılığı alçakgönüllülük olan tevâzu kavramı kişinin benliğini Allah'ın karşısında kulluk mevkinde konumlandırması ve dolayısıyla insanlara karşı kibirli ve gururlu olmaması anlamına gelir. Bununla birlikte mümin kimse hem alçakgönüllü olup hem de vakar sahibi olmalıdır. Zira tevazunun aşırısı da kibir olacağından bu durum dinin özüne aykırıdır (Karagöz, 2010, s. 657; Uludağ, 2012, s. 356).

Tevbe: Sözlük anlamı pişmanlık, dönme, nedâmet olan tevbe İslamî literatürde kulun işlediği günahlardan pişmanlık duyarak onları terk etmesi suretiyle Allah'a yönelmesi, O'nun emirlerine uyma yasakladıklarından kaçınma gayreti ile yaşamını sürdürmesi demektir (Karagöz, 2010, s. 658; Uludağ, 2012, s. 356).

Teveessül: Sözlükte yaklaşmak, sarılmak, başvurmak, sebep aramak, belli bir amaca ulaşmak için bir şeyi vâsıta kılmak anlamlarına gelen teveessül, ıstılahî olarak bir dileğin, bir işin veya arzunun yerine gelebilmesi için ilim, amel, ahlâk veya Allah'ın velî kullarının aracı kılınmasıdır. Tasavvufî anlayışta vesîle arşa yakın bir makam, cennette bir derece olarak görülmüştür (Karagöz, 2010, s. 659).

Uzlet: Ayrılmak, bir köşeye çekilmek gibi sözlük anlamları olan uzlet kavramı tasavvufî literatürde günaha girmekten uzak olmak ve daha çok ibadet edebilmek amacıyla toplumdan ayrılarak ıssız ve kimsesiz bir yere çekilmek, burada tek başına bir yaşam sürmek manasındadır. Uzletin asıl amacı kötü ahlâktan arınmaktır (Karagöz, 2010, s. 669; Uludağ, 2012, s. 364).

Ülû'l- Azm: Azim, karar, irade ve sabır sahipleri anlamına gelmektedir. Bu tabir Kur'ân-ı Kerîm'de bir ayette geçmiş (Ahkâf 46/35) olup burada Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.s.) kastedilmiştir (Karagöz, 2010, s. 670).

Velî: Müminin bir sıfatı olarak ifade edilen velî kavramı Allah dostu ve O'nun sevgili kulu anlamındadır. Kur'ân'da sâlih ameller işleme gayretinde olan takva sahibi kimselerin Allah dostu olduğu bildirilmiştir (Yunus 10/62-63; A'râf, 7/196). Bununla birlikte velîler masum değillerdir, günah işlerler ancak günahlarında ısrar etmezler; son nefeslerinde iman etmiş olarak vefat edeceklerinin garantisi yoktur (Karagöz, 2010, ss. 691-692; Uludağ, 2012, s. 379).

Vesîle: Sözlük anlamı itibariyle araç, vâsıta, sebep gibi anlamlara gelen vesîle ıstilahî olarak Allah'a yaklaşmak, bir dileğin kabul edilmesi veya sıkıntılı bir durumdan kurtulmak için dua ederken Allah'ın güzel isimlerini, işlenen sâlih bir ameli veya yaşamakta olan sâlih bir insanın duasını vasıta kılmak demektir (Karagöz, 2010, s. 692; Uludağ, 2012, s. 380).

Zikir: Sözlükte anmak, hatırlamak gibi anlamlara gelen zikir kavramı Allah'ı anmak ve O'nu unutmamak, kişinin kendi dünyasından habersiz hale geldiği gaflet içinde olmamak, Allah kelimesini ve tekbir, teşbih, tahmid cümlelerini tekrarlamak demektir. Zikir dil, kalp ve bedenle olmak üzere üç farklı şekilde gerçekleştirilir. Dil ile zikir Allah'ı güzel isimleriyle tesbih etmek, dua etmek ve Kur'ân okumaktır. Beden ile zikir bütün organların Allah'ın emirlerine uymaya çalışarak yasakladıklarından sakınması ile olur. Kalp ile zikir ise Allah'ı sürekli olarak gönülde tutmaktır (Karagöz, 2010, ss. 715-716; Uludağ, 2012, s. 393).

2. İLGİLİ ALANYAZIN

2.1. Kuramsal Çerçeve

Bu araştırma daha önce tevessül ve vesîle kavramları ile ilgili yapılan araştırmalar ve konunun ilişkili kavramlarına dair psikoloji alanında yapılan çalışmalar incelenerek hazırlanmıştır. Çalışmada tevessül kavramının insan psikolojisine olan etkisi bağlamında ilişkili olduğu tasavvufi kavramlar ele alınmıştır. Bu doğrultuda çalışmamız, beş ana başlık altında toplanmıştır.

Tezin sistematik olarak ilerleyebilmesi için tevessül ile ilgili öncelikle kavramsal bir çerçeve sunulmuştur. Bu anlamda, tevessülün sözlük anlamı ve ıstılah manası verilmiştir. İkinci bölümde tevessülün İslamî kaynaklardaki yeri araştırılmış ve tevessülün daha iyi anlaşılması için çalışmanın üçüncü bölümünde tevessül çeşitlerine yer verilmiştir. Dördüncü bölümde ise tasavvufî bir bakış açısıyla ele aldığımız tevessül kavramının tasavvufi kaynaklardaki yeri incelenmiştir. Beşinci bölümde tasavvufî bir kavram olan tevessülün diğer bazı tasavvufî kavramlarla ilişkisi psikolojik etkileri bağlamında ele alınmış olup insanı tevessül etmeye yönelten arka planlara değinilerek kavramın diğer psikolojik etkileri incelenmiştir.

2.2. İlgili Araştırmalar

Tasavvufî anlamda tevessül hakkında yapılan çalışmalarda genel olarak kavramsal bir çerçeve çizilmiş veya tevessül ile ilgili tartışmalı hususlara yer verilmiştir. Fakat onun arka planlarının incelenerek insan psikolojisine olan etkilerine değinildiğine dair herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma tasavvufî bir uygulama olan tevessülün belli bilişsel basamaklardan geçmek suretiyle gerçekleştiğini ve bu bilişsel basamakların her birinde bir başka tasavvufî kavramla ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada özellikle farkındalık ve bilinç kavramlarının üzerinde durulmuş ve bu farkındalık ve bilinç halinin insanın ruhsal dengesini sağlamadaki yönlerine değinilmiştir.

3.2. Bilgi Toplama Kaynakları

Teorik bir çalışma olan bu araştırma, dokümantasyon metotları çerçevesinde oluşturulmuştur. Konuyla alakalı kaynaklar incelenmiş, ortaya çıkan verilerin işlenmesi açıklama ve yorumlama yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir.

4. BULGULAR VE YORUMLAR

4.1. Tevessülün Tanımı

4.1.1. Kelime Anlamı

Kelime olarak tevessül, vesîle edinmek, aracı yapmak ve vasıta kılmak anlamına gelmektedir. Tevessül, vesîle kelimesiyle aynı kökene sahiptir. Kelimenin kökünün “*v-s-l*” olduğu bilinmektedir (İbn Manzûr, 1994, ss. 724-725). Vesîle sözcüğü, kendisiyle başkasına yaklaşılacak araç, vasıta, yol olarak da tanımlanırken (Cürcânî, 1985, s. 252) tevessül ise istenen şeye yaklaşmak, ulaşmak için söz konusu bu yolun, aracın, vasıtanın kullanılması olarak ifade edilmiştir (İsfahânî, 1986, s. 861).

Öte yandan vesîle yakınlık, istekle karşılamak, iyi, güzel ve yararlı bir eylem ile Allah’a yakın olmak, Hz. Peygamber’in cennetteki derecesi, cennet derecelerinden bir derece, ulaşmak, istek, arzu gibi anlamları da içinde barındırmaktadır. Vesîle, Allah’a yaklaşmak için aracı olarak kullanılan bütün vasıtaları ifade etmektedir (Cürcânî, 1985, s. 252). Bu manada vesîle, kendisiyle günahları terk ederek sevaplara yaklaşılacak her şeydir (Beydâvî, 2003a, s. 265). Ayrıca vesîle kelimesi, şefaath anlamına geldiği gibi cennetin en yüce mertebesi anlamını da taşımaktadır (İsfahânî, 1986, s. 861; Zemahşerî, 2016, s. 432).

Anlam çerçevesine bakıldığında tevessül ile vesîle kelimeleri birbirine yakın anlamlarda kullanılmaktadır. Bununla birlikte tevessül kelime olarak, iyi, güzel ve faydalı ameller, taat ve ibadetler veya sâlih bir kimse vesîle edilerek, aracı kılınarak Allah’a yakın olmak anlamındadır (Necâr, 1996, s. 1032; İbn Manzûr, 1994, s. 724).

Ayrıca tevessül kelimesi, bir aracı vasıtasıyla maddi veya manevî bakımdan Allah nezdinde yeri ve derecesi yüksek birine yaklaşmayı istemek; iyi amellerle Allah’a yaklaşmayı beklemek, arzulamak şeklinde de tanımlanmaktadır. Vesîle ise

derecesi yüksek olan bir kimseye, akrabaya, menfaate, Allah'a veya başka bir şeye yaklaştıran bütün araçlar şeklinde de tarif edilir (Nesefî, 1999, s. 445).

Bu anlamda tevessül, Müslüman bir bireyin Hz. Peygamberi, diğer Peygamberleri, iyi ve güzel işleri veya Allah'ın (c.c.) yanında yüksek dereceye sahip olduğuna inanılan doğru kimseler ile velî kullarını vesîle yaparak Allah'a yakınlaşmayı beklemesi demektir (Ahmed b. Hanbel, 1998, s. 138). Dolayısıyla temel anlamda tevessül, Allah'ın (c.c.) yoluna bağlı kalarak ilmin rehberliğinde iyi ve faydalı işlerle bu yolda yürümek, Allah ile kul arasında manevî bir bağlantı kurmaktır (İsfahânî 1986, s. 861).

Genel olarak “yardım istemek” manalarına gelen “*istiâne*”, “*istiğâse*” ve “*istimdâd*” sözcükleri de iletmek istedikleri anlam itibariyle tevessül ile eş anlamlı olarak kullanılır (Yavuz, 2012, ss. 6-8).

Bütün bu açıklamalar ışığında genel anlamda kelime olarak tevessülün; ilim, yararlı ve güzel işler, dini ritüeller, ibadetler ve yüksek ahlâk ile Allah'a yakın olmayı arzu etmek, ummak, bunun için çabalamak anlamlarına işaret ettiği anlaşılmaktadır (İsfahânî, 1983, s. 860).

4.1.2. İstilah Anlamı

Tevessül ve vesîle kelimelerinin terim olarak birbirine yakın anlamlarda kullanıldığı görülmekte ve benzer nitelikte tanımlamalara yer verilmektedir. Tevessül kelimesi daha önce de ifade edildiği gibi genellikle bir nesneye/şeye erişmeyi, ulaşmayı istemek, arzu etmek anlamına gelmektedir (İsfahânî, 1986, s. 861; Zemahşerî, 2016, s. 454).

Tevessül kavramı ıstilahta, kişinin güzel ahlâk, iyi ve yararlı işler ve ibadetler vasıtasıyla Allah'a yaklaşması şeklinde tanımlanmaktadır (Cürcânî, 1985, s. 111). Tevessülün bu tanımı üzerinde genel olarak ittifak edilmiştir. Ancak ıstilahta “*zât ile tevessül*” konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Zât ile tevessül yalnızca bir şahsın ismi anılarak Allah'a yakınlaşmak için yapılan tevessüldür (Neccâr, 1996, s. 1032; İbn Manzûr, 1994, s. 724). Bu anlamda tevessül, bilhassa Hz. Peygamber ve diğer peygamberler, yaşayan veya vefat etmiş olan Allah'ın (c.c.) velî kulları ve

büyük zâtlar aracı kılınarak/vesîle yapılarak Allah'tan istemeyi, bir iyiliğin elde edilmesi veya bir kötülüğün baştan savılması için Allah'a niyazda bulunmayı ifade etmektedir. Özellikle Peygamberimize yönelik olarak söylenen “*gönderilmişlerin efendisi hatırına*” ifadesinin yanında “*falan kişinin yüzü suyu hürmetine*” şeklinde ifadeler de kullanılmaktadır (Güler, 1997, s. 85).

Diğer taraftan tevessül terim olarak Allah'ın (c.c.) razı olacağı ilim, ibadet ve iyi, güzel ve faydalı işlerle ve ayrıca Allah katında derecesi yüksek olduğuna inanılan velî ve sâlih kimseler aracı kılınarak Allah'a yakınlaşmak anlamına gelmektedir (Taberî, 2000, s. 290).

Tevessül ve vesîle tasavvuf terimi olarak da genellikle; Allah Teâlâ'ya yakınlaşmak, bir istekte bulunmak veya başa gelen bir sıkıntıdan yahut beladan kurtulmak amacıyla Allah'ın (c.c.) velî kullarından yardım istemek ya da vefat etmiş olanların kabirlerine giderek onların maneviyatından imdat istemek şeklinde anlaşılmaktadır (Uludağ, 2012, s. 380).

Bir başka açıdan tevessül; bir şahsın olmasını istediği şey, giderilmesini istediği sıkıntısı veya ulaşmak istediği gayesi uğruna bir kişinin adını anarak o kişinin Allah nezdindeki hatırını, saygınlığını, makamını, değerini vesîle kılmak suretiyle hâcetinin giderilmesi yönünde Allah'a niyazda bulunmasıdır (Cezâirî, 1984, s. 123).

Tasavvuf ehline göre, bâtil olan ve yapılması yasaklanan amellerle, diğer taraftan da ahlâklı, sâlih olmayan yani dinî yasaklar ve emirlere uymayan kişiler ile tevessülde bulunmak Allah'a yaklaşma hususunda yarar sağlamadığı gibi şer'î olarak da uygun değildir. Çünkü bu türden amel ve kişiler tevessülün şartlarını taşımamaktadırlar (Sarıkaya, 2014, s. 119).

Sonuç olarak en genel anlamıyla tevessül ıstılahta; Allah'a yaklaşmak, O'na erişmek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak amacıyla bireyin gösterdiği bütün çabaları ifade etmek için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Sarıkaya, 2014, s. 115).

4.2. İslamî Kaynaklarda Tevessül

Bu başlık altında tevessülün İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki yeri incelenecektir.

4.2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Tevessül

Daha önceki bölümlerde açıklandığı üzere, “*vesîle edinmek, vesîle kılmak*” anlamına gelen tevessül ile aynı kökene sahip olan vesîle kelimesi sözlük ve terim olarak aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de net bir şekilde vesîle kelimesine Maide Suresi 35. ayet ile İsrâ Suresi'nin 57. ayeti olmak üzere iki ayette doğrudan doğruya yer verilmektedir. Bu ayet-i kerimelerden ilki: “Ey iman edenler! Allah'tan korkun. O'na yaklaşmaya yol arayın ve O'nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.” (Maide 5/35) ayeti olmaktadır.

Diğer ayet-i kerime ise;

“Onların yalvardıkları bu varlıklar, Rablerine hangisi daha yakın olacak diye vesîle ararlar. O'nun rahmetini umarlar ve azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı, sakınılacak bir azaptır” (İsrâ 17/57).

Görüldüğü üzere söz konusu ayetlerde vesîle tabiri ile inananların Allah'ın (c.c.) acımasına/bağışlanmasına nail olmak ve azabından korunmak için yasakladığı her türlü kötü eylemlerden uzak durması, ayrıca Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için de yol, vasıta aramaları gerektiği belirtilmektedir.

Doğrusu müfessirler de bu ayeti tefsir ederken açıklığa kavuşturma bağlamında “*vesîle*” ile ilgili olarak; Allah'ın (c.c.) hoşnutluk ve rızasını elde etmek, Allah'a yaklaşmaya neden olan araçlar, kendisiyle Allah'a yaklaşılacak iyi, yararlı ve güzel davranışlar, Allah'a yaklaşmaya sebep olan her türlü taat ve ibadetler, kazanılan sevaplar ve terk edilen kötü davranışlar ile Allah'ın (c.c.) yasaklarından uzak durmak, buyruklarını yerine getirmek şeklinde yorumlara yer vermişlerdir (Kesîr, 1420, s. 51; Râzi, 1999, s. 173; Beydâvî, 2003a, s. 339)

Diğer taraftan bazı müfessirler vesîlenin anlam çerçevesi içinde yukarıda sayılan iyi, güzel ve yararlı davranışların, iş ve eylemlerin yanında Allah'ın (c.c.)

velî ve sâlih kullarının da bulunduğunu ifade etmişlerdir (Sübkî, 1989, s. 20; Kevserî, 1989a, s. 46).

Kur'ân-ı Kerim insanlara iki dünya mutluluğunu elde etmeyi ve aynı zamanda bunun nasıl olması gerektiğine ilişkin yolları ve araçları belirleyip göz önüne seren ilahi bir kitaptır. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'in insanlara önerdiği iyi, güzel ve yararlı tüm davranış ve eylemler vesîle olarak değerlendirilir. Temel anlamda tevessül de bunlara sarılarak Allah'a yakınlaşmaya çalışmaktır. Kavramsal olarak ihlâs ve samimiyet ile gerçekleştirilen sâlih amelle tevessülü içeren Kur'ân-ı Kerim'de birçok ayet bulunmaktadır (Çalışkan, 1992, s. 43). Bunlardan bazılarında yer vermek konunun anlaşılması bakımından yerinde olacaktır.

Sâlih amelle tevessül konusunu içeren ayetler:

“Ey iman edenler! Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah, muhakkak sabredenlerle beraberdir” (Bakara 2/153).

“Yine onlar, Rablerinin rızasını isteyerek sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli ve açık olarak (Allah yolunda) harcayan, kötülüğü iyilikle savan kimselerdir. İşte bunlar var ya dünya yurdunun (güzel) sonu sadece onlarındır” (Ra'd 13/22).

“De ki: Ben yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, İlah'ınızın sadece bir tek İlah olduğu vahyolunuyor. Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın” (Kehf 18/110).

“Ancak tevbe eden, iman eden ve iyi davranışlarda bulunan kimseler hariçtir. Bunlar, hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın cennete, çok merhametli olan Allah'ın (c.c.) kullarına gıyaben vâdettiği Adn cennetlerine girecekler. Şüphesiz O'nun vâdi yerini bulacaktır” (Meryem 19/60-61).

“Kim izzet ve şeref istiyor idiye, bilsin ki, izzet ve şerefin hepsi Allah'ındır. O'na ancak güzel sözler yükselir (ulaşır). O güzel sözleri de Allah'a amel-i sâlih ulaştırır. Kötülükleri tuzak yapanlara gelince, onlar için çetin bir azap vardır ve onların tuzağı bozulur” (Fatır 35/10).

Yukarıdaki ayetlerde, onur ve yücelik sahibi Allah Teâlâ'ya yakınlaştıran ve O'nun rızasını kazanmaya vesîle olan bazı iyi ve güzel amellerden bahsedilmektedir. Elbette bir amelin iyi, güzel ve yararlı olduğundan bahsedilebilmesi için de Allah'ın (c.c.) rızasına yönelmiş, Kur'ân ve Sünnete uygun olarak helal dairesinde yapılmış olması gerekmektedir (Yazır, 1971, s. 602):

“En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin. O'nun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır” (Arâf 7/180).

Bilindiği gibi “*esmâü'l hüsnâ*” söz öbeği olarak “*en güzel isimler*” anlamına gelmektedir. Bunlarla sözcük olarak güzel isimler kastedildiği gibi Allah'ın (c.c.) niteliksel özellikleri olarak bilinen sıfatları da kastedilmektedir (Beydâvî, 2003b, s. 893). Bu tâbir Allah'ın (c.c.) bütün güzel isimlerini, sıfatlarını ifade etmesinin yanında, terim olarak Allah'ın (c.c.) hadislerde yer verilen doksan dokuz ismini de ifade etmekte olduğu bilinmektedir (Buharî, Tevhid, 12; Müslim, Zikir, 5)

Ayet-i kerimede, dua ederken Allah'ın (c.c.) en güzel isimlerini anmamız gerektiği ve darda kaldığımızda ve/veya başımıza bir sıkıntı geldiğinde bunlardan kurtulmak için Allah'tan en güzel isimlerini vesîle, aracı kılarak yardım istememiz gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla ayet-i kerimede Allah'ın (c.c.) güzel isimleri ile tevessülde bulunmanın önemine dikkat çekilmektedir. Allah'ın (c.c.) en çok hoşuna giden şey, O'nun isim ve sıfatlarını anmak suretiyle onları aracı kılmak ve bir tek kendisinden yardım istemek, O'dan başkasından yardım talebinde bulunmamaktır (İbn Kayyim, 1982, s. 200).

Allah Teâlâ bir ayet-i kerimesinde, “Kullarım sana, beni sorduğu vakit, benim onlara her halde yakın olduğumu, dua edenin duasını bana dua ettiği anda işitip, ona karşılık verdiğimi söyle” (Bakara, 2/186) buyurarak kullarına zaten her zaman yakın olduğunu belirtmekte ve kullarından yine de kendisine dua etmelerini istemektedir. Bu ayet-i kerimede bir anlamda salt yakarışın bile Allah'a yaklaşmaya vesîle olduğu ifade edilmektedir.

Bununla birlikte, Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın (c.c.) güzel isimlerini, üstün ve yüce özelliklerini belirten sıfatlarını anarak tevessülde bulunmayı öneren başka ayetler de bulunmaktadır. Aşağıdaki ayet-i kerimelerde Yüce Allah'a yaklaşmanın en güzel yolunun Allah'ın (c.c.) güzel isim ve sıfatları ile tevessül etmek olduğuna işaret edilmektedir:

“De ki, ister Allah deyin, ister Rahman deyin, hangisini deseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na mahsustur” (İsrâ 17/110).

“Öyle ise Rabbini o büyük adı ile tesbih et” (Vâkıa 56/96).

Bu ayeti-i kerimelerden açıkça anlaşıldığı üzere, en güzel isimlerin Allah'a (c.c.) ait olduğu ve söz konusu bu isimler arasında ayırım yapılmaksızın hepsiyle tevessülde bulunmanın imkân dâhilinde olduğu belirtilmektedir.

Bir kimsenin mümin olabilmesi için öncelikle Allah'ın (c.c.) var ve bir olduğuna, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) O'nun kulu ve elçisi olduğuna ve Kur'ân ile gönderilen bütün ilahî ilkelere kuşku duymaksızın inanmış olması gerekmektedir. İslam'ın iman konusunda tavizsiz bir tutum sergilediği açıktır. Bu bakımdan tevhid dini olarak İslam, yakarışların Allah indinde değerli ve makbul olması için kişinin sahip olduğu sahih imanını vesîle kılmasını öğütlemektedir. Gerçek imanı vesîle edinerek Allah'a yakınlaşmayı ve aynı zamanda bağışlanmayı öğütleyen ayet-i kerime şu şekildedir: "Ey Rabbimiz! Biz gerçekten iman ettik; bizim günahlarımızı bağışla, bizi ateş azabından koru" (Al-i İmrân 58/16).

Burada ayet-i kerimenin öncesine bakıldığında, Allah Teâlâ'ya karşı sorumluluk bilinciyle hareket eden ve Allah'tan (c.c.) gereği gibi sakınan takvâ sahibi kimselerin imanından bahsedildiği görülmektedir. Yüce Allah'a yaklaştıran temel eylemin zulüm bulaşmamış (En'âm 6/82) sahih, doğru bir iman olduğu vurgulanmaktadır. Bütün bu ifadelerden, Allah'a karşı sorumluluk bilincine sahip kimselerin iman ile tevessülde bulunarak Allah'tan bağışlanma dileyebilecekleri anlaşılmaktadır.

Bazı İslam bilginleri tarafından, hayatta olan bir şahıs ile tevessülde bulunmaya Hz. Süleyman'ın hayat öyküsünden bir kesit sunan aşağıdaki ayet-i kerime delil sayılmıştır. "(Sonra Süleyman müşavirlerine) dedi ki: Ey ulular! Onlar teslimiyet gösterip bana gelmeden önce, hanginiz o melikenin tahtını bana getirebilir" (Neml 27/38).

Maide Suresi 35. ayet bir insanın, hayatta olan veya olmayan velî ve sâlih zâtlar ile tevessülde bulunabileceğine yönelik yorumlanırken, bu ayet de Allah Resulü, onu örnek alan ve Allah indinde derecesi yüksek olduğuna inanılan evliya ve sâlih zâtlar ile tevessülde bulunabileceği şeklinde yorumlanmıştır (Merzuk, 1989, s. 200). Hz. Süleyman'ın kendi kavminin ulu kimselerinden böyle bir istekte bulunması ve Allah'ın (c.c.) da onu bu konuda herhangi bir şekilde uyarmaması gerekçe gösterilerek söz konusu ayet bu tür tevessüle delil sayılmıştır (Merzuk, 1989, s. 201).

Kur’ân-ı Kerim’de iman ile tevessül konusunda şu ayetler de örnek teşkil etmektedir: “Zararı yok, dediler, (nasıl olsa) biz şüphesiz Rabbimize döneceğiz. Biz ilk iman edenler olduğumuz için Rabbimizin hatalarımızı bağışlayacağını umuyoruz” (Şuarâ 26/50-51).

Bu ayet-i kerimede, kendilerini Allah’a yaklaştıracak olan, onları Allah’ın (c.c.) rahmet ve merhametine ulaştırarak bağışlanmalarını sağlayacak vesîlenin katışıksız, saf ve sahih imanları olacağını bekledikleri görülmektedir. Buradan hareketle saf, katışıksız ve gerçek bir imanın kişiyi Allah’a yaklaşmaya vesîle olacağı açıktır.

Bunların dışında başka ayetler de anlamsal içerik bakımından tevessüle kanıt olarak değerlendirilmiştir. Bu tür ayetlerden birisi şu şekildedir:

“Kendilerine ellerindeki (Tevrat’ı) tasdik eden bir kitap (Kur’ân) gelince onu inkâr ettiler. Oysa daha önce (bu kitabı getirecek peygamber ile) inkârcılara karşı yardım istiyorlardı. (Tevrat’tan) bilip öğrendikleri (bu peygamber) kendilerine gelince onu inkâr ettiler. İşte Allah’ın (c.c.) lâneti böyle inkârcıların üzerindedir” (Bakara 2/89).

Bu ayet-i kerimenin, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile tevessüle kanıt olarak değerlendirilebileceği ileri sürülmüştür. İlk müfessirlerin bu ayet-i kerime hakkında tefsirlerinde yer verdikleri yorumlarına dayanılarak böyle bir değerlendirmede bulunulduğu anlaşılmaktadır. Bahsedilen ayet Yahudiler hakkında indirilmiştir. Bu bağlamda ilk tefsircilerden bazıları, “Daha önce inkârcılara karşı yardım istiyorlardı” cümlesi ile ilgili olarak; Yahudilerin, Hz. Peygamber (s.a.s.) henüz dünyaya gelmemişken müşrik Araplar’la giriştikleri savaşlarda savaşın kendi aleyhlerine döndüğü sıralarda, Tevrat’ta ismi geçen peygamberiyle kendilerine yardım istediklerine (Râzî, 1989, s. 598; Mâverdî, 2019, s. 57; Taberî, 2000, s. 235; Zemahşerî, 2016, ss. 440-442) hatta tefsircilerden bazılarının göre ise Tevrat’ta Hz. Peygamber’in adının yer aldığı sayfaya elleriyle dokunarak, onunla inkarcılara karşı yardım istediklerine dair açıklamalarda bulunmuşlardır (Semerkandî, 1992, s. 56; Maturîdî, 2015, s. 203).

Sağlığında Allah’ın (c.c.) sevgili elçisi Hz. Muhammed (s.a.s.) ve inanan bir müminden dua ile tevessülde bulunmak konusunda İslam âlimleri arasında görüş birliği vardır. Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Şu ayet-i kerime peygamberler ve Hz. Peygamber’in duasıyla tevessülde bulunmayı tavsiye etmektedir:

“Biz her bir peygamberi, Allah’ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine kötülük ettikleri zaman sana gelseler de Allah’tan günahlarının bağışlanmasını dileselerdi ve Peygamber de onlar için mağfiret dileseydi, elbette Allah’ı tövbeleri çokça kabul edici ve fazlasıyla esirgeyici bulurlardı” (Nisa 4/64).

4.2.2. Hadislerde Tevessül

Kur’ân-ı Kerim’de sınırlı olarak yer bulan “*tevessül/vesîle*” konusu, Hz. Peygamber’in hadislerinde çokça yer almaktadır. Bunlardan en ünlü olanı “*mağara hadisi*” olarak bilinen hadistir.

Hadis-i şerifte; bir mağarada mahsur kaldıklarından dolayı sıkıntıya düşen üç arkadaşın, maruz kaldıkları bu sıkıntılı durumdan kurtulmak amacıyla daha önce sırf Allah’ın (c.c.) hoşnutluğunu, rızasını kazanmak için yaptıkları güzel, iyi ve yararlı işlerini vesîle kıldıkları anlatılmaktadır.

Söz konusu hadis şu şekildedir:

“Abdullah b. Ömer Hz. Peygamber’in şöyle dediğini aktarmıştır: Üç kişi birlikte yürüyorlarken onları birden yağmur yakaladı. Bunun üzerine hemen dağın birindeki bir mağaraya sığındılar. Ardından girdikleri o mağaranın ağzına dağdan büyük bir kaya yuvarlanıp düştü ve mağarayı üstlerine kapattı.

Onlar birbirlerine şöyle dediler:

-Allah’ın (c.c.) rızasını elde etmek amacıyla işlemiş olduğunuzu düşündüğünüz bazı amelleri vesîle edinerek Yüce Allah’a dua edin, belki Allah Teâlâ bu kayayı sizden açar.

Onlardan biri şöyle söyledi:

-Allah’ım! Şunda hiç kuşku yok ki benim yaşlı annem-babam vardı. Aynı zamanda benim küçük kız çocuklarım da vardı. Ben onları geçindirmek için çobanlık yapıyordum. Onların yanlarına gittiğim vakit süt sağarı, içirmeye annem ile babamdan başlar, çocuklarımdan önce onlara süt içirirdim. Bir gün geç kalıp akşama oluncaya kadar yanlarına geledim. Geldiğim zaman onları uyuyor halde buldum. Her zaman yaptığım gibi süt sağdım. Onları uyandırmayı ve onlardan önce çocuklara süt içirmeyi hoş görmediğim için, başuçlarında dikilip uyanmalarını bekledim. Çocuklar ayağımın dibinde açlıktan sızlanıp ağlıyorlardı. En sonunda fecir doğdu. Eğer benim bu davranışı senin hoşnutluğuna ulaşmak maksadıyla yaptığımı biliyorsan, bizi bu zorlu

durumdan kurtaracak bir açıklık nasip eyle ve bir boşluk aç da oradan gökyüzünü görelim, diye dua etti. Bunun üzerine Allah kayayı biraz açtı ve onlar gökyüzünü gördüler.

Onlardan bir diğeri de şöyle dedi:

-Allah'ım! Kuşkusuz benim amcamın bir kızı vardı. Ben o amcamın kızını diğer erkeklerin kadınları sevebileceklerinden daha çok ve daha şiddetli severdim. Ben ondan bir amaca ulaşmak, heves almak istedim. O da kendisine yüz dinar getirmediğim sürece bunu kabul etmeyeceğini söyleyerek ısrar etti. Ben de bu parayı aramaya başladım ve sonunda yüz dinarı tamamladım. İki ayağı arasına oturduğum zaman kız bana; "Ey Allah'ın (c.c.) kulu! Allah'tan kork, O'nun koymuş olduğu mührünü nikah hakkı olmaksızın açmaya kalkma, dedi. Buna dayanarak ben de kızın üzerinden kalktım. Şayet benim bu davranışı senin rızanı elde etmek gayesiyle gösterdiğimi biliyorsan, bize bir açıklık lütfeyle, diye niyazda bulundu. Bunun üzerine kaya biraz daha açıldı.

Üçüncü kimse de şöyle dedi:

-Allah'ım! Ben on altı rıtl ölçüğü ücret karşılığında kiralık bir işçi tutmuştum. İşini bitirdikten sonra hakkımı bana ver, dedi. Ben de hakkımı kendisine takdim ettim. Lakin o ücretini almadan bırakıp gitti. O günün ardından ben onun ücreti ile ekip dikmeye devam ettim. Bir müddet sonra o ücretten çobanıyla birlikte bir sürü sığır oluncaya kadar topladım. Bir müddet sonra o işçi bana gelip; "Allah'tan kork bana ücretimi ver." dedi. Ben de; "Şu sığır sürüsü ve onların çobanına gidip al hepsini," dedim. O bana; "Allah'tan kork da benimle dalga geçme," dedi. Ben de ona; "Ben seninle alay etmiyorum; onları alabilirsin," dedim ve bunun üzerine onları aldı. Eğer benim bu ameli senin hoşnutluğunu kazanmak gayesiyle işlediğimi biliyorsan, kayadan geriye kalan kısmı da aç, dedi. Allah da mağarayı tamamıyla açtı" (Buhârî, "Megâzi", 75)

Buhârî'nin aktardığı ve tevessül konusunda meşhur olan ve farklı bakış açılarına sahip kişiler tarafından kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla da sıkça dile getirilen bir hadis-i şerifte de şöyle denilmektedir:

"Hz. Ömer, bir kuraklık ve kıtlık senesinde Hz. Abbas'ı aracı kılarak; "Allah'ım biz, sana dua ederken Hz. Peygamberi vasıta kılıp onunla tevessül ediyorduk, sen de bize yağmur gönderiyordun. Şimdi de Hz. Peygamberin amcasını sana vesile kılıyoruz, bize yağmur ihsan eyle." diye dua etmesi üzerine yağmur yağmıştır" (Buhârî, "İstiskâ", 3)

Seyyidül İstiğfar duası olarak bilinen hadis de günahların itiraf edilmesi suretiyle tevessüle örnek olarak gösterilmektedir.

Seyyidül İstiğfar duası genel anlamda şu şekildedir:

“Allâh’ım! Sen benim Rabbimsin, senden başka ibadete yaraşır ilâh yoktur. Beni sen yarattın, ben senin kulunum. Ezelde sana verdiğim sözümde ve vaadimde hâlâ gücüm yettiğince durmaktayım. İşlediğim kusurların şerrinden sana sığınırım. Bana verdiğin nimetleri yüksek huzurunda minnetle anar, günahımı itiraf ederim. Beni affet, kuşkusuz günahları senden başka bağışlayacak yoktur” (Buhârî, “Deavât”, 2)

Hiz. Peygamber’in, Allah’ın (c.c.) güzel isim ve sıfatlarıyla tevessül ederek dua edilmesi konusunda çeşitli tavsiyelerde bulunduğu ve kendisinin de bu şekilde dua ettiği bilinmektedir. Hiz. Peygamber’in bu tür uygulamasına şu hadis örnek olarak verilmektedir:

“Ebu Hureyre’nin aktardığına göre Hiz. Aişe validemizin şöyle söyledi: “Bir gece vakti uyandığım zaman Allah Resulü yatakta bulunmuyordu. Onu elimle aramaya koyuldum. Elim bir ara ayaklarının altına dokundu. Ayakları parmakları üzerinde dikili olarak şu şekilde dua ediyordu: “Allah’ım, senin hoşnutluğun ile öfkenden ve bağışlaman ile azabından sana sığınıyorum. Senden yine sana sığınırım. Benim gücüm seni yüceltmeye yetmemektedir, sen kendini yücelttiğin gibisin” (Müslim, “Salât”, 222, 4; Ebû Dâvûd, “İkâmetü’s-Salât”, 118; Nesâî, “Tahâret”, 120).

Muhaddis ve lügatçi Hattâbî (ö. 388/998) bu hadis hakkında açıklamalarda bulunurken, hadisin derin anlamlar içermekte olduğunu ifade etmiştir. Allah Resulünün, Allah Teâlâ’nın birbirine zıt olan celâli sıfatlarından cemâli sıfatlarına sığınarak tevessülde bulunduğunu belirtmektedir (Hattabî, 1934, s. 214).

Aşağıdaki hadis-i şerifte ise tevâzu içerisinde, hiçbir gösteriş ve kibre kapılmadan sadece Allah Teâlâ’nın razı olması için yerine getirilen ibadetler ile Allah’ın (c.c.) huzurunda yüce bir makama sahip olanların aracı kılınarak tevessülde bulunmanın mümkün olduğu vurgulanmaktadır.

Hadis Ebu Said el-Hudri’den rivayet edilmiştir. Onun aktarmış olduğuna göre Allah Resulü şöyle buyurmuştur:

"Kim namazını mescitte eda etmek için konutundan ayrılır ve 'Allah’ım, senden isteyenlerin senin yanındaki hakkı için senden diliyorum. Şu adımlarım hakkı için senden talep ediyorum. Çünkü ben böbürlenmek, kendini beğenmek, gösteriş yapmak ve başkalarına işittirmek maksadıyla çıkmadım. Ben yalnız senin öfkenden sakınmak ve senin hoşnutluğunu aramak için çıktım. Ben senden, beni ateşten korumanı ve günahlarımı affetmeni bekliyorum. Çünkü günahları yalnızca sen affedersin' derse,

Allah ona rızasıyla yönelir ve ona yetmiş bin melek bağışlanması için duada bulunur"(İbn Mâce, "Mesâcid", 14).

Teveessülün olduğu konusunda dayanak olarak kabul edilen bir diğer rivayet de Abdullah b. Amr'dan gelmektedir. Abdullah b. Amr, Allah Resulünden şu şekilde işittiğini söylemiştir:

"Ezanı işittiğiniz zaman müezzinin söylediğini aynıyla birebir tekrar edin. Sonra bana salat ve selam okuyun. Zira kim bana salat ve selam okursa Allah da ona on katıyla merhamet eyler. Sonra benim için el-Vesîle'yi isteyin. Çünkü o, cennette bir makamdır ve muhakkak ki Allah'ın (c.c.) kullarından birinin olacaktır. Ona sahip olacak kimsenin ben olmamı ümit ediyorum. Kim benim için Allah'tan el-Vesîle'yi isterse, şefaata kendisine zorunlu olur" (Buhârî, "Ezan", 8).

Kendisinde bulunan ağır bir zorluktan ve sıkıntıdan kurtulmak beklentisiyle Hz. Peygamber'in zâtıyla, duasıyla ve büyük bir özenle yerine getirilen ibadetler ile teveessülde bulunmayı tavsiye eden ve bu tür teveessüle de delil gösterilen rivayetlerden biri de şu şekilde anlatılmaktadır.

"Osman b. Huneyf tarafından nakledildiğine göre, gözleri görmeyen âmâ bir adam, bir gün Hz. Peygamber'e gelip şöyle söyledi:

- Ey Allah'ın Resulü! Gözlerim görmüyor, dua edin de benim gözlerim iyileşsin, dedi. Bunun üzerine Allah Resulü:

- İstersen dua edeyim, istersen sabret, ama sabretmen senin için daha hayırlıdır" buyurdu. Görme engelli adam gözlerinin görmemesinin kendisine çok ağır geldiğini ve açılması için dua etmesini istedi. O zaman Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurdu:

- Öyleyse git, güzel bir abdest al, iki rekât namaz kıl, sonra şöyle duâ et: "Allah'ım! Rahmet Peygamber'in Muhammed (s.a.s.) ile senden istiyor ve sana yöneliyorum. Şu ihtiyacımın yerine getirilmesinde, ey Muhammed ben seninle Rabbime yöneldim. Ya Rabbi! Onu benim hakkımda şefaata kıl!"

Osman b. Huneyf söze şöyle devam ediyor: "Bu görme engelli şahıs gitti, biz daha Allah Resulü'nün huzurundan ayrılmadan yine geldi, baktığımızda gözlerinin iyileştiğini gördük" (İbn Mâce, "İkame", 189; Tirmizî, "Deavât", 49)

Aynı hadisin bir diğer rivayeti de şu şekilde nakledilmiştir:

"Gözleri görmeyen bir kimse, Hz. Peygamber'e gelip şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resulü, benim iki gözüm de kapandığı için görmüyor. Benim için Allah'a dua et." diye niyazda bulunmasını istedi. Allah Resulü de ona: "Önce abdest al, iki rekât namaz kıl,

ondan sonra da şu şekilde dua etmesini söyledi: “Ey Rabbim Peygamberin Muhammed ile sana tevessül ediyorum. Ey Muhammed, gözümün açılması için senin şefaati olmanı talep ediyorum. Allah’ım onun, benim hakkımdaki şefaati kabul et.” Peşi sıra Hz. Peygamber şu ifadeleri ekledi: “Bir şeye ihtiyaç hissettiğin zaman sürekli bu şekilde yap.” Bunun üzerine o şahsın gözleri görmeye başlamıştır” (İbn Mâce, “İkame” 5; Tirmizî, “Deâvat”, 49).

Aşağıda zikredeceğimiz hadis-i şerifler de Allah’ın (c.c.) katında mertebesi yüksek olan velî ve sâlih zâtları aracı edinerek dileğinin yerine gelmesi için onlarla tevessülde bulunmanın sakıncası olmadığını ifade etmektedir.

Bahse konu hadislerden birisi şu şekilde rivayet edilmektedir:

“Hz. Ömer Allah Resulü’nün amcası Hz. Abbas ile tevessül ederek; “Ey Allah’ım! Kuraklık bizi sarmaladığı zaman sana Hz. Peygamber ile tevessül ederdik. Sen de bize yağmur gönderirdin. Şu anda da Peygamberimizin amcası Hz. Abbas ile tevessülde bulunuyoruz. Bizi su ile buluştur.” diye dilekte bulunurdu ve peşinden yağmur yağardı” (Buhârî, “İstiskâ”, 3).

Diğer rivayet de şöyledir:

“Allah’ın Elçisi, yoksul muhâcirlerin Allah katındaki saygınlığı ile Müslümanlara zafer ve yardım bahşetmesi için Allah’tan dilekte bulunurdu” (Taberânî, 1983, s. 292).

Tevessül ile ilgili olarak Hz. Ömer’den intikal etmiş olduğu bilinen diğer bir hadis de şu şekildedir:

“Hz. Ömer, Allah Resulü’nün şöyle dediğini aktarmaktadır: "Size Yemen'den Üveys adında bir kişi gelecek. O, Yemen'de annesinden başka kimse bırakmayacak. Onda bir beyazlık vardı. Allah'a dua etti ve onu kendisinden giderdi, yalnız dinar veya dirhem yeri kadar kaldı. Artık sizden kim onunla karşılaşır, sizin için ondan dua etmesini istesin" (Müslim, “Fedâilü’s-sahâbe”, 223).

Bir başka hadiste ise; “Hz. Peygamber, umre için kendisinden izin isteyen Hz. Ömer’e, “Bizi de duadan unutma kardeşim!” dediği rivayet edilmektedir” (Ebu Dâvûd, “Vitr”, 23; Tirmizî, “Deavât”, 109).

Bütün bu hadisler ışığında konu değerlendirildiğinde; bir kimsenin başına büyük bir bela geldiğinde, bir sıkıntıyla karşılaştığında veya normal zamanlarda Allah’ın (c.c.) velî, sâlih, erdemli ve yüksek ahlâk sahibi mümin kullarından dua talep etmek suretiyle tevessülde bulunmasını Allah Resulünün önerdiği anlaşılmaktadır (Elbâni, 2012, s. 41).

4.3. Tevessül Çeşitleri

Tevessül konusu, tarikatlar vasıtasıyla tasavvufun halk arasında yaygın bir şekilde kabul görmesinden sonraki zamanlarda İslam bilim insanları arasında görüş ayrılıkları ile birlikte tevessül çeşitleri de ortaya çıkmıştır (Yavuz, 2012, ss. 6-8). Tevessül çeşitlerinden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

4.3.1. Zât ile Tevessül

4.3.1.1. Hz. Peygamberin Zâtı ile Tevessül

Allah Resulü'nün zâtıyla tevessül o hayattayken ondan kendisi için dua talebinde bulunmak, Allah'tan (c.c.) onun kendisine şefaathane olmasını istemek, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaat ettiğini ve onun çizdiği yolda yürüdüğünü beyan ederek Allah'tan istekte bulunmak, doğmadan önce, sağlığında ve irtihalinden sonra onun zâtı ve Allah yanındaki yerini ve yüksek değerini vesîle kılarak Yüce Allah'tan dilekte bulunmak şekillerinde karşımıza çıkmaktadır (Ahmed b. Hanbel, 1998, 138). Allah'a yakın olma konusunda vesîle kılınanların en önemlisi Allah Resulüdür.

Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetlerinde (Âli İmrân 3/31-32) kulların Allah'ı sevmesi, Allah'ın (c.c.) sevgisini kazanması ve bağışlanması Peygamber'e uymaya ve ona itaat etmeye bağlanmıştır. Hem sağlığında hem de vefat ettikten sonra Hz. Peygamber'i vesîle edinerek tevessülde bulunmak Allah'ın (c.c.) en sevgili kulu olması hasebiyle dinen uygundur (Müderriş, 2016, ss. 103-117). Hz. Ömer'in Abbas'ı vesîle edinmesi (Buhârî, "İstiskâ", 3) aynı zamanda Hz. Peygamber ile tevessülde bulunması demektir. Kaldı ki İmam Mâlik dâhil olmak üzere âlimlerin büyük bir kısmı Resul-i Kibriyâ'nın mübarek kabirlerine dönerek yapılan tevessülde herhangi bir sakınca bulmamış, İbn Teymiyye'ye kadar da Hz. Peygamber ile tevessüle karşı çıkan olmamıştır (Âlûsî, 1985, s. 128).

4.3.1.2. Hayattaki Sâlih Kimselerin Zâtıyla Tevessül

Hayattaki sâlih kimselerin zâtıyla tevessül türünde İslam bilim insanları arasında iki ayrı görüş bulunmaktadır. Bu tür tevessülü bazıları şer'î yönden uygun görürken bazıları da uygun görmemektedir. Bu şekliyle tevessülü şer'an uygun ve meşru gören âlimler görüşlerini Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a yaklaşmak konusunda vesîleler aramayı buyuran ayete (Mâide 5/35) dayandırmaktadırlar. Bu ayetin doğrudan olmasa bile dolaylı olarak sâlih müminlerin zâtını vesîle edinerek tevessülde bulunmayı içerdiği belirtilmiştir. Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmek suretiyle Allah'a yaklaşmaları, sâlih zâtların Allah'ın (c.c.) bağışlamasının ortaya çıktığı hayırlı insanlar olarak nitelenmeleri, iyilerle ölmeyi istemelerinin önerilmesi de bu bağlamda değerlendirilmiştir (Kevserî, 1989b, ss. 2-15).

Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.s.) vesîle kılınarak tevessülün önerildiği hadislerin bulunması, Allah Resulünü rol model alan ve bu örneklige özendiren iyi ve velî kullar ile tevessülü de meşru hale getirmektedir. Doğrusu yararlı ve iyi ameller ile tevessülün meşru olması elbette sâlih amel ve ibadetler konusunda duyarlı olan ve bunları teşvik eden şahıslar ile tevessülü de meşrulaştırır (Sübki, 1989, s. 143-144; Kevserî, 1989b, ss. 11-12). Nitekim hasta bir kişi Allah'ın (c.c.) koyduğu tabiat kanunlarının gereği olarak ilaç kullandığında nasıl iyileşiyorsa, ruhsal rahatsızlığa maruz kalan biri de sâlih ve velî zâtların vesîlesiyle iyileşebilir, bunda Allah'ın (c.c.) sünnetine aykırı bir durum söz konusu değildir (Burhanî, 1900, ss. 3-8).

Bu yaklaşım konusunda diğerlerinden ayrışanların başında İbn Teymiyye olmak üzere selef âlimleri gelmektedir. Selefî âlimlere göre iyi ve yararlı işler ile sâlih kimselerin duaları vesîle kılınabilir, ancak diriler ile ve bu dünyayla irtibatları tamamen koptuğu için ne kendisine ne de başkasına faydası dokunabileceğinden dolayı özellikle ölü kimseler ile tevessülde bulunulması mümkün değildir (Bardakçı, 1999, s. 44). Selefî bilginlere göre, Kur'ân-ı Kerim'de emredilen "Allah'a yaklaşmaya vesîle arayın." (Mâide 5/35) hitabından Allah'a inanmak ve boyun eğmek kastedilmektedir. Dolayısıyla iyi ve yararlı işler, ibadetler ve iyi kimselerin dualarıyla tevessülde bulunmak kabul edilebilir bir durumdur. Nitekim sahabenin de Hz. Peygamber'in duasını ve yardımını/aracılığını vesîle edindiği bilinmektedir (Elbâni, 2012, ss. 43-72).

4.3.1.3. Hayatta Olmayan Peygamberler ve Sâlih Zâtlar ile Tevessül

Tasavvuf çevrelerinde, başlangıcından itibaren hayatta olan sâlih kimseler ile tevessül kabul edildiği gibi Allah'a yaklaşmak gayesiyle vefat etmiş olup hayatta olmayan Allah dostu sâlih kimseler ile tevessülün de benimsenerek meşru görüldüğü ve bu çevrelerce uygulana geldiği bilinmektedir (Kuşeyrî, 2017, s. 95). Ayrıca ebedî âleme göç etmiş olan Allah dostları ve peygamberler ile tevessülde bulunmak birçok İslam ilim insanı tarafından da meşrû kabul edilmiş ve bu tür tevessülde inanç bakımından bir sakınca görülmemiştir (Râzî, 1987, ss. 275-278).

Nitekim Maide suresinin 35. ayet-i kerimesinin yanında aşağıdaki ayet-i kerime de vesîle/tevessül konularında eser telif eden birtakım yazarlar tarafından vefat etmiş olan peygamberler ve Allah dostları ile tevessüle kanıt olarak gösterilmektedir (Kevserî, 1989b, s. 4).

“Biz peygamberlerin her birini, ancak Allah'ın (c.c.) izni ile kendilerine itaat edilsin diye gönderdik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanma dileseler, elçi de onların bağışlanmaları için dua etseydi, Allah'ı çokça bağışlayıcı, esirgeyici bulurlardı” (Nisa 4/64).

Hayatta olmayan Allah dostları ile tevessül olabileceğine ilişkin hadis-i şerifler de bulunmaktadır. Onlardan birisinin şu şekilde olduğu belirtilmektedir:

“Medine'de kuraklık oldu, Medine halkı Hz. Aişe'ye geldi, o da: ‘Hz. Peygamber’in kabrine gidin, kabir üzerinden gökyüzüne doğru bir delik açın ki Hz. Peygamber ile gökyüzü arasında herhangi bir engel kalmasın’ dedi. Halk gidip söyleneni yaptı, bunun ardından yağmur yağdı” (Dârimî, “Mukaddime”, 15)

Yukarıdaki hadis-i şerif, bazı müellifler tarafından vefatlarından sonra da Hz. Peygamber ve Allah dostları olan evliya ile tevessül edilebileceğine ilişkin kanıt olarak ileri sürülmüştür (Merzûk, 1989, s. 192).

Beyhakî'nin (ö. 458/1066) nakletmiş olduğu aşağıdaki hadis-i şerif de hayatta olmayan Peygamber ve Allah dostları ile tevessülün meşruiyetine ilişkin delillerden biri olarak gösterilmektedir.

“Hz. Ömer zamanında kuraklık oldu. Bir zât Hz. Peygamber'in kabrine gelerek, ‘Ey Allah'ın (c.c.) Resulü, ümmetine Allah'tan yağmur yağdırmasını talep et, nerede ise ümmetin perişan oldu’ diyerek seslendi. Gece adamın rüyasında Allah Resulü göründü ve ‘Ömer'e git, benden selam söyle ve onlara yağmur yağacağını haber ver’

dedi. Adam Ömer'e geldi ve durumu haber verdi. Ömer de bunun üzerine ağladı ...”
(Sübkî, 1989, s. 130)

4.3.1.4. Sâlih Kimselerin Duasıyla Tevessül

Dua sözlükte, çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek olarak tanımlanır. Dinî anlamda dua ise; insanın içtenlikle Allah'a yönelip bütün istek ve arzularını O'na sunmasıdır. Bu yönüyle dua insanın Rabbi ile iletişime geçmesi demektir (Karagöz, 2010, s. 128). Dua kavramı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinde “*ibadetin özü*” olarak nitelendirilmiştir (Tirmizî, “Deavât”, 1).

Bunun yanında Kur'ân-ı Kerim'de de duaya çok önem verildiği görülmektedir. İnsanı yoktan var eden ve Allah'ın (c.c.) büyüklüğü, azameti ve ulûhiyeti karşısında insanın güçsüzlüğünü ve acizliğini duyumsatması, ifade etmesi bakımından dua Allah'a yakınlaşma vasıtası olarak oldukça kıymetli bir ibadet ve eylemdir. Duanın gayesi, insanın Rabbinin sonsuz bir güce, engin bir ilmi ve rahmete sahip olduğunun bilincine erişmesidir (Buhârî, “Deavât” 6,7,9,10; Tirmizî, “Deavât” 1,16). Dolayısıyla dua ile tevessül İslam âlimlerinin ittifakla kabul ettikleri tevessül çeşitlerinden biridir. Temel olarak iman sahibi muttakî (Allah'a karşı kulluk bilinciyle hareket eden) imanına zülüm karıştırmayan sâlih bireylerin dualarıyla niyazda bulunmak Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinde de özendirilmiştir. Hz. Peygamber'in umre yapmak için giden Hz. Ömer'den dua etmesini istemesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca ashabın da başlarına gelen sıkıntıların uzaklaştırılmasına yönelik Allah Resulü'nün duasını vesîle edinerek tevessülde buldukları bilinmektedir (Yavuz, 2012, s. 7).

4.3.2. Sâlih Amel ile Tevessül

Sâlih amel sözlükte, yararlı, iyi ve güzel amel demektir. Dinî terminolojide ise; ihlâs ve iyi niyetle yapılan, Kur'ân'a ve sünnete uygun her türlü söz, fiil ve davranışlar olarak tanımlanır. İbadetlerin yanında doğruluk, dürüstlük, meşru bir işte çalışmak gibi işler de sâlih amel olarak değerlendirilmektedir (Karagöz, 2010, ss. 25-26). Bu bağlamda sâlih amelle yapılan tevessül örneklerine hadislerde çokça rastlamak mümkündür. Ancak sâlih amel ile tevessül yapılabilmesi için sâlih amelin

de bazı özellik ve niteliklere sahip olması gerekmektedir. Bu nitelik ve özellikler şu şekilde sıralanabilir (Karagöz, 1996, s. 218):

1) Yapılan sâlih amelin sahibi olan şahsın mümin olması gerekir.

2) Yapılan sâlih amelin, iman amel ilişkisi içerisinde saf inancın tezahürü olması gerekir.

3) Sâlih amelin haram ve helal çerçevesinde işlenmesi, Kur'ân-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı olmaması, bunlara uygun olması gerekir.

4) Sâlih amelin tertemiz, iyi ve hâlis bir niyet içermesi gerekir.

Sâlih amel ile tevessül konusunda hadislerden en yaygını daha önce de zikredildiği üzere “*mağara hadisi*” olarak bilinen hadistir (Buhârî, “Enbiyâ”, 50). Bu hadiste, bir mağarada mahsur kalan inanmış üç şahsın uğradıkları sıkıntıdan kurtulmak gayesiyle tamamen arı duru bir niyetle sadece Allah rızası için daha önce yapmış oldukları iyi ve güzel davranışlarını aracı kılarak dilekte bulunmaları ve bunun sonucunda sergiledikleri güzel davranışlarının hürmetine düştükleri sıkıntılı durumdan kurtulmalarının öyküsü anlatılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi bunun dışında sâlih ameli vesîle kılmak suretiyle yapılan tevessül ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in, Yüce Allah'a verilen söze bağlı kalmayı ve günahları kabullenip itiraf etmeyi vesîle edinerek tevessülde bulunmayı öğreten hadisi yaygın olarak “*Seyyid-ül istiğfar*” ismiyle bilinmektedir (Buhârî, “Deavât”, 2).

Öte yandan, Allah'a yakınlık kesp etmek ve O'nun hoşnutluğunu kazanmak için sahih bir imandan sonra yararlı ve güzel işler yapmak, yani sâlih amel ve ibadet gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de de iman ve taatten sonra yararlı güzel işler ile tevessüle işaret eden ayetlerin (Bakara 2/285; Âl-i İmrân 3/193-194) yanında doğrudan sâlih amelin zikredildiği ayetler de bulunmaktadır (R'ad 13/22; Kehf 18/110; Meryem 19/60-61; Fâtır 35/10). Bu bakımdan sâlih ameller ile tevessülde bulunmak İslam bilim insanları arasında tartışmasız olarak caiz görülen ve meşrû kabul edilen bir husustur (Âlûsî, 1985, s. 127).

4.3.3. Esmâü'l Hüsnâ ile Tevessül

İslam âlimleri arasında tartışma konusu edilmeden kabul gören tevessül türlerindedir. Aynı zamanda halk arasında da en yaygın olan tevessül çeşididir. İnsanoğlunun maddî ve manevî ihtiyaç ve isteklerinin ne kadar çok olduğu dikkate alındığında insanın psikolojik olarak bu tür tevessüle yönelmesi kaçınılmazdır (Ataç, 1993, s. 21). Kur'ân-ı Kerim'de:

“En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin.” (A'raf 7/180);
“Resulüm! Sen onların söylediklerini sabırla karşıla; güneş doğmadan ve batmadan önce rabbini övgü ve tesbih ile an. Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından da O'nu yücelterek an.” (Kaf 50/39-40) buyurulmaktadır.

Görüldüğü üzere söz konusu ayetlerde dua ederken Allah Teâlâ'nın en güzel isimlerinin anılmasının ve Allah'ın (c.c.) methedilip yüceltilmesinin önemli olduğu vurgulanmaktadır. Allah'ın (c.c.) kelam sıfatının tecellisi olan Kur'ân-ı Kerim tilâvetinden sonra dua edilmesi de Allah'ın (c.c.) sıfatlarıyla tevessülde bulunmak anlamına gelmektedir (Ahmed b. Hanbel, 1998, s. 138).

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadisi şerifte Hz. Peygamber, Allah'ın (c.c.) en güzel isimlerini zikrederek dua eden kimsenin günahları deniz köpüğü kadar çok olsa da affedileceğini ve bağışlanacağını müjdelemektedir (Buhârî, “Deavât”, 65).

Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisi de “Ey devamlı diri olan ölümsüz (Hayy) ve bütün varlıkların yegâne koruyup gözeteni (Kayyum)! Senin rahmetinle Sen'den yardım diliyorum”(Tirmizî, Deavât, 93) şeklinde dua ederek Allah'ın (c.c.) güzel isimlerini vesîle kılmış ve arkadaşlarına da öğretmiş ve onları da Yüce Allah'ın en güzel isimlerini anarak dua etmeye teşvik etmiştir.

Bunun gibi Hz. Aişe'nin aktardığı bir hadiste Hz. Peygamber'in Allah'ın (c.c.) en güzel isimleriyle tevessülde bulunarak şöyle dua ettiği belirtilmektedir:

“Ey Allah'ım! Ben senin temiz, güzel, kutlu ve sana en sevimli olan isminle senden diliyorum. O isim ki, onunla sana dua edildiğinde icabet edersen, onunla Senden istendiği zaman verirsin, onunla senden merhamet dilendiğinde rahmet edersen ve sıkıntıdan kurtulmak için onunla senden yardım istendiği zaman bir çıkış yolu/genişlik verirsin” (İbn Mâce, “Dua”, 9).

Allah'ın (c.c.) güzel isim ve sıfatlarını onun zâtından ve birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Yüce Allah'ın isim ve sıfatları aynı zamanda O'nun zâtında bulunan özelliklerini bize göstermekte ve bu vesîleyle Allah'ı bize tanıtmaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki ayet-i kerîme ile Allah Teâlâ bize kendi zâtına özgü niteliklerini açıklamaktadır.

“O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Görünmeyeni de görüneni de bilendir. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir. O, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, koruyup gözetken, mutlak güç sahibi, ıslah edip düzelter ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. O Allah ki, onların ortak koştuklarından uzaktır. O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tespih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” (Haşr 59/22-24).

Görüldüğü üzer ayet-i kerîmede Allah'ın (c.c.) sadece birkaç güzel ismine yer verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in bunun dışında başka ayetlerinde de Allah'ın (c.c.) güzel isim ve sıfatları geçmektedir.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın (c.c.) güzel isim ve sıfatlarını anarak aracı edinmek suretiyle başka resullerin dilinden yapılmış dua örneklerine de yer verildiği görülmektedir (İbrahim14/38-41; Şuara 26/78-87; A'raf 7/ 155-156).

4.4. Tasavvufî Kaynaklarda Tevessül

Tevessül, genel olarak tasavvuf ehli çevrelerde benimsenmekte ve kabul görüp uygulama sahası bulmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde tevessül ve vesîle kavramlarının tasavvuf kaynaklarındaki durumuna bakılacaktır.

Tasavvufî terminolojide tevessülün anlamının,

“Allah Teâlâ'ya yakınlaşmak, bir istekte bulunmak, bir musibet veya beladan kurtulmak amacıyla Allah'ın (c.c.) veli kullarından veya vefat eden evliyanın kabirlerini ziyaret etmek suretiyle onların maneviyatından yardım talep etmek (Uludağ, 1995, s. 568)

olduğunu daha önce belirtmiştik.

Bu bağlamda, tasavvuf ehli insanlar arasında tevessül ile ilgili olarak bazı ifadeler kullanılmaktadır. Bu çevrelerde tevessülde bulunurken, bir ihtiyacının

giderilmesine yönelik dua ederken “*Ey Allah’ım, falan zâtın yüzü suyu hürmetine, filan evliyanın hatırı, senin yanındaki kıymeti için senden şunları istiyorum*” (Yavuz, 2012, s. 7) ya da bir musibet veya beladan selamete çıkmak istediğinde “*Yetiş ey şeyhim!*”, “*Yetiş ya gavs-ı azam!*” gibi ifadeler çokça kullanılmaktadır (Yılmaz, 2000, s. 321). Bu anlamda örneklik olması bakımından tasavvuf çevrelerinin ilklerinden olan ünlü mutasavvıf Ma’ruf-i Kerhî’nin (ö. 200/815-16) yine ilk sûfilerden talebesi Serî es-Sakatî’ye (ö. 251/865), Allah Teâla’dan bir şey istediğinde kendi ismini anarak, kendi ismi üzerine yemin ederek, “*Ma’aruf’un hatırına*” ifadesini kullanarak istemesini salık verdiği bilinmektedir (Kara, 2005, s. 396).

Tasavvuf kaynaklarında yer alan bilgilere göre tevessülün makbul olması ve tevessülde bulunan kimseye yarar sağlaması için bazı şartları taşıması gerekir. Bu şartların da şunlar olduğu belirtilmektedir:

Vesîlenin üç faklı yönü bulunmaktadır. Birincisi; tevessül ile kendisinden istekte bulunulan her şeye gücü yeten ve her şeyin yaratıcısı kerem sahibi olan Yüce Allah’tır. İkincisi ise; Yüce Allah’a yaklaşmayı isteyen, bir iyiliğe kavuşmak ya da bir kötülükten, musibetten sakınmak veya bir ihtiyacının giderilmesi için tevessülde bulunan kimsedir. Üçüncüsü de bir kimsenin arzu ettiği, ihtiyaç duyduğu şeye ulaşmak için vesîle kıldığı araçlardır. Güzel ve doğru işler, ilim ve ibadetler, Allah katında mertebesi yüksek olan erdemli kişiler bu kategoride sayılmaktadır (Sarıkaya, 2014, s. 119).

Ayrıca tevessülün, geçerli olması, bir kişiye yarar sağlaması veya kişinin ihtiyacının karşılanması için bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bu şartlar da şöyle ifade edilmektedir:

1. Öncelikle kendisiyle Allah Teâlâ’ya yaklaşmak için vesîle arayan şahıs vesîleye kuşku duymadan inanmalıdır. Çünkü vesîleye kuşkulu bir şekilde yaklaşan kişiye yapılan tevessül fayda sağlamaz.

2. Yüce Allah’a yaklaşmak adına kendisiyle tevessülde bulunulan araçların meşrû dairesinden, yani iman, namaz, niyaz, dua, zikir, sadaka, itaat ve ibadet gibi Allah’ın (c.c.) hoşnut olduğu iyi, güzel ve yararlı işlerden olması önemlidir.

3. Yerine getirilen iyi, güzel ve yararlı işlerin ve ibadetlerin, Yüce Allah'a yaklaşmak ve O'nun rızasını elde etmek maksadıyla Allah Resulü'nün (s.a.s.) gösterdiği şekilde yapılmasına dikkat edilmelidir.

4. Kendisiyle Allah'a (c.c.) yaklaşmak için vesîle kılınan zâtın da Allah Teâlâ nezdinde yüksek bir mertebeye, dereceye, saygınlığa ve değere sahip olması gerekmektedir. Çünkü iyi ve erdemli olmayan günahkâr ve kendini bilmez kişiler ile Allah'ın (c.c.) rahmet, bereket, lütuf ve bağışlamasına nail olmak mümkün olmaz. Yasak ve günah olan eylemlerle tevessül fayda sağlamayacağı gibi doğru ve erdemli olmayan günahkâr kişilerle yapılan tevessülün de faydası olmaz. Dolayısıyla, bu koşulların yerine getirilmesi durumunda tevessülün bütün zaman ve mekanlarda geçerli ve uygun olduğu, dinî anlamda bir sakıncasının bulunmadığı belirtilmektedir (Selvi, 2012, ss. 173-174).

Müfessirlerin büyük bir kısmı, Kur'ân-ı Kerim'deki "Ey iman edenler! Allah'a (c.c.) karşı gelmekten sakının, O'na yaklaşıma vesîle arayın ve O'nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz." (Maide, 5/35) ayet-i kerimesinde yer alan "*vesîle*" kelimesine, kendisi ile arzu edilene ulaşılan vasıta, cennetteki en yüksek derece, bir şeyle başkasına yaklaşmak, yakınlaşmak anlamlarını vermişlerdir (Begavî, 1417, s. 51; Kesîr, 1420, s. 113). Bunlarla birlikte vesîle kelimesinin ayrıca, vesîle kılınan şey, ihlâsla yapılan amellerle Allah'a yaklaşmak, Allah'ın (c.c.) buyruklarına uyarak ve yasaklarından da kaçınarak Allah'a yaklaşmak gibi anlamlara geldiğini de belirtmişlerdir (Endülüsî, 1420, s. 224; Zemahşerî, 1407, s. 628).

Tasavvufî kaynaklarda tevessülün yerini ortaya koymak için ayrıca tasavvuf ehli olan ve tasavvufî alanda eserler meydana getiren müfessir ve âlimlerin tevessül ve vesîle kavramları ile ilgili yaptıkları açıklamalara ve bu kavramlara verdikleri anlamlara bakmamız gerekmektedir.

İşârî tefsir yazarlarından olan ve sûfîlerin de öncülerinden olduğu bilinen (Uludağ, 2001, s. 427) İbn Atâ (ö. 309/922) *vesîle* sözcüğünü tefsirinde açıklarken; cennete kavuşmak ve cehennemden uzak kalmak için İslam'ın kurallarını ve yapılması zorunlu eylemlerini yerine getirerek yakınlık kazanmak şeklinde yorumlara yer vermektedir (İbn Atâ, 1990). Bununla birlikte İbn Atâ'nın vesîle kavramıyla ilişkili ayet-i kerimelerin tefsirini yaparken ise Allah'a yakın olabilmek

için çokça ibadet yapmanın ve ahlâk kurallarına daha çok riayet etmenin önemini vurguladığı görülmektedir (Gürer, 2018, s. 357).

İslamî ilim dallarından birçoğunda gösterdiği yetkinliğinin yanında daha çok mutasavvıf olarak tanınan ve işârî tefsirin önemli isimlerinden biri olan (Uludağ, 2002, ss. 473-475) el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise tefsirinde vesîle ile ilgili olarak; Allah'ın (c.c.) ihşanda bulunduğu şeylerle kulun O'na yakınlaşması, Allah'ın (c.c.) inâyeti, kulu için en güzel olanı takdir etmesi, kuşkudan tamamen temizlenmiş samimi bir iman, hayatı boyunca Allah'a sadakatle bağlı dost olmak, amellerde gösteriş ve ikiyüzlülükten kaçınmak, gurur ve kibirden arınmış bir benliğe sahip olmak, benliğini dünya lezzetlerinden uzak tutmak şeklinde açıklamalarda bulunmuştur (Kuşeyrî, 2000, s. 421).

Diğer taraftan hem mutasavvıf hem de müfessir olan Şâzelî-Dekâvî Şeyhi Ahmet İbn Acîbe (ö. 1224/1809) *vesîlenin* sözcük olarak doğrudan geçtiği Maide Suresi'nin 35. ayetini yorumlarken emir ve yasaklarına karşı gelmeden Allah'a boyun eğmek suretiyle O'nun sevgi ve hoşnutluğuna eriştirecek araçları istemek gerektiğini; Allah'a yaklaştıran vesîlelerin en önemlilerinin evliyâ ve ârif zâtların sohbetlerine katılmak, onların hizmetini görmek ve konuşmalarını dinlemek olduğunu, tasavvuf ehli birinin bundan başka vesîle/vasıta aramaması, bir kimsenin mutlaka bir şeyhi veya ders aldığı bir hocasının bulunması gerektiğini belirtmiştir (İbn Acîbe, 1419, s. 458).

Yine bir başka meşhur mutasavvıf Celvetî Şeyhi İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de söz konusu ayeti yorumlarken *vesîle* ile ilgili olarak; mümin ile duası arasında bir engelin olduğunu, Hz. Peygamber'e salat ve selam okuyunca bu engelin aradan kalktığını ve duanın kabul olduğunu, aksi takdirde duanın kabul olmayacağını; nitekim Allah Resulünün kul ile Allah arasında vesîle/vasıta olduğunu, aracıyı da bir şey istemeden önce sunmak gerektiğini, çünkü Allah'ın (c.c.) "*O'na yaklaşmak için vesîle arayın*" buyurduğunu belirtmiştir (Bursevî, 2012, s. 417)

Bunların dışında tasavvufî yönü ile ön plana çıkan bazı müfessirler de eserlerinde *vesîle* kelimesinin doğrudan yer aldığı,

“Onların yalvardıkları bu varlıklar Rablerine -hangisi daha yakın olacak diye- vesîle ararlar; O’nun rahmetini umarlar ve azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı, sakınılacak bir azaptır” (İsra, 17/57)

ayetini tefsir ederken de *vesîle* sözcüğüne, Allah için yapılan iyi, güzel ve yararlı işlerle, taat ve ibadetlerle ve Allah’ın (c.c.) emirlerine riâyet edip yasaklarından uzak durmakla Allah’a yaklaşmayı ummak anlamlarını yüklemişlerdir (Sa’lebî, 1418, s. 107; Semerkandî, 1992, s. 273).

Tasavvufun ilk dönem temsilcilerinden olan ünlü sûfî Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) de Allah’ın (c.c.) kullarına yakınlığının, kulların kalplerinin Allah’a olan yakınlığı ile orantılı olduğunu söylemiştir (Yılmaz, 1996, s. 85).

Ebû Tâlib Mekkî (ö. 386/996) ise tevessüldeki asıl gayenin dünyadan uzaklaşma ve Allah’a yakınlaşma anlamına gelen *kurbiyet* makamında olmayı ifade ettiğini; insanların Allah’a yakınlık derecelerinin ise Allah nezdindeki mevkielelerinin yüksekliği ile Allah hakkındaki bilgilerinin yüksekliğine bağlı olduğunu belirtmiştir (Mekkî, 1310, s. 83).

Tasavvuf geleneğinin ünlü simalarından *Kuşeyrî Risalesinde*, velî ve ârif bir kimse ile tevessüle örnek teşkil edebilecek bir anlatıma yer vermekte ve Ma’ruf-i Kerhî’nin (ö. 200/815-16[?]), öğrencisi Seriyu’s-Sakatî’ye (ö. 251/865): “*Allahü Teâlâ’dan bir ihtiyacının giderilmesi için dilekte bulunacaksan benim üzerime yemin ederek ve Ma’ruf’un hatırı için diyerek iste.*” dediğini aktarmaktadır (Kuşeyrî, 2017, s. 109).

Yöneticilerden halka kadar yaygın bir etki alanına sahip olan Aziz Mahmut Hüdayî (ö. 1038/1628) ise tasavvufta şeyhlik mertebesine ulaşan zâtları, Allah Resulü ile talebe arasında bir aracı olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda tasavvuf yolunun yolcusu olamaya talip olan kimselerin ancak yetkin bir üstadın, ârif bir kişinin talebesi olmaları ve onun terbiyesinden geçmeleri durumunda Allah’a yaklaşmalarının mümkün olduğunu belirtmiştir. Ona göre tarikat büyüğünün görevi kendine bağlanan talebesinin Allah’a yaklaşmasını sağlamaktır. Bu yakınlaşma gerçekleşikten sonra talebe ile Allah arasında kimse kalmaz (Yılmaz, 2011, ss. 198-199).

Tasavvuf çevrelerinde cereyan eden bazı hadiseler de bu tür çevrelerce tevessülün kabul edilip nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı konusunda hayli aydınlatıcı olmaktadır. Tevessül anlamında Hasan el-Harakânî (ö. 425/1033) ile müritleri arasında geçen bir anekdot şöyle anlatılmaktadır:

Yolculuğa çıkmaya niyet eden müritleri Hasan el-Harakânî'den (ö. 425/1033) yolculukları sırasında karşılaşılabilecekleri tehlikelerden korunmak için bir dua öğretmesini talep ederler. Bunun üzerine Harakânî (ö. 425/1033) talebelerine, tehlikeli bir durumla karşılaşırlarsa kendi ismini anmaları tavsiyesinde bulunur. Müritleri onun bu tavsiyesinden pek hoşlanmazlar. Yolculuk esnasında eşkıyaların saldırısı ile karşılaşırlar. Onlardan biri şeyhin tavsiyesine uyararak onun adını zikrederek yardım ister. O sırada şaşılacak bir şekilde görünmez olur, eşkıyalar diğerlerinin giysi ve eşyalarının hepsini aldıkları halde onun hiçbir şeyini alamazlar. Yolculuk dönüşünde olayı anlattıktan sonra kendilerinin de Allah'a dua ettiklerini, yakarıшта bulduklarını ve yardım istediklerini söyleyerek bu olayın hakikatinin açıklamasını isterler. Bunun üzerine Harakânî, "Siz Allah'a biçimsel olarak yakarıшта bulunuyorsunuz. Ben, O'nu gerçekten ve içtenlikle zikrediyorum. Bu nedenle siz beni anar ve ben de sizin adınıza Allah'ı anarsam, dualarınız kabul olur." şeklinde bir açıklamada bulunur (Uludağ, 2002, s. 21).

Bütün bu anlatılanlardan hareketle, tasavvuf hareketinin başlangıcından itibaren erken dönem tasavvufçularından bugüne dek Allah'a yaklaşmak, bir ihtiyacın giderilmesi ve bir sıkıntıdan veya kötü durumdan kurtulmak amacıyla bir şeyhi, evliyâyı veya âriflerden bir kimseyi vesîle edinerek tevessülde bulunmanın dinen uygun karşılandığı ve tatbik edildiği anlaşılmaktadır.

4.5. Tevessülün Tasavvufî Kavramlarla İlişkisi ve Psikolojik Etkileri

4.5.1. Tevessülün Tasavvufî Etkileri

Tasavvufî düşüncenin temel amacı, varoluşun ve yaradılışın gayesi olan insanın birtakım erdemlere kavuşarak, potansiyelini tam olarak kullanabileceği sağlıklı ve dengeli bir ruh haline erişmesidir. Bu anlayış, söz konusu sağlıklı insanın

geliştirilmesi suretiyle, bulunduğu yerden daha ileri bir noktaya taşınmasını hedefler. Böylelikle zaman zaman zorlu yaşam şartlarıyla başa çıkması gereken insanın, mevcut potansiyelinden taviz vermeden, manevî gelişim ve olgunlaşma sürecine devam etmesi amaçlanır. Bu nedenle sûfler insanın kalbî ve nefsî problemlerine değinerek onları tedavi etmekten önce oluşmalarını önleyici bir yol izlemişlerdir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 137).

Tasavvuf disiplini açısından varoluşun kaynağı olarak görülen insan, benliğinde mevcut olan üstün potansiyeli ortaya çıkarabilmek için öncelikle kendisine yüklenmiş olan bu yüksek anlamın farkına varmalıdır. Sûfi, varoluş amacını sorguladığı bu farkındalıkla manevî olgunlaşma yolculuğuna başlar. Fakat onun bu yolculuktaki asıl amacı kendisine bahşedilen potansiyele uygun bir yaşam sürmek değil; anlam kazanmaktır (Frankl, 2018, ss. 73-74). Sûfinin, yaratılışında yatan bu gizil güce göre yaşamını sürdürebilmesi, bir anlam arayışı olan manevî olgunlaşma sürecini destekleyen mahiyettedir.

İşte tasavvufi disiplin içerisinde yer alan bütün kavramlar öncelikle insanın yaratılıştan getirdiği yeteneklerine göre bir yaşam sürebilmesi, potansiyelini açığa çıkarabilmesi ve kendini gerçekleştirmesine hizmet ederek daha büyük bir amaç olan manevî olgunlaşmasına yardım eder. Böylelikle onu sağlıklı bir ruh haline getirerek anlam arayışını sürdürmesini sağlar.

Tasavvufî düşüncenin bu genel yapısından hareketle, tüm tasavvufi kavramların iş birliği içerisinde hareket ederek sûfinin manevî yolculuğunu destekleyen ortak bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Bu başlık altında mutasavvıflarca uygulanagelmış olan tevessülün, sûfinin ruhsal dengesini sağlayarak manevî gelişimini desteklemesi noktasında diğer tasavvufi kavramlarla nasıl bir iş birliği içinde olduğunu ifade etmeye çalışacağız.

4.5.1.1. Mârifet

Sûflere göre insanın en önemli ve öncelikli görevi olan mârifet (Ayten, 2017, s. 152) ilimden tamamen farklı bir kavramdır. İlim bilmek, mârifet ise tanımaktır. İlim yolunda olan kimselere âlim, mârifet ve irfan yolunda olanlara ise ârif denir. Tasavvufî disiplin içerisinde irfan, keşf, ilham, sezgi gibi birçok farklı şekilde ifade

edilen mârifet kavramı aynı zamanda kalp kaynaklı vasıtasız bir bilgi türüdür (Kara, 1995, s. 129).

Öte yandan mârifet, Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bilgiyi ifade ederken tasavvuftaki esas unsur mârifetullah olarak ifade edilen özel bilgidir. Bundan dolayı mârifetullah, Allah'ın (c.c.) zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkında bilgi olarak tanımlanmıştır. Yüce Allah'ı bu şekilde tanımak da ancak insanın kendisini tanımasıyla yani *ma'rifetü'n-nefs* ile mümkündür (Uludağ, 2003, s. 55). İnsanın kendini tanıması bu yönüyle tasavvufi düşünce sisteminde temel ilkelere dendir.

Sûfiler, asıl amaç olan Rabbini bilmenin ön koşulu olarak kendi nefsinin bilmeyi zikrederler. Onlara göre insanın kendi nefesine dair bilgisi ne kadar fazla olursa Hakk'a dair bilgisi de o kadar fazla olur (Uludağ, 2003, ss. 56-57). Mutasavvıfların çoğu tarafından hadis olarak kabul edilen "*Kendini bilen Rabbini bilir*" ifadesi de bu gerçekliğe dikkat çekmektedir. Bütün sûfiler, nihai amaç olan Rabbi'ni bilmenin kendini bilmekten geçtiği hususunda hemfikirdir (İbnü'l-Arabî, 2011, ss. 10-140).

Mutasavvıflar, insanın kendini bilmesi gerekliliğine delil olarak bazı ayet-i kerimeleri zikrederler.

"İnsanlara âfakta ve nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun hak olduğu onlara âşikar olsun" (Fussilet 41/53); "İnancı tam olanlar için yeryüzünde ayetler vardır, nefislerinizde de öyle, görmüyor musunuz?" (ez-Zariyat 51/21).

mealindeki ayetler söz konusu delillere örnektir. Bu ayetlerin işaret ettiği manalardan hareket eden sûfiler Allah Teâla'nın âfakta ve enfüste yani iç ve dış âlemde de tecelli ettiğini söyler; fakat iç âlemdeki işaret ve tecellilerin daha açık ve daha net olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla insanın kendi varlığı üzerine düşünerek yaşamın anlamı ve amacı hakkında sorular sorması, kendisi hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar ve bu bilgiler de onu Yüce Allah'a kavuşturur. Bu yüzden ki mutasavvıflar, Allah'ı en iyi şekilde tanımanın yolu olarak insanın kendi özünü tanıması gerekliliğini savunmuşlardır (Rabbâni, 1277, ss. 60-69).

Büyük İslam mutasavvıflarından İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserinde İslam'ın dört esas üzerine kurulduğunu söyledikten sonra bunları sırasıyla nefsi bilmek, Allahü Teâlâyı tanımak, dünyanın ne olduğunu

öğrenmek, ahiret hakkında ilim sahibi olmak olarak ifade etmiştir. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) bu dört esasın ikincisi olan Yüce Allah'ı tanımanın bütün insanlara vacip olduğunu ve bunun da ancak her insanın kendi nefisini bilmesiyle mümkün olacağını belirtir. Ona göre insan nefisini öğrenmedikçe, kendisini tanımadıkça onu Rabbi'nin bilgisine götürecek hiçbir yol, kapı ve çare yoktur. O, nefis bilgisini Allahü Teâla'yı bilmenin, tanımanın ve öğrenmenin yegâne anahtarı olarak görmekte ve bir kapıyı kendi anahtarı olmadan herhangi başka bir şeyle güzelce açmanın mümkün olamayacağını ifade etmektedir (Sıradağ, 1973, s. 16).

Sûfilerden İbrahim Hakkı Erzurumî (ö. 1194/1780), asıl maksadın Allah'ı tanımak olduğunu vurgularken kendi nefisini tanımadan, kendi hakikatini kavramadan Yüce Allah'ı tanıma gayretinde bulunan kimsenin durumunu kendi yiyeceği içeceği olmadığı halde şehrin tüm fukarasını ziyafete çağıran bir müflise benzetmiştir (Erzurûmî, 1999, s. 303).

İnsanın kendi özünü tanınması gerektiği hususu tasavvufî anlayışta olduğu gibi bazı filozoflar tarafından da vurgulanmıştır. Örneğin Sokrat'ın Delf Mâbedi'ndeki "*Kendini bil*" sözü tasavvuf düşüncesini de etkilemiştir. Yûnus Emre'nin, "*İlim ilim bilmektir/ İlim kendin bilmektir/ Sen kendini bilmezsin/ Ya nice okumaktır*"; Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, "*Bayram özünü bildi/ Bileni anda buldu/ Bulan ol kendi oldu/ Sen seni bil sen seni*" gibi dizelerinde tasavvuf disiplininin bu görüşü açık bir şekilde dile getirilmiştir (Uludağ, 2003, ss. 56-57).

Kısacası insanın kendini bilmesi, tasavvufî düşüncede Allah'ı tanımanın ve O'na yaklaşmanın en sağlıklı yolu olarak görülmüştür (Uludağ, 2006, ss. 526-529). Öte yandan yine tasavvufî anlayışta Allah'a yaklaşmak söz konusu olduğunda akla gelen ilk kavramlar vesîle ve tevessüldür.

İstilahî olarak "*ilim ve ibadetle Allah'a yaklaşmak, Allah'a yakın olmak için bir vesîleye sarılmak, O'nun rızasını istemek*" şeklinde tarif edilen tevessül, Kur'ân ve hadisler göz önüne alındığında "*Allah'a yakınlığı yani kurbîyyeti sağlayan şeyler*" olarak da anlaşılmıştır. Tasavvuf literatüründe ise tevessül, "*başta peygamberler olmak üzere vefat etmiş olan sâlih zâtlar, âlim ve velîler vesîle kılınarak, onların adı anılarak Allah'tan bir şey isteme*" (Uludağ, 2012, s. 380) şeklinde tanımlanır.

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere, Allah'a yakınlaşmada, O'na bir dileğini iletmede tevessül yoluna giden bir kimsenin nihai hedefi olan Rabbine ulaşabilmesi için öncelikle kendi özüne ulaşması gerekir. Bu yönüyle tevessülün insana kazandırdığı ilk erdemin insanın kendi hakikatini kavraması olduğu söylenebilir. Dolayısıyla mutasavvıflar vesîle ve tevessülün gerekli uygulamalar olduğunu savunmuşlar ve “Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşmaya vesîle arayın ve O'nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz” (Maide 5/35) mealindeki Maide Suresi'nin 35. ayetini söz konusu düşüncelerine delil olarak göstermişlerdir (Yılmaz, 2017, s. 147).

İsmail Hakkı Bursevi (ö. 1137/1725), *Ruhu'l Beyân* adlı tefsirinde bu ayetin işârî yorumunu yaparken vesîleyi ilk olarak hakiki kurtuluşun gerçekleşeceği yerlerden biri olarak kabul etmiş ve vesîle istemenin insanî vasıfları yok etmek olduğunu ifade etmiştir. Ona göre insan ancak bu sayede mevcudiyetinin karanlık yönlerinden kurtulabilir. Bursevî (ö. 1137/1725) ayetin bu tefsire göre anlamını verirken kötü ahlâkı değiştirme noktasında Allah'tan korkmanın gerekliliğini de vurgulamış ve bu kötü ahlâka neden olan varlık vasıflarını yok etmek için Allah'a yaklaşmaya yol aramak gerektiğini belirtmiştir. İnsanın ancak varlığını ortaya koymak ve Allah yolunda cihad etmek suretiyle kurtuluşa ereceğini ifade ederken söz konusu ayette vesîlenin emredildiğini ve gerekliliğini de dile getirmiş ve Allah'a vuslatın ancak bu şekilde gerçekleşeceğini söylemiştir. Ardından vesîleden maksadın Allah'ın (c.c.) iyi ve sâlih kulları olduğunu ifade etmiştir (Bursevî, 2012, ss. 417-418).

Açıkça anlaşılacağı üzere mutasavvıflar, tevessül ve vesîlenin insana kendi hakikatini bilme erdemi kazandırması ve böylelikle onu varlığının karanlık yönlerinden arınma noktasında çabalamaya sevk etmesi açısından gerekli uygulamalar olduğu kanısındadırlar. Zira tasavvufî anlayışta, nihâî amacı Allah'a kavuşmak olan sûfinin bu amacını gerçekleştirebilmesi, kendi özünü kavramasına bağlıdır. İçinde Allah'a ulaşma arzusu olan kalp için kendindeki kusurları fark ettiği noktada onları değiştirmeye çalışarak Allah'ı hoşnut etme gayreti içine girmesi dışında bir tavır düşünülemez. Bir başka deyişle, Rabbinin arzulayan kalp kendi nefsinin derûnuna bir yolculuk yaptıktan sonra onun razı olmayacağı hallerden kaçınmak, razı olacaklarını ise elde etmek amacıyla daimî bir gayret içerisinde olur.

Böylelikle kendi nefesine yaptığı bu yolculuk onu insan-ı kâmil olma yolunun bidâyetine taşıyan bir ön yolculuk olma hüviyeti kazanır.

Âlûsî (ö. 1270/1854) de *Rûhu'l Ma'ânî* adlı tefsirinde Mâide Sûresi 35. ayet için işârî tefsirlere yer vermiş ve söz konusu ayeti bu açıdan yorumlayarak ayette geçen “*ittika*” emrini nefisleri temizleyerek ederek kötü ahlâktan korunmak, Allah’a ulaştırın vesîle aramayı da nefisleri razı olunacak ahlâk ile donatmak suretiyle Allah’a yakın olmanın peşine düşmek şeklinde te’vil ettiğini aktarmıştır (Âlûsî, 1985, s. 431).

Beyazıd-ı Bistamî (ö. 234/848) kendini ve bu sûretle Rabbini bilme deneyimini aktarırken isteği olan Cenab-ı Hakk’a ermek için otuz sene mücâhede ve riyâzât ile beklediğini ve nihayet benlik perdesinin kalktığını fakat perdenin arkasında yine kendisinin açığa çıktığını söyler. Ardından önce kendisinin manasını sonra Rabbinin manasını idrak etmek suretiyle “*nefsini bilen Rabbini bilir*”in asıl anlamına eriştiğini belirtir (Efendi, 2008, s. 284).

Sûfilerden Süleyman Şeyhî (ö. 1235/1819-20) de kendini bilmeyi elde etme yönteminden bahsederken bunun ancak bir mürşide bağlanıp sülûk ederek çok çaba ve gayretin neticesinde elde edilebileceğini söyler. Yalnızca bu şekilde ilmin büyük sırrına ulaşabileceğini ve insanın kendisindeki varlık eserinin tamamen gideceğini ifade eder (Seratlı, 2006, ss. 176-177).

İbrahim Hilmi el-Kâdirî, manevî hallerden biri olan râbîta hakkında bilgi verdiği *Medâricü'l Hakîka* adlı eserinde vesîle ve tevessül kavramından bahsederken kulun ne için yaratıldığını ve nereye gittiğini, yaratıcısına ve yaratılmışlara karşı kendisinden istenilenlerin neler olduğunu bilmesi ve bunları gerçekleştirecek meşru vesîlelere yapışması gerektiğini dile getirmiş, insanın böylece nefsinin lehine ve aleyhine olan hususları bileceğini ve ona göre amel edeceğini ifade etmiştir (Kâdirî, 1962, ss. 6-18).

Tüm bunlardan da anlaşıldığı üzere tevessül ve vesîle kavramları insanın varlığının gayesini sorgulaması, kendisinin iyi ve kötü taraflarının neler olduğunun ayırđına varması, kendisinden istenilenler üzerine düşünmesi ve bunları yapmaya çalışma noktasında süreğen bir gayret içinde olması hususlarıyla yani kişinin kendini bilmesi ile yakından ilişkili kavramlardır. Diğer bir ifadeyle, sûfînin birtakım

erdemlere erişmesini sağlayarak manevî olgunlaşmasını destekleyen tevessüldeki temel unsur insanın varlığını anlamlandırma çabası, kendini ve nefsinin bilme gayretidir.

Yüce Allah'a bir dileğini iletirken “*medet ya şeyhim*” diyen bir kimse bu ifadeleriyle esasen şunu söylemek ister: “Ben kendimi tüm gerçekliğimle ele alıyorum ve bakıyorum ki kendimde birçok noksan sıfatlar var, nefsim birçok konuda bana galip gelmiş durumda, bazı hususlarda Rabbimin benden istediklerini yapar halde değilim. Allah'a daha yakın olabilmek için nefsimin bu sıfatlarından kurtulmam gerekiyor. Şeyhimi de tüm gerçekliğiyle gözlemliyorum ve onun Allah dostu olduğunu görüyorum. O her konuda Allah'ın (c.c.) istediklerini yapma gayreti içinde olup nefsiyle sürekli olarak mücadele halinde. Kendi sahip olduğum özelliklerle onunkini kıyaslıyor ve görüyorum ki o kendini benden daha üstün meziyetlerle donatmış. Cenab-ı Hak, bu dostunun hürmetine duamı kabul edip beni muradına nail eder. Kâinatın yegâne sahibi Yüce Allah'tır. Her şey O'nun emrine göre olur. Allah'tan başka her şey sebeptir.”

Görüldüğü üzere insan tevessül ederek kendisinden daha iyi bir örnekle benliğini kıyaslar ve eksik yönlerini fark eder. Böylelikle farkına vardığı bu kusurlu ve eksik yönlerini tamamlamaya çalışır. Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492):

“Süfîlerin hayat hikayelerini dinlemenin insana sağladığı asgari fayda şudur: Kişi bilir ki, kendisinin halleri ve fiilleri onların halleri gibi değildir. Kendi kusurlarını itiraf eder. Riyâdan ve kendini beğenme durumundan kurtulmuş olur”(Câmi, 2001, s. 48)

şeklindeki ifadeleri de bu gerçekliğe işaret eder niteliktedir.

Buradan hareketle Allah'ın (c.c.) velî kulları veya peygamberleriyle tevessül için denilebilir ki, insan kendi varoluşunun amacını sorgulayarak kendini objektif ve son derece dürüst bir değerlendirmeye tabi tuttuktan sonra vesîle kıldığı bu kimselere ait olan ahlâkî vasıflarla kendinde bulunanları mukayese eder. Netice itibariyle bu mukayesede vardığı sonuç, kendinde bulunan bu eksikleri gidermesi gerektiği düşüncesidir.

İnsan ancak kendini gözlemle yoluyla iyi ve kötü yanlarının farkına varıp benliğini tüm gerçekliğiyle ele alabilir ve ancak bu yolla kişiliğini değiştirebilme becerisini elde eder. Böylelikle özüne yaklaşabilir, yaşamın coşkusal anlamlılığının

ve gerçek enerji kaynağının farkına varabilir. Zira içindeki öz benliği ile iletişim kuramayan bir kimsenin olumsuzlu olumluya çevirmesi de mümkün olmayacaktır (Cüceloğlu, 2001, s. 225). Halbuki ifade edildiği üzere tevessüldeki mihenk taşı insanın varlığının kötü ve karanlık vasıflarını değiştirmeye niyet etmesi ve kötü ahlâktan kurtulma noktasında her daim gayret ve çaba içinde bulunma hâlini kazanmasıdır.

Bu noktada insanın varlığını *objektif değerlendirmeye* tabi tutabilmesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Zira insanın olgunlaşma yolunda ilerlemesinin temel şartı, kendisi hakkında tam bir iç görüye, gerçekçi bir bakış açısına sahip olmasıdır (Hökelekli, 2009, s. 53). Sağlıklı ve doğru bir düşünceye kavuşmak, insanın kendi kişilik özelliklerini ve halihazırda yaşadığı çevrenin şartlarını gerçekçi bir biçimde ele alabilmesiyle mümkündür. İnsan ancak bu şekilde iç ve dış dünyası arasında sağlam bağlar kurabilir. Bu şekliyle kurulmuş olan bağlar ise onu çelişkili ruh halinden ve içsel çekişmelerden kurtarır (Köknel, 1982, s. 409).

Öte yandan kendini tanımak demek kendinin yalnızca kötü yanlarını açığa çıkarmak değildir. İç gözlemin insanı birtakım erdemlere ulaştıran asıl amacına hizmet edebilmesi için tam anlamıyla objektif olması gerekmektedir. Bu anlamda kişinin yalnızca eksik yönlerini ele alması objektiflikten uzak bir değerlendirme olur. Fakat kendi derûnuna bir yolculuk, aynı zamanda olumlu vasıfların da gün yüzüne çıkarılması anlamını içerir.

Bu açıdan insanın kendini bilmesinin bir boyutu da kendinde bulunan yaratılış inceliklerinin farkına varmasıdır. Bu farkındalık yalnızca fiziksel yaratılışın mükemmeliyetini fark etmek değil aynı zamanda insanın, yeryüzüne Allah'ın (c.c.) halifesi olarak gönderilecek (Bakara 2/30) vasıflarla donatılmış şerefli bir varlık olmasını (İsrâ 17/70) idrak etmesiyle de ilgilidir. İnsanın eksik vasıflarının yanında bu yönünün farkında olması, ona tasavvufî anlayışta Allah'ın seçkin kullarının kalbine indirdiği içsel bir huzur anlamına gelen sekînet duygusunu temin edecektir (Karagöz, 2010, s. 585). Sûfîler açısından kendini objektif bir değerlendirmeye tabi tutmanın ana teması insanın tüm yaşam enerjisini tüketecek şekilde kendisini suçlaması değil; kendini eleştirirken bir yandan da içinde hatalarını düzeltme gücü olduğunu bilerek kendine hoşgörülle yaklaşabilmesidir (Ecmel, 2010, s. 104).

Tasavvufî çevrelerce tevessül ve vesîlenin meşruluğu noktasında delil gösterilen *mağara hadisi* (Buhârî, “Enbiyâ”, 50) olarak bilinen rivayette mağarada mahsur kalan kimselerin içsel bir yöneliş yaşayarak hâlis niyetle yaptıkları amelleri bilinçlerinin yüzeyine çıkardıkları görülür. Onların ihlâsla yaptıkları bu amelleri mağaradan kurtulmak için vesîle kılmaları içsel yönelişin yalnızca olumsuz özelliklere yönelik olmadığı bir kanıttır.

Bu örnekten anlaşılacağı üzere kendini bilmek kavramı insanın neyi ne amaçla yaptığını bilmesini içine almaktadır. Zira insanın kendi niyetini sorgulaması ve ondaki saflığı keşfetmesi ancak ve ancak kendi özüne yaptığı bir yolculukla anlaşılabilir (Cüceloğlu, 2021b, s. 98). Söz konusu rivâyet bu açıdan değerlendirildiğinde mağarada mahsur kalan kimselerin kendilerini tüm gerçekliğiyle yüksek bir bilinç ve şuur halinde ele alarak Allah’a yalvardıkları görülmektedir. Bu bilinç ve şuurla şimdiye kadar yaptıkları amelleri değerlendirmişler ve bunlar arasında Rablerinin en hoşuna gidecek olanı seçmişlerdir. Burada iç gözlemin, iç dünyaya yönelişin derinliği, yaptıkları amelin yalnızca Allah rızası için olduğunu net bir şekilde tespit etmelerinden anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, içsel yönelişleri onların niyetlerinin saflığını keşfedebilmelerini sağlamıştır.

Öte yandan insanın kendi iç âlemine büyük bir farkındalık ile bakabilmesi, kendi özüne onu seyru sülûkun bidâyetine taşıyacak bir bilinçle yaklaşabilmesi elbette kolay değildir (Cüceloğlu, 2021b, ss. 72-103). Tevessül eden kimsenin kendini bilmesine hizmet eden o ilk basamağa ulaşması büyük bir farkındalık bilinci ve şuuru gerektirmesinin yanında bu farkındalığın süreğen hale gelip kişinin yaşamında sürekli olarak davranış değişikliği meydana getirmesi yani kişinin olumlu vasıflar kazanması da aynı şekilde yüksek bir çaba ve mücâhede gerektirir.

Farkındalık, kendini bilme yolunun diğer adıdır. Bu kavramın ihtiva ettiği mana, özgür ve erdemli bir varlık olan insanın kendinde bulunan bu potansiyeli ortaya çıkarmak amacıyla tüm düşünce ve duygularını gözlemleyerek onların ayırına varabilmesidir (Gürbüz, 2021, s. 108). Tasavvufî bakış açısıyla farkındalık, eşref-i mahlukat (İsrâ 17/70) ve Allah’ın (c.c.) halifesi (Bakara 2/30) olan insanın kendindeki bu potansiyeli ve bu aslî amacını idrak ederek söz konusu amaca hizmet edebilmesi için kendi benliğindeki gerekli dönüşümü sağlamasıdır.

İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778[?]) yaşadığı ve onun tasavvuf yoluna girmesini sağlayan içsel yolculuk ve uyanış (Kuşeyrî, 2017, s. 101) da böyledir. Böylesi bir içsel yönelişteki amaç, hakikati olduğu gibi tüm çıplaklığıyla ele alarak onu kabullenmektir. Dolayısıyla insanın iç dünyasını yalnızca izlemesi, dikkatini tümüyle iç dünyasına odaklayarak daha derinlere yönelebilmesi büyük dikkat gerektiren bir husustur (Gürbüz, 2021, ss. 108-109).

Sûfilerden İbrahim Hakkı Erzurûmî (ö. 1194/1780) kendini bilme ilmine ulaşabilen kişiyi sık sık görülmesi mümkün olmayan bir canlı olması sebebiyle (Soyyigit, 2019, s. 47) yükseklerde uçan hümâ kuşuna benzetmiştir (Erzurumî, 2008, s. 209):

O cân ki kendüyü bilmiş hümâ-yı arş olmuş

Tuyûr-ı cânâ bu ecsâmı bulmuş ol afkâs.

Aynı zamanda onun bu ifadelerinden kendisini bilmeyen kimselerin bedenlerinin canları için bir kafese dönüştüğü (Soyyigit, 2019, s. 47) ve burada hapsolarak yaşadıkları manasına da ulaşılabilir. Esasen insan varoluşsal anlam arayışını kaybettiği veya bu arayışa hiç yönelmediği takdirde kendisini bir hapisaneye mahkûm etmiş olur. Fakat anlamlı ve coşkulu bir hayat için insan kendisini mahkûm ettiği bu hapisaneden kurtarmalı ve bu uğurda sürekli olarak çaba göstermelidir (Cüceloğlu, 2021a, ss. 216-242).

Kendini bilme noktasında mücâhedenin gerekliliğine vurgu yapan sûfilerden biri de Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). O, *Risâle* adlı eserinde şehvet ve nefse ait arzuların ve isteklerden vazgeçmek için sürekli olarak mücâhede halinde olmak gerektiğinden bahsetmiştir (Kuşeyrî, 2017, ss. 546-552). Görüldüğü üzere insanın iç dünyasını sorgulaması, irdelemesi, onu gerçek bir incelemeye tabi tutması üstün bir çabayı gerekli kılar. Zira belli bir farkındalık haline bürünüp gözlem yapabiliyor olmak ancak ve ancak son derece şuurlu ve bilinçli bir zihnin bir özelliği olabilir.

Her ne kadar kalp, tasavvufi düşüncede odak noktası olarak görülüyor olsa da ayet-i kerîmenin de ifade ettiği üzere kalbin bilme yetisinden bağımsız bir organ olmadığı (Hac 22/46) ve onun anlayan, âlim ve ârif olabilen yönünün bulunduğu da vurgulanmıştır (Gazzâlî, 2019a, s. 14). Örneğin sûfilerden Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre kalp, Yüce Allah'ı bilmenin merkezini ve insan ruhunun hakikatini teşkil eder

(Gazzâlî, 2013, s. 53). Bu yönüyle tasavvufî düşüncede kalp, akleden belli bir şuur ve bilinç halinden asla ayrılmayan, insanın en temel ögesi olma niteliğini taşır. İnsanın kendini bilmesi de yine tasavvufî açıdan değerlendirildiğinde sözü edilen şuur ve bilince sahip olan kalp tarafından yapılabilir ki bu da ifade edildiği üzere üstün çabayı gerekli kılar.

Tasavvufî anlayışa göre nefis ile mücadele, tamamen nefsin arzularına karşı bir direnç gösterme durumudur. Fakat farkındalığın ışığında kalınabildiğinde insan tüm duygularının ve düşüncelerinin derinindeki içsel dinginliğin ortaya çıktığını görecektir ve odak noktası burası olacaktır (Gürbüz, 2021, s. 111). Başka bir ifadeyle insan böylelikle sûfî düşüncede Allah'ın sevdiği kullarına bahşettiği bir içsel huzur ve sakinlik anlamına gelen sekînet duygusuna erişecektir (Karagöz, 2010, s. 585).

Bu açıdan, tasavvufî bir kavram ve uygulama olan tevessül de bilincin son derece aktif olduğu bir eylem olup yüksek farkındalık ve gözlem gerektiren bir uygulamadır. Buradaki gözlem, iç gözlemlerle sınırlı olmayıp ötekini gözlemlemeyi de içeren mahiyettedir. Tevessül ile kişi kendi özüne bir yolculuk yaparken aynı zamanda başkasını da gözlemler, onu da analiz eder, inceler. Diğer bir deyişle, insanın kendi öz benliğine doğru bir yolculuk yapması onun ötekini tanıyabilmesini de sağlayarak iyi bir gözlem yeteneği kazanmasına katkıda bulunur. Sûfiler de insanın en önemli ve öncelikli görevi olan mârifetin içerdiği kendini bilme farkındalığının insanı ötekini bilmeye götürdüğü kanaatinde dirler (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 152). Zira kendinin kim olduğu, neler hissettiği hakkında hiçbir malumatı olmayan bir insanın çevresindeki kimselerin de kim olduklarıyla ilgili herhangi bir bilgiye sahip olması düşünülemez (Bookman, 1993, s. 206).

Bu bağlamda tevessülün meşruluğuna delil olarak gösterilen ve Hz. Ömer'in yağmurun yağması için Hz. Abbas'ı vesîle kılmasıyla ilgili olarak aktarılan rivâyeti ele almak yerinde olacaktır (Buhârî, "İstiskâ", 3).

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle söz konusu olayda Hz. Ömer için aşağıdaki süreçlerin geçerli olduğunu söyleyebiliriz:

1. Hz. Ömer, kendini iyi tanımaktadır. Kendinin yeterli ve yetersiz gördüğü yönlerini doğru bir şekilde analiz edip değerlendirebilmekte ve ne istediğinin de tam olarak bilincindedir.

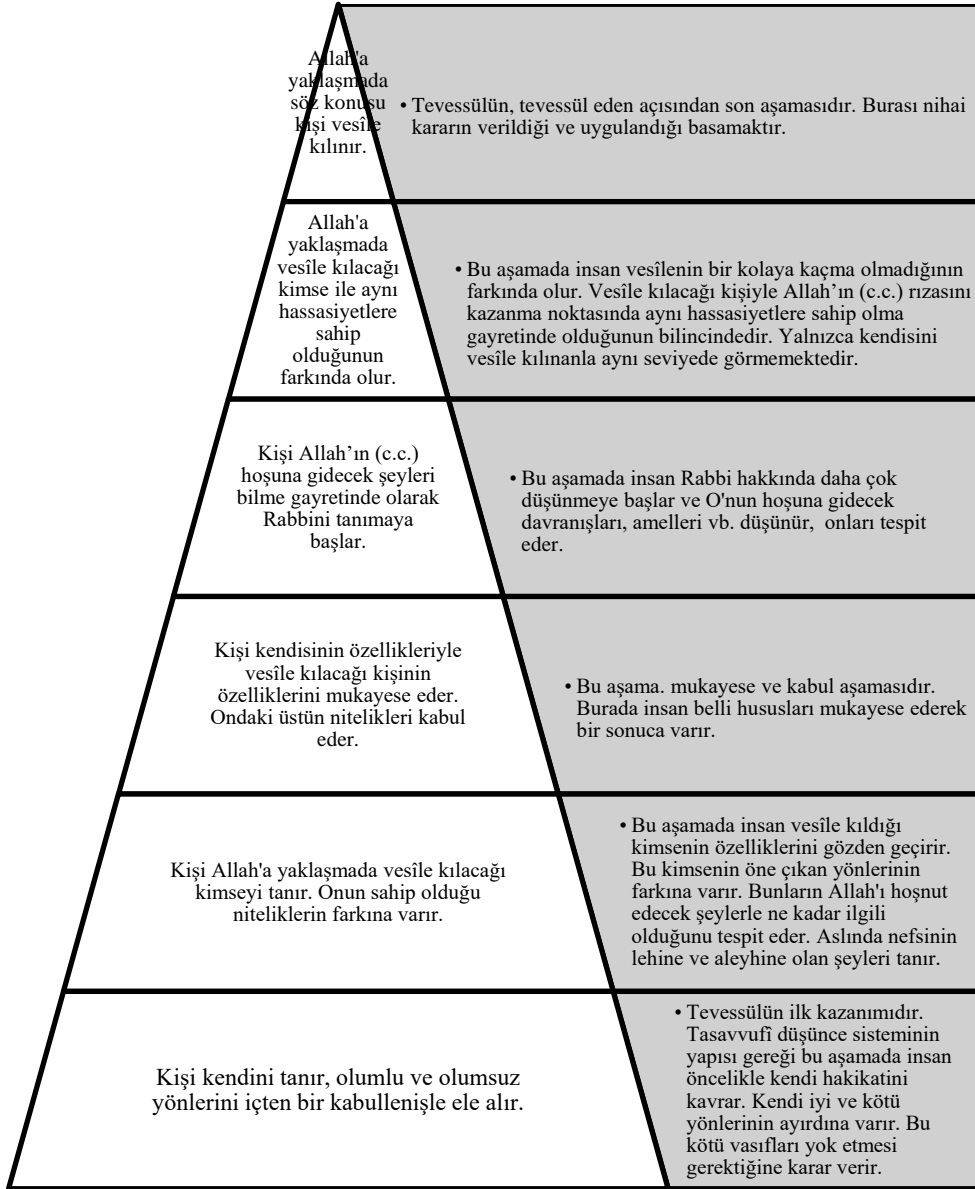
2. Hz. Ömer, kendisini tanıyabilmenin verdiği bir kazanımla Hz. Abbas'ı da iyi tanıyabilme becerisi göstermektedir. Böylelikle onun sahip olduğu niteliklerin öne çıkanlarının ayırdına varabilmektedir.

3. Hz. Ömer, güçlü bir muhakeme becerisine sahiptir. Kendi özellikleriyle Hz. Abbas'ınkileri karşılaştırmış ve onun bu konuda üstün geldiğine kanaat getirmiştir.

4. Bu düşünsel süreçlerin sonucunda o, Hz. Abbas'ı Yüce Allah'a yaklaşımda bir vesîle kılmıştır.

Görüldüğü üzere tevessül eden kişiye tevessülün kazandırdığı ilk erdem insanın benliğini sorguya çekmesi, kendisine dair objektif değerlendirmeler yapması, kendisini gözlemlemesi gibi anlamları içeren kendini bilmesidir. Tüm bunlardan hareketle Rabbinden bir dilekte bulunurken O'na "*Falan velî kulunun Sen'deki hakkı için Ya Rabbi!*" diye yalvaran bir sâfînin yüksek bir bilinç ve farkındalık haliyle kendi özüne derin bir yolculuk yapmış, kim olduğunu sorgulamış ve olumlu yahut olumsuz özelliklerini tüm gerçekliğiyle ele almış bir kimse olduğu söylenebilir. Netice itibariyle o, Allah'a dileğini belirtirken vesîle kıldığı kimseyi de kendi gerçekliği içinde değerlendirmiş ve onun üstün niteliklerini idrak ederek bunların Allah'ın (c.c.) hoşuna gidecek fiiller ile ilişkisini kurmak suretiyle kendisini Rabbini bilmeye yöneltecek ilk adımları atmış olmaktadır.

Aşağıdaki şekil, tevessülün insana kendini bilme erdemini kazandırarak manevî olgunlaşmasına katkı sağlayan süreçlerini özetlemesi bakımından önemlidir.



Şekil 1. Teveşşülün İnsanın Manevî Olgunlaşmasına Katkı Sağlayan Süreçleri

Şekilden de anlaşılacağı üzere teveşşül birtakım zihinsel süreçleri içeren, yüksek bilinç ve farkındalık hâlini gerektiren ve insanı bazı erdemlere kavuşturan bir tasavvufî uygulamadır. Bu durum, insanı her bir kavramıyla kâmil insan olmaya bir adım daha yaklaştıran noktasında hizmet eden tasavvufî düşüncenin genel yapısıyla özdeşleşir niteliktedir. Bu yönüyle teveşşül de diğer tasavvufî kavramlar gibi insanı kemâle erme yolculuğunda destekler niteliktedir.

İnsan teveşşül ile kendini tanımaya başladıktan sonra hem farketmediği olumsuz yönlerini değiştirmek hem de benliğini kıyasladığı velî zâtlar, peygamberler vb.

kimseler gibi bir hayat sürebilmek için daimî bir çaba içerisinde olmaya başlar. Kişi vesîle kıldığı kimselerle aynı hassasiyetlere sahip olduğunu bilir ve bu hassasiyetlere sahip çıkmak için çabalar. Vesîle kılarak Allah'tan bir dilekte bulunmanın bir kolaycılık olmadığını ve onun kendisini birtakım erdemlere ulaştırarak manevî gelişimini destekleyen bir unsur olduğunun bilincinde olur. Bu bilinçle hareket ederek kendisindeki olumsuz vasıfları değiştirme gayret ve ciheti içinde bir yaşam sürer.

Kendini bilme yolunun temel dinamiği olan bu farkındalık bilinci de insanda yaşama dair bir sevinç ve içsel bir huzur duygusu uyandırır. Yaşanılan bu sevinç ve huzur duygusu farkındalık ile hissedildiğinde yine onu tetikleyerek bilinci bir üst seviyeye taşır. Başka bir ifadeyle, farkındalık sevinç halini doğurduğu gibi sevinç hali de farkındalığı doğurur. Böylelikle bu döngüsel sürecin ahengine kapılan sûfi, manevî olgunlaşma yolunda ilerlerken her anlamda güçlenmiş olur (Gürbüz, 2021, s. 18).

Sonuç olarak tevessül ile kendi hakikatinin farkına vararak Allah'ı bilen sûfi bundan sonra Allah dışında herhangi bir yerden gelebilecek bütün yönlendirmelere kendisini kapatır ve nefsi bir tür manevî i'tikâf haline girer (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 153). Bu bağlamda sûfilerden Ebû Hafs (ö. 260/874), Allah Teâla hakkında mârifet sahibi olduğundan beridir kalbine hak ve bâtil hiçbir şeyin girmediğini ifade etmiştir. Kuşeyrî (ö. 465/1072) buradan hareketle mârifeti, insanın kendisini kaybetmesi ve kulun Allah'tan başkasını müşâhede edemez duruma gelmesi olarak tanımlamıştır. Bu sebeple mârifet sahibi kimselerin Allah'tan başkasına yönelmeyeceğini, O'ndan başka bir şeyle meşgul olmayacağını ve bu yüzden de kalbine hak veya bâtil hiçbir mana gelmeyeceğini ifade etmiştir (Kuşeyrî, 2017, s. 640).

Öte yandan Kuşeyrî, mârifetullah sahibi kimselerin rızkının ve yaşamının saf ve arı olacağını, hayatının güzelleşeceğini, Allah'tan aldığı kudretle bir güven duygusu içinde olacağını söyler (Kuşeyrî, 2017, s. 640). Dolayısıyla böylesi bir kimse kendisine kötülüğü emreden nefsinin yönlendirmelerinden kurtularak dikkatini bütünüyle Allah'ın rızasına vermeyi başarabilir ve iç dünyasıyla uyumu yakalayarak gerçek mutluluk ve içsel huzura ermiş olur (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 152).

4.5.1.2. Tevâzu

Alçakgönüllülük ve tevâzu kavramları son yirmi yılda pozitif psikolojinin de gelişmesiyle birlikte erdemlerin birbiriyle sağlıklı ilişkisini yürütebilmesi çerçevesinde ele alınmış olan temel hususlardan biri olmuştur. Alçakgönüllülükle ilgili çalışma yapan isimlerin önde gelenlerinden biri de June Tangney'dir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 181). Ona göre alçakgönüllülük, kişinin kendisine yönelik olarak yaptığı objektif değerlendirmeleri sonucu, sınırlarını kabullenmesi ve benliğini unutabilmesiyle yakından ilişkilidir (Tangney, 2002, s. 411). Psikolojide böylesine önemli bir yeri olan tevâzu erdemi elbette sûfî düşünce sistemi için de vazgeçilmez erdemlerdendir. Pek çok tasavvuf erbâbı tevâzuyu tanımlayıp överken sûfî düşünceyle bu erdemi özdeşleştirmiştir (Ayten ve Düzgüner, 2017, ss. 183-184).

Ragıp el-İsfahânî tevâzunun "*insanın hakettiğinden daha düşük bir dereceye razı olması*" anlamına geldiğini belirtir (İsfahânî, 1985, s. 299). Sûfilerden Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840) kul için en güzel elbisenin tevâzu elbisesi olduğunu (Kuşeyrî, 2017, s. 150) söylerken Ebu'l Hüseyin el-Verrâk (ö. 390/932), tevâzu kavramının filî tecellilerine dikkat çekerek tevâzunun kötülük yapandan intikam almak yerine onu bağışlamak, hakaret eden kişiden özür dileyerek ona iyi muamelede bulunmaya devam etmek gibi nefsin alçalmasını sağlayacak davranışlardan olduğunu ifade etmiştir (Çift, 2013, s. 60).

Abdülkerim el-Kuşeyrî ise *Risâle* adlı eserinde "*kulluk tevâzusu*" ifadesini kullanmaktadır (Kuşeyrî, 2017, ss. 382-385). Bu ifade onun tevâzu vasfını kulluğun en temel işaretlerinden biri olarak gördüğünü anlatması bakımından önemlidir (Yalçınkaya, 2022, s. 97). Ayrıca Ali b. Osman el-Hücvîrî (ö. 465/1072[?]), *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eserinin tasavvufu ele aldığı bölümünde söze doğrudan tevâzudan bahsedilen bir ayet ile (Furkan 25/63) başlangıç yapmaktadır (Hücvîrî, 2014, s. 95). Bu durum da tevâzunun tasavvuf klasiklerinde öncelenen temel bir vasf olduğunun göstergesidir.

Sûfilerden Zünnûn-i Mısırî'ye (ö. 245/859 [?]) göre tevâzunun üç temel ilkesi söz konusudur (Sührevrdî, 1988, s. 224):

1. Eksik yönlerini bilerek nefsini küçük görmek,

2. İnsanların Allah'ın (c.c.) yarattığı varlıklar olduğunun bilincinde olarak Allah'a hürmeten onları yüceltmek,

3. Kendini beğenmekten uzak bir tavır içinde herkesten gelen doğru eleştiriyi ve nasihati kabullenmek.

Hücvîrî (ö. 465/1072[?]), sûfileri tarif ederken “onlar terk ve tevâzu ile alakalanırlar” ifadesine yer verir (Hücvîrî, 2014, s. 119). Buradan anlaşılacağı üzere tevâzu terki gerektiren bir mefhumdur. Tasavvufî düşüncede terkten kasıt Allah'tan gayrısını yani masivâyı terktir. Bu da ancak kişinin benliğinin kötü vasıflarını yok etmesiyle yani kendi benliğini terk etmesiyle mümkün olur. Hücvîrî (ö. 465/1072[?]) insanın benliğini yok edip onu kemal sıfatlarla donatmaya çalışmasının fakr makamını öncelediğini, bu güzel vasıfların insanı fakr makamına götürmeye yarayan bir yol hüviyetinde olduğunu belirtir (Hücvîrî, 2014, s. 119).

Yine müellife göre tevâzu, Ehl-i Beyt'in ve yaşamlarında ölçüyü ve tedbirli olmayı esas alan tasavvuf ehlinin ayırt edici özelliklerinden biridir. Onlar kendilerini kusurlu, halkı ise üstün meziyetlerle donanmış görme şeklinde tecelli eden bir tevâzu anlayışına sahiptirler (Yalçınkaya, 2022, s. 97).

Tevâzu konusuna *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin kibir bölümünde yer veren Gazzâlî (ö. 505/1111) ise insanın kendinde bir gücün ve kuvvetin olmadığını bilincinde olarak yaşamasını ubûdiyyet ile, kusurlarını görmeyip güç ve kuvvet iddiasında bulunarak yaşamını sürdürmesini ise nankörlük ve küfür ile özdeşleştirmiştir. Ona göre iman ve İslam kesinlikle kibir ile bağdaşmayacak unsurlar olup İslam, insanın kulluğunun bilincinde olması ve bunun gereği olarak da tevâzu sahibi bir hal içinde bulunmasıdır (Gazzâlî, 2019b, s. 372).

Burada kulluğun bilincinde olmak ifadesi konumuz açısından da oldukça önemlidir. Zira bilinç ve farkındalık hâli tasavvufî düşünce sisteminin temelini oluşturan önemli hususlardır. Bu açıdan, söz konusu kavramlar tasavvufî bir terim olarak ele aldığımız tevessülün de temel prensibidir denilebilir. Zira tevessülün insana sağladığı ilk erdem insanın kim olduğunun farkında olmasıdır. Bu farkındalık ise kendi gerçekliğini tüm çıplaklığıyla kabullenmeyi gerektirir. Kendinin farkında olan kimse de netice itibarıyla kulluk bilincine erişmiş olur. Kulluk bilincine eren bu kişi acziyetini itiraf etmek suretiyle bulunduğu konumun farkına varır. Buradan

hareketle kendini sorgulama, kendi derûnuna yolculuk, doğal olarak tevâzu kavramını doğurmaktadır denilebilir.

Tevâzu kavramı, sûfilerden Ahmed er-Rifâi'nin (ö. 578/1182) de eserlerinin merkezinde yer alan bir kavramdır. Ona göre tevâzu, sülûkun başlangıcında olan sâlikin öncelikli olarak tahsil etmesi gereken temel prensiptir. Sülûkunda ilerleme kateden sûfînin ahlâkî kemâlinin bir delili olarak yaşantısı boyunca da tevâzu örnekleri göstermesi gerekir (Yalçinkaya, 2022, s. 97).

Burada Ahmed er-Rifâi'nin (ö. 578/1182) tevâzu vasfını seyru sülûku başlatan bir özellikte görmesi yine konumuzla yakından ilişkilidir. Zira tevessülün insana bazı erdemleri kazandırma noktasında insanı taşıdığı ilk aşama olan ve tevâzunun da doğmuş olduğu kendini tanıma ve bilme basamağı bazı mutasavvıflarca seyru sülûkun bidâyeti olarak ifade edilmiştir. Tasavvufun temel gayesinin insanı kemâle erdirecek vasıflarla donatmak olduğu düşünülürse tevessül de dâhil her bir tasavvufî terimin bu amaca hizmet ettiği söylenebilir.

Bu yönüyle tevessül, insanın kendisinde bulunan eksikliklerin, kusurların, kötü vasıfların farkına varmasını sağlayarak, tevâzuyu uyandırır. Tevâzunun uyanmasıyla başlayan bu hâl de insanı kemal sıfatlarla donatmayı amaçlayan yolculuğun başlangıcına taşıyacaktır. Bu bağlamda yine Ahmed er-Rifâi (ö. 578/1182), “*Gel önce tevâzu öğren*”, “*Meydan-ı mezellekte tevâzu ile dur*”(Rifâi, 2010, s. 108-118) ifadeleriyle tevâzunun manevî olgunlaşma yolunun başında öğrenilmesi gereken bir tavır olduğuna vurgu yapmaktadır.

Aynı zamanda, Ahmed er-Rifâi'ye (ö. 578/1182) göre mütevâzı bir kulun özellikleri arasında dünya işlerinden uzaklaşmak, Allah'a yönelmek, zikri arttırmak, ulaşma imkânı olduğu halde rütbe ve makamdan uzak durmak gibi özellikler yer almaktadır (Rifâi, 2010, ss. 134-135). Ona göre tevâzu vasfına erişen kimse gözyaşı ve tevâzu anahtarı ile mana kapısından geçecek ve ulaştığı bu makamda izzet ve ikram ile ağırLANacaktır (Rifâi, 2010, s. 154).

Yüce Allah'a yakınlaşmada, ona bir dileğini iletmede tevessül eden kimse kendisini derin bir sorguya çektikten sonra kendi hakkında edindiği tüm bilgiler bir manaya, anlama bürünür. Kişi farkına vardığı kusurlarından utanç duymaya

başlarken büyük bir pişmanlıkla bunlardan uzak durması gerektiğinin hakikatine erer. Bu hakikat onun için asıl hakikate ulaşmada bir anahtar görevi görecektir.

Kendi kusurlarının ve eksikliklerinin bilgisi ve bilincine eren insan artık ulaştığı bu makam sayesinde Rabbinin izzet ve ikramına nail olacaktır. Esasen bu ikram, dileğinin gerçek olmasından çok daha ötedir. O artık tevâzunun getirdiği bir iç huzuru ve yaşama sevinci ile donanmıştır. Zira tevâzu insanı, kendisini bütünü bir parçası olarak gördüğü bu evrende her şeye ve herkese karşı sevgi beslemeye başladığı, yeterlilik ve sınırlılıklarını bildiği bir noktaya taşır (Ayten ve Düzgüner, 2017, ss. 181-190). Bu da insanda içsel çatışmasını sonlandırıp sakinliğe erdiği bir ruh hali uyandırır. Böylesi sağlıklı bir ruh haline kavuşmak da insan için en büyük ikramdır denilebilir.

Tevessül ve tevâzu ilişkisinin insanın ruhsal sağlığını dengeleme noktasındaki işbirliğinin daha iyi anlaşılması ve konuya dair daha geniş bir perspektif sunabilmek için tevâzu kavramı ile ilgili psikoloji alanında yapılan çalışmalara da yer vermek yerinde olacaktır.

Psikoloji literatüründe tevâzu için düşük bir benlik algısı/ego durumu, bir duygu, kişinin sahip olduğu yeteneklerini ve güçlü yanlarını doğru bir şekilde değerlendirmesi, bir erdem, karakter gücü ya da kişiliğin bir özelliği gibi birçok farklı kavramsallaştırmalara rastlanır (Weidman, 2016, s. 153). Örneğin Exline ve arkadaşlarına göre tevâzu, kişinin kendi imajını savunmak, onarmak ya da kendisini olduğundan daha iyi göstermek gibi bir ihtiyaç hissetmeden, kendisine ilişkin bilgiyi çarpıtmadan yeteneklerini ve sınırlılıklarını gerçekçi bir biçimde görmeye istekli olmasıdır. Burada istekli olmanın altı özellikle çizilen bir husustur. Çünkü tevâzu, doğru bir benlik algısı geliştirmeye çalışmaktan ziyade insanın kendi benliği hakkında gerçekçi bir algı geliştirmeye istekli olmasıyla daha yakından ilgilidir (Exline ve Geyer, 2004, ss. 95-114).

Açıkça anlaşıldığı üzere gerçekçi bir benlik algısı tevâzudaki temel unsurdur. Kendini objektif bir şekilde değerlendirerek tüm gerçekliğiyle ele alabilme şeklinde gerçekleşen bu benlik algısını geliştirmek de ancak ve ancak kendini tanıma/bilme ile mümkün olabilir. Dolayısıyla Allah'a (c.c.) yaklaşımda velî bir zâtı, bir ameli,

Allah'ın (c.c.) güzel isimlerini vesîle edinme yoluna giden bir sûfî esasen öncelikle kendi benliğine yolculuk yapmış olmaktadır.

Buradan hareketle denilebilir ki tevessül eden bir kimse üstün meziyetlerini gözlemlediği veya hakkında çeşitli kaynaklardan bilgi edindiği, ondaki üstün yönleri kavramaya çalıştığı bir kimseyi vesîle kılacaktır. Vesîle kılma durumu da kişinin kendi benliği ile vesîle kıldığı kimsenin benliğini bir karşılaştırmaya tâbi tuttuğunun göstergesidir. Dolayısıyla bu karşılaştırmaya gidebilmek için kişi öncelikle kendi hakikatlerinin bilincine varmalıdır. Çünkü bilindiği üzere ötekini anlamak kendini anlamaktan, başka bir durumu anlamak da kendi durumunu anlamaktan geçmektedir (Ayten ve Düzgüner, 2017, ss. 152-155).

Tevessül ile kulluk bilincine eren bu kimse acziyetinin farkına varmak suretiyle Yüce Allah karşısındaki konumunun da farkına varır. Zira tevâzu için yapılan tanımlamalardan biri de kişinin yüce ve aşkın bir varlığın karşısında küçük hissetmesi ya da kendini büyük bir bütünün küçük bir parçası olarak görebilmesidir. Bu bakış açısına göre mütevâzi insanın kendisine atfettiği konum sonsuz derecede büyük bir evrenin cüzi bir parçası olma durumudur. Bu insan her şeye gücü yeten bir yaratıcı karşısındaki zayıflığının farkındadır ve dünya üzerinde yaşayan milyarlarca insanı düşünerek kendi sıradanlığını kabullenir (Yücel ve Arslantürk, 2019, s. 216).

Tevessül ile kendi sıradanlığının farkına varıp Allah Teâlâ karşısındaki konumunu anlayan kul, bu yüce varlığa tümüyle teslim olur ve ondan gelen her şeyi kabullendiği bir konuma erişir. Bu durum İbrahim Tennûrî'nin (Akyürek, 1329, s. 36) şu dizelerinde ifadesini bulmuştur:

Hoştur bana senden gelen,
Yâ hil'âtü yâhud kefen,
Yâ taze gül yâhud diken,
Kahrın da hoş lütfun da hoş.

Gerek ağlat gerek güldür
Gerek dirilt gerek öldür
Bu âşık hem Sana kuldur

Kahrın da hoş lütfun da hoş

Bu dizelerden de anlaşılacağı üzere Rabbinin yanındaki konumunun farkına varıp ona teslim olan insan için artık Allah'tan gelen her şey makbûldür. Yani tevessül ederek tevâzuya erişen sûfî için artık lütuf, Rabbinden dilediği şey olmaktan çıkar. Zira o Rabbinden ne gelirse ona razı olduğu bir konuma, mertebeye erişmiştir.

Sûfîlerden Kuşeyrî de tevâzuyu bu bağlamda ele alarak “Yüce Allah'a teslim olmak, hükmüne itiraz etmemek ve biri doğruyu söylediği vakit onu kabul etmektir” şeklinde tanımlamıştır (Kuşeyrî, 2017, s. 382). Zira Allah'ın (c.c.) hükmüne itiraz etmek kibirdir. Kur'ân'da da ifade edildiği üzere bu haslet sonsuz merhamet sahibi Allah'ın (c.c.) karşısından kovulmaya neden olacak kadar karanlık bir vasıftır (Bakara 2/34, A'râf 7/11-18, Hicr 15/28-38, Sâd 38/71-85).

Yüce Allah'a teslim olmamak onu yeterince iyi tanımamak anlamına da gelir. Tasavvufî düşüncenin “*Kendini bilen Rabbini bilir*” ilkesi gereği O'nu iyi tanımamak da kendini tanımamaktan ileri gelir. Kendisini bilmeyen kimse de varlığına ait objektif bir değerlendirme yapmaktan acizdir. O, kendisini evrenin ve içindeki varlıkların dışında ve hatta üstünde bir yerde konumlandırır. Evrenden bir parça olduğunun ve sıradanlığının hiçbir zaman farkına varamaz. Sürekli olarak kendini yüceltmenin, kendi haklılığını kanıtlamanın derdine düşer. Bu durum da insanı adım adım mutsuzluğa, çaresizliğe doğru götürür.

Kendinin hakettiği yüceliği elde ettiğini düşündüğünde sonsuz bir mutluluk içinde olduğunu zannederken, bunun gerçek bir yücelik olmadığını anladığında ise derin bir çöküş yaşar. Böylelikle ruh sağlığı için en gerekli unsur olan *dengeyi* kaybeder. Bir başka ifadeyle, istikametten uzaklaştıkça uzaklaşır. Tevâzu sahibi kimsenin derûnunda bir inşa hali, bir yapım varken bu kimsenin derûnunda bir yıkım, bir enkaz vardır.

Yine sûfîlerden Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de *Riâye* adlı ünlü eserinde tevâzu konusuna geniş bir şekilde yer vermiştir. Ona göre böbürlenmek ve kibir alçakgönüllülüğün zıddı olan iki kavramdır ve bunlar insanın farkındalık bilincini kaybederek kendisine yönelik gerçekçi bir benlik algısı geliştirmesine engel olur. Böylece insan kendilik bilincini kaybetmeye başlarken gaflete doğru sürüklenir.

Sonunda yaptığı her işi kendinden bilerek Rabbini unuttur (Muhâsibî, 1998, ss. 433-437).

Görüldüğü üzere insanı Rabbini unutmaya dahi götürebilecek olan kibir, tevâzuya engel olan en önemli hususlardan biridir. Sûfiler manevî olgunlaşma yolunda ilerleme kateden kimseler olmalarına rağmen kendilerini kesinlikle diğer insanlardan üstün görmemişlerdir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 187). Sûfilerden Ebû Süleyman ed-Darânî (ö. 215/830) tevâzuyu insanın iyi amellerine bakıp kendisini asla beğenmemesi ve hiçbir şekilde şımarmaması olarak tarif ederek bu hususa dikkat çekmiştir (Attâr, 1985, s. 313).

Tevâzu kavramı bu bağlamda ele alındığında, insanların kendilerini fazlaca önemsedikleri bir toplumda hoşgörü kavramının kibirli insanların sergiledikleri savunmacı tepkilerle zarara uğratıldığı görülür (Kesebir, 2014, s. 613). Fakat kendisini diğer insanlardan ayrıcalıklı ve üstün bir konumda görmeyen tevâzu sahibi bir kimse, başkalarının istek ve çıkarlarının da anlaşılabilir ve dikkate değer olduğunun bilincinde olur (Wright vd., 2017, s. 5). Konuya tasavvufî düşünce sistemi açısından yaklaşıldığında da tevâzudaki en tepe noktanın kişinin herkesin ama herkesin kendisinden üstün olduğunu bilmesi durumu olarak ifade edildiği görülür (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 189).

Sûfilerden İbn Atâ (ö. 309/922) tevâzuyu bu bağlamda ele alarak kimden geldiği farketmeksizin doğruyu kabul etmek olarak tarif etmiştir (Kuşeyrî, 2017, s. 384). Bu bilinç ile hareket eden sûfî fikir ve değerleriyle bağdaşmasa dahi farklı dünya görüşlerine saygı duyar ve insanlığın ortak çıkarını önceleyen ahlâkî bir tutum geliştirir (Yücel ve Arslantürk, 2019, s. 234). Bu açıdan, tevâzunun sadece kişiler arası ilişkileri düzenleyen bir işlevinin olmadığı aynı zamanda sistemli bir adalet anlayışının inşası için de önemli bir ahlâkî tutum olduğu söylenebilir (Nielson ve Marrone, 2018, ss. 805-824).

Ayrıca yapılan araştırmalarda tevâzu sahibi kimselerin farklı yaklaşımlara sahip insanları da hoşgörüyle karşılayabilme yeteneğine sahip olmalarının farklı dinî görüşlere karşı olumlu tutum sergilemelerini sağlayan etkisinin olduğu görülmüş ve bu durumun inancı tehdit eden durumlarda karşıt düşünceye mensup kişilere yönelik

intikam duygusunu ve saldırgan tutumları azalttığı görülmüştür (Yücel ve Arslantürk, 2019, s. 235).

Tevâzu konusunda yaptığı çalışmalarıyla bilinen Tangney, tevâzunun şu altı bileşenden oluştuğunu ileri sürer (Tangney, 2000, ss. 70-82):

- 1) Bireyin kendi yetenek ve başarılarını doğru bir şekilde değerlendirmesi,
- 2) Eksikliklerini ve kusurlarını bilmesi,
- 3) Yeni bilgi, fikir ve tavsiyelere açık olması,
- 4) Yetenekleri ve başarıları açısından da insanî sınırlılıklarının farkında olması,
- 5) Kendisini de içeren daha büyük bir evrenin bir parçası olduğunun bilincindeyken kendi benliğini unutması, kendine olan odağı azaltması,
- 6) Evrende yer alan tüm varlıkların kıymetini bilmesi ve onların evrene olan katkılarını takdir etmesi

Tangney'in (2000), tevâzu kavramına ilişkin yapmış olduğu bu tanımlamadan hareketle tevessülün tevâzu ile ilişkisini değerlendirmek üzere tevessül ile ilgili akla gelen ilk örneklerden biri olan Hz. Ömer'in yağmur duasında bulunurken Hz. Abbas'ı vesîle kıldığına dair aktarılan rivâyeti (Buharî, "İstiskâ", 3) ele alacak olursak; bu örnekten hareketle Hz. Ömer için aşağıdaki süreçlerin geçerli olduğu söyleyebiliriz:

Hz. Ömer kendisini doğru bir değerlendirmeye tabi tutabilen, yetenek ve sınırlılıklarının farkında olan bir kimsedir. Kendisini de içeren daha büyük bir evrenin bilincine vararak bu bütünün küçük bir parçası olduğunun farkındalığına erişmiştir. Hz. Abbas'ı da kendisinden daha üstün meziyetlere sahip evrenin bir başka parçası olarak görüp onun benliğini kendininkinin önüne geçirmiş ve hatta kendi benliğini unutmuştur. Bu noktada kendisine dair objektif bir tutum içerisinde olması sebebiyle sahip olduğu değerlerin de farkındadır fakat bunlar onun nezdinde Hz. Abbas'ın sahip olduklarıyla eşit derecede değildir.

Bu yüzden Rabbine yönelirken, Rabbinden bir istekte bulunurken benliğinin gerçekleri ışığında kalmak suretiyle ondan vazgeçip Hz. Abbas'ın benliğini üstün tutarak onun ismiyle dilemiştir. Kendi benliğini yok etmiş, ondan sıyrılmıştır.

Kendini tüm gerçekliğiyle ele alması kâinatı, dolayısıyla kâinatın başka bir parçası olarak gördüğü Hz. Abbas'ı da tüm gerçekliğiyle ele alabilmesini sağlamıştır.

Buradan da anlaşılacağı üzere tevessül kendini büyük bir gerçeklikle ele almakla başlar ve bu durum tevâzuyu doğurur. Sûfinin tevessül ederken yaşadığı tam da budur. Böylelikle benliğinin karanlık vasıflarından arınır ve kendisini bütünü sıradan bir parçası olarak görmeye başlar.

Bu noktada “mütevazı insan nasıl birisidir?” sorusunu sorarak tevâzuyla ilgili daha kapsamlı bir çerçeve sunmak mümkündür. Bhattacharya ve arkadaşları tevâzuyla ilgili farklı bakış açılarını derleyerek tevâzuya ilişkin öne çıkan konuları tespit etmişlerdir. Buna göre tevâzu sahibi bir kimse kendini evrenin merkezinde konumlandırmaz. Fakat büyük resmin ufak bir parçası olduğunu bilirken kendini değersizleştirmez. Kendini tüm yönleriyle ele alarak güçlü ve zayıf taraflarıyla savunmacı bir tavır benimsemeyen kendisiyle gerçekçi bir biçimde yüzleşir. Dolayısıyla da benliğini daha sağlam temellere oturtarak inşa etme sürecine girer. Mütevazı insan, ötekine ve onun fikirlerine değer veren, yeni fikirlere açık, öğrenmeye istekli bir insan profilidir. Aynı zamanda sabırlı, nazik ve empatik becerisi gelişmiş olup kendini abartmaktan sakındığı gibi yerinde övgüleri de reddetmez (Bhattacharya vd., 2017, ss. 1-11).

Görüldüğü üzere tevâzu kavramı sosyal bir varlık olan insanın ötekiyle olan iletişiminden doğabilecek bir kavramdır. Dolayısıyla insanın ötekini düşünmeden öteki hakkında bir çıkarımda bulunmadan bu erdeme erişmesi söz konusu olamaz. Başka bir ifadeyle öteki varsa tevâzu vardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde de kendinin yanında başkasını anlamayı gerektiren tevessülün tevâzuyu doğuran bir tasavvufî kavram ve uygulama olduğu söylenebilir.

Hz. Ömer'in kişiliği üzerinden konuyu açıklayacak olursak onun hem karakterinde hem de yöneticilik anlayışında tevâzusunun getirdiği tüm hususların etkili olduğu görülür. Halktan kopuk bir idare anlayışı yerine tamamıyla halk ile birlikte karar alan, halkın görüş ve düşüncelerini önemseyen ve halkın yönetime katılmasını sağlayan adaletli yönetim anlayışını benimsemesi ondaki tevâzu erdeminin yansımalarıdır (Balcı, 2004, s. 197). O, diğerlerinin fikirlerine o kadar ehemmiyet verir ki tebdil-i kıyafet ile halk arasında dolaşır (Süyûtî, t.y., s. 155;

Askerî, 1987, s. 105). Söz konusu fiillerinde olduğu gibi Hz. Abbas'ı vesîle kılmayı da ondaki tevâzu vasfının varlığıyla yakından ilgilidir.

Bununla birlikte tevâzunun toplumsal yaşam için hayati bir öneme sahip olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir (Exline ve Geyer, 2004, s. 97). Tevâzu insanlar arasındaki affediciliği güçlendirdiği gibi kişiler arası iletişim açısından da oldukça önemlidir. Çünkü mütevâzi insan diğer insanları da seven bir konumdadır. Bencillik, kabalık, kibirlilik, üstünlük inancı, sürekli haklı olmaya çalışma çabası hayatın pek çok alanını etkilemiş durumdayken tevâzu kavramı bu toplumsal yozlaşma ile mücadelede etkili olabilecek önemli kavramlardan biridir (Barrett, 2017, ss. 1-2).

Bir hadis ve fıkıh âlimi olan İbn Hibbân'a (ö. 354/965) göre tevâzu, insanın değerini yükseltmesi, şerefini arttırması gibi bireysel faydalarının yanında toplum içerisinde insanların birbirine kin beslemesini ve birbirlerinden uzaklaşmasını önleyerek huzur ve kaynaşma ortamının sağlanmasında büyük bir etkiye sahiptir. Zira toplumda söz konusu huzur ortamının oluşması bir sevgi ortamının varlığına bağlıdır. Ona göre, insanlar arasında kibir kadar kini oluşturan tevâzu kadar da sevgiyi üreten başka bir şey yoktur (Hibbân, 1977, ss. 59-62).

Teveşülün tevâzuyu doğurarak kibri ortadan kaldıran işlevi bu açıdan incelediğinde bu uygulama insanlar arasında huzuru sağlayacak ortamı doğurur denilebilir. Zira insan kibirden arınmakla kendini kâinatın sıradan bir parçası olarak görmeye başlar. Rabbi karşısındaki konumunu farkeder. Dolayısıyla da herkese değer vermeye bunun sonucu olarak da herkesi sevmeye başlar. Sevgi ortamının oluşması da beraberinde insanlar arası ilişkilerin düzelmesi, ilerlemesi sonucunu getirir. Bu bağlamda sûfilerden Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) tevâzuyu, insanlara şefkatle yaklaşmak ve onlara yumuşak davranmak olarak tarif etmektedir (Kuşeyrî 2017, s. 383).

Tevâzu sahibi insanların sahip olduğu güçlü ve güçsüz yönlerinin farkında olmak, kendini daha aşağı bir konumda görmemesine karşın diğerlerinden gelen yardımı kabul etmek gibi özellikler kişiye yaşamdaki zorluklara karşı yaşama daha kolay uyum sağlayabilme becerisi kazandıran güven, yılmazlık ve sosyal destek gibi unsurlarını da sağlar (Nielson ve Marrone, 2018, ss. 814-816). Teveşül ile ilgili örnekler incelendiğinde gerek Hz. Ömer'in Hz. Abbas'ı vesîle kılarak (Buharî,

“İstiskâ”, 3) canlılığın devamı için çok önemli bir husus olan yağmurun yağmasını istemesi, gerek *mağara hadisi* (Buhârî, “Enbiyâ”, 50) olarak bilinen rivâyette mağarada mahsur kalan kişilerin içinde buldukları durum, tevessüle başvuru durumlarının ortak noktasının yaşamsal bir zorluk anı olduğunu göstermektedir. Bu noktada tevessülün tevâzu erdeminden aldığı güçle insana içinde bulunduğu bu zor durumla başa çıkma becerisi sağladığı söylenebilir.

Bununla birlikte mütevazı insanlar başkalarından yardım aldıkları durumları düşündüklerinde sevgi ve şükran gibi olumlu hisleri daha fazla hissederken güvensizlik, utanç ve güçsüzlük gibi olumsuz duyguları ise daha az hissettiklerini belirtmişlerdir (Exline ve Hill, 2012, ss. 208-218). Tevessülde yardım istenen merciinin Allah (c.c.) olduğu göz önüne alındığında bu kimselerin Yüce Allah’a duydukları şükür duygularının artacağı ve dolayısıyla da utanç, güvensizlik ve güçsüzlük duygusuna karşılık minnet ve güven duygularıyla ruhsal sağlıklarının dengeleneceği söylenebilir.

Bu açıdan, mütevazı insanlarda depresif belirtilerin azaldığı yani tevâzunun bu noktada onarıcı bir rol üstlendiği görülmüştür (Jankowski vd., 2013, ss. 412-424). İnsanın kişisel gelişimi için de son derece verimli bir zemin hazırlayan tevâzu erdemi, yaşama değer vermeyi tetikler. Tevessül eden kimsenin Rabbinden dileğini bu şekilde istemesinin arkasında yatan sebebin, tevâzu erdeminin getirisi olan bu yaşama değer verme durumu olduğu söylenebilir. Aksi takdirde Hz. Ömer’in yağmurun yağmasını istemesi, mağaradaki kişilerin içinde buldukları zor durumdan kurtulmak istemeleri söz konusu olmazdı. Onların bu istekleri yaşama değer verme yahut yaşamda kalma isteğinden ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle şayet yaşama değer verilmeseydi yağmurun yağıp yağmaması bir dua konusu olmazdı, mağaranın ağzını kapatan taşın yerinden oynatılması istenmezdi.

Sûfi psikolojisi açısından ise kişinin yaşamaya dair hiçbir istek duymadığı depresif ruh hâli kesinlikle onarılması gereken bir durumdur. Zira tasavvufi düşüncenin temel gayelerinden biri büyük bir farkındalık ve bilinç hâliyle hayatın anlamlılığını idraktır. Sûfi bu amaçla seyru sülûk ederek hayatını bu amaca adar. Yani tevessül eden kimse için yaşadığı çok zor bir durum olsa dahi içinde yaşama isteği ve sevinci vardır denilebilir. İşte bu yaşama sevincinin oluşmasındaki etkenlerden biri de tevessülün getirdiği tevâzu erdemidir. Zira stresli yaşam

olaylarına maruz kalmak, insanda yaşam doyumu, mutluluk gibi psikolojik iyi oluş göstergelerinde gerilemeye sebebiyet verirken tevâzu sahibi kimselerin bu türlü yaşam olaylarından etkilenme durumlarının daha az olduğu görülmüştür (Krause vd., 2016, ss. 499-510).

Yaşama değer veren kimse doğal olarak çevresindekilere de değer verir ve dolayısıyla hem kendine hem de başkalarına karşı affedici bir tavır içerisinde olur. Başka bir ifadeyle tevâzu, affediciliği ve hayatı anlamlı kılmayı besleyerek onda bir psikolojik iyilik halinin oluşmasına katkı sağlar (Krause, 2018, ss. 33-49). Zira alçakgönüllülük başkalarını affetmeyi, insanlara yardım etmeyi ve gündelik hayatın zorluklarıyla baş edebilmeyi kolaylaştıran bir unsurdur (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 183). Bir kimsenin sürekli olarak kendisinin haklı olduğunu düşünmesi, kendisini başka insanlardan üstün bir yerde konumlandırması, sürekli olarak bir ayrıcalık beklentisi içinde olması affetmeyi zorlaştıran durumlardır. Fakat tevâzu ilişkilerde üstünlük kurmaktan ziyade karşılıklı saygıyı hedefler. Bu türlü dürtüsel ve yıkıcı tepkilerin önüne geçerek affetmeyi kolaylaştırır (Yücel ve Arslantürk, 2019, s. 230).

Ahmed er-Rifâi (ö. 578/1182) ile ilgili kaynaklarda yer alan bir menkıbeye göre bölgede görevli olan idârecilerden biri, Ahmed er-Rifâi'nin yüzüne karşı çok ağır ithamlarda bulunmaya başlar. Şeyh, bu ithamlara cevap vermediği gibi, dervişlerinin de konuya müdâhil olmalarına izin vermez. Hakaret eden kişinin sözleri bitince, Ahmed er-Rifâi bütün hata ve eksikleri kendi üzerine alarak, "Efendim, yaratılışınızdaki af ve merhamete sığınırım" sözleriyle mukabele eder. Bu cevap karşısında şaşkınlığa düşen yetkili (Rifâi, 2015, ss. 27-28):

"Nefsinden bir zerre oynatmak istedim, muktedir olmadım. Bu *tezellül* ve bu *tevâzû* ve *inkisâr* ile bütün meşâyih ve sâlihînin kapılarını kapadın, devlet ve memlekete sen vâris oldun; kıyamete kadar ni'met senin ve ehlin ve zürriyyetin üzerine bâkîdir!"

şeklinde cevap verir. Nitekim daha sonra şeyh ile sözü geçen idârecinin birbirlerinden hoşnut olarak yollarına devam ettikleri nakledilmektedir.

Kısacası tasavvufî anlayışa göre kibrin tam karşılığı olan tevâzu kulun kendini Allah'ın (c.c.) güç ve kudreti karşısında değersiz görmesidir (Ulupınar, 2017, s. 77). Sûfilerden Hamdun Kassâr (ö. 271/884) tevâzuyu insanın hem dünyada hem de ahirette hiç kimseyi kendine muhtaç olarak görmemesi olarak tarif eder (Attâr, 1985, s. 438). Aynı zamanda o, tevâzuyu Allah'ın (c.c.) lütfettiği bir makam olarak

değerlendirirken fakir kimsenin tevâzuyu terk etmesi durumunda tüm hayırları terk edeceğini (Attâr, 1985, s. 438), fakirin güzelliğinin tevâzuda olduğunu belirtmiş ve hatta fakirin fakıyla kibirlenmesi durumunda kibirlenmede zenginleri dahi geçeceğini söylemiştir (Sülemî, 2014, s. 128).

Hamdun Kassâr, aynı zamanda tevâzunun önündeki en büyük engelin kişinin kendisinin başkalarından daha iyi olduğunu düşünmesi olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda kendisine sorulan, “insanlarla iletişimde bulunmanın en iyi yolu nedir?” sorusuna; “eğer kendinin kesin olarak diğer insanlardan daha hayırlı olduğunu zannediyorsan onlarla hiç iletişimde bulunma.” cevabını vererek insanlar arası iletişimde tevâzunun önemine dikkat çekmiştir (Sülemî, 2014, s. 125)

Sonuç olarak tevessülün insanın manevî olgunlaşmasını destekleyerek onu birtakım erdemlere ulaştırmada oynadığı rol göz önüne alındığında onun ilk olarak insanın kendisini tüm gerçekliğiyle ele alabilmesine hizmet ettiği söylenebilir. Bu durum da aynı zamanda kâinatı ve içindekileri tüm gerçekliğiyle ele almaya götürecek süreci başlatır. Bu süreç de insanı doğal olarak tevâzu kavramına götürür. Tevâzu duygusu, Hakk’a yakınlık ve teslimiyetle birlikte insanın kendisiyle ve bütün kâinatla bütünlük kurmasına yardım eder (Sayın, 2014, ss. 158). Böylelikle insan, kibirli davranışlardan da uzak durarak tasavvufun oluşturmayı hedeflediği narsizmden uzak benlik anlayışına kavuşur. Buna karşılık kibirli insan, bütün iyi duygulara mesafeli olduğu için kendinden ve bütün kâinattan uzaklaşır (Sayın, 2014, s. 158-159).

Başka bir ifadeyle, kendini bilmek insanı ilimlerin en güzeline götürüp Allah’a yaklaştırırken; kibir yani kendi gerçekliğinin farkında olmama veya kendi gerçekliğini reddetme durumu da insanı cahilleştirip varoluşunun kaynağı olan Allah’tan uzaklaştırır. Bursevî’nin tevessül hakkındaki “İnsanların baki olan Allah Teâlâ’da yok olmasıdır. Kul vesîle ile varlığın (benliğin) karanlık sıfatlarından kurtulur” (Bursevî, 2012, ss. 417-418) ifadeleri de bu gerçekliğe dikkat çekmektedir.

Şevkânî’nin (ö. 1250/1834), Hz. Ömer’in yağmur duasında Hz. Abbas’ı vesîle kılmasını (Buhârî, “İstiskâ”, 3) değerlendirmede kullandığı ifadeler, vardığımız nihai sonuç açısından önem arz etmektedir. Ona göre, Hz. Ömer, kendisi sahabe arasında faziletli bir kişi olduğu halde tevâzusu gereği ve Hz. Abbas’ın Hz.

Peygamber (s.a.s.) yanındaki konumunu iyi bildiği için, onu kendisine tercih etmiştir ve bu davranış birçok kere tekrar edilmiştir. (Şevkânî, 2005).

4.5.1.3. Murâkabe

Murâkabe, tasavvufî düşünce sisteminde insan-ı kâmil olma yolculuğundaki sûfiyi birçok yönden destekleyen önemli bir kavramdır. İlk dönem sûfilerinden Ebû Muhammed Cerîrî (ö. 321/933), tasavvufun bina edildiği iki temelini takvâ ve murâkabe olduğunu belirtirken bunlara erişemeyen kimselerin Allah'ın (c.c.) hakikatine varma derecesine de ulaşamayacaklarını ifade etmiştir (Kuşeyrî, 2017, s. 447).

Murâkabe sözlükte, gözetlemek, kontrol etmek, denetlemek, bir şeyi koruyup muhafaza etmek, sakınmak, korkmak, gözaltında tutmak, kalbine bakmak, bir noktaya odaklanarak kendinden geçmek, kendi iç âlemine bakmak gibi anlamlara gelmektedir (Karagöz, 2010, s. 471; Uludağ, 2012, s. 255).

Tasavvufî bir kavram olarak murâkabe, kulun Allah Teâla'nın kendisinin gönlünden, duygu ve düşüncelerinden haberdar olduğunun bilincinde bulunması ve kalbini Allah'ı anmaktan alıkoyacak her şeyden temizlemesidir (Cürcânî, 2013, s. 208). Genel kabul görmüş anlamıyla murâkabe, Allah'ın (c.c.) her zaman her yerde hâzır ve nâzır olduğunun ve kullarını her an görüp işittiğinin bilincinde olarak yaşamaktır (Tûsî, 1988, s. 53; Kelâbâzî, 1992, s. 131; Herevî, 1996, s. 15). Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö.378/988) murâkabeyi “Kişinin kalbinde olan şeylere Allah'ın vâkıf olduğunu bilerek, gönlüne gelen ve ona zarar veren havâtırdan kişinin kendini korumasıdır” (Tûsî, 1988, s. 53) şeklinde tarif ederken Kelâbâzî (ö.380/990) “Kalbe gelen havâtır denetlemek” (Kelâbâzî, 1992, s. 131) olarak sözlük anlamı çerçevesinde tanımlamıştır.

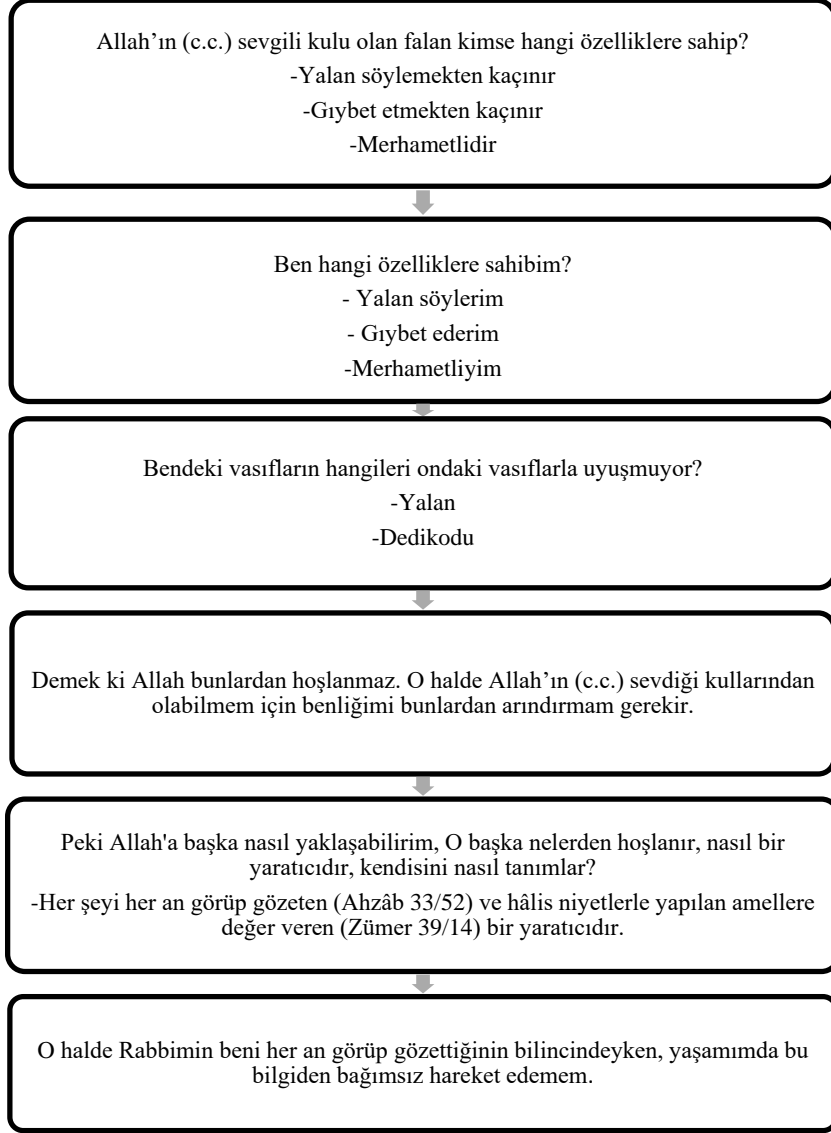
İmam Gazzâlî ise murâkabeyi kalbe doğan duyguları kontrol etmek, bu duyguların içinde karışık olanları keşfedip ayırmak, Allah Teâlâ'nın bizi her an gördüğünü düşünerek O'na karşı edep sahibi olmak ve herkesten istenen şekliyle hayâlî olmak şeklinde tanımlamıştır (Gazzâlî, 2004, s. 120).

Tasavvufî bir kavram olarak ele aldığımız tevessülün insanın ruh sağlığını dengeleyerek anlam arayışını sürdürebilmesi noktasında iş birliği içinde olduğu kavramlardan biri de murâkabedir. Zira tevessül, insanın benliğini bir başkasının

benliğiyle mukayese etmesi suretiyle kişinin kendi kalbine odaklanmasını sağlar. Bytelelikle insantasavvufi düşüncenin de temellerini oluşturan kendini bilme, kendi hakikatini kavrama arayışına gider. Kendini bilme yolculuğundaki insan ancak ve ancak mevcudiyetini tüm gerçekliğiyle ele alabilirse ilerleme kat edebilir. Bunu başarabildiği noktada ise kalbine doğan duyguları tüm yönleriyle keşfetmeye başlar.

Sfi bu farkındalık bilincini yaşadığı durumda, keşfettiği bu duyguları ayrıştırması gerektiğini de kavrar. Söz konusu ayrıştırmayı yaparken kullandığı ölçüt ise Rabbinin rızasıdır. Kendinde bulunan özellikleri tüm gerçekliğiyle ele alırken muhakeme gücünü kullanarak O'nun hoşuna gidecek ve gitmeyecek olanların ayırđına varır. Bu noktada sfi Rabbinin bilmeye ve dolayısıyla da Rabbi hakkında daha çok düşünmeye başlar. Böylece Rabbinin de kendisini her an görüp gözettiği hakikatinin farkına varır, bu hakikati idrak eder. Bu idrake varan sfi için Rabbine karşı daha edepli davranmak dışında bir tavır düşünülemez (Kayıklık, 2011, s. 174). Kazandığı farkındalık haliyle tüm gayretini Gazzli'nin (. 505/1111) ifadesiyle Rabbinin kendisinden istediği şekliyle hayli olmaya harcar (Gazzli, 2004, s. 120).

“Falan veli ztın hürmetine Sen'den istiyor, Sana yöneliyorum” diyerek dileğini Rabbine bildiren bir sfinin murakabeye erişme sürecini bir şema ile ifade etmek konuyu daha anlaşılır kılacaktır:



Şekil 2. Tevessülün Murâkabeye Ulaştıran Aşamaları

Şekil 2'den de anlaşılacağı üzere insanı murâkabeye ulaştıran asıl unsur onun Allah hakkındaki düşünmesinin artmasıdır. Tevessül açısından değerlendirildiğinde, kişi bir başkasından yola çıkarak kendisini bilmesinin sonucunda Rabbini memnun edecek şeyler üzerine daha çok yoğunlaşır ve böylelikle Rabbi hakkında daha çok düşünmeye başlamış olur. Sûfilerden Gazzâlî de murâkabeyi bu bağlamda ele alarak murâkabenin hakikatinin “murâkıbın düşünülerek tamamen O'nunla meşgul olunması” olduğunu ifade ettikten sonra murâkabe için “mârifetin kalpte uyandırdığı bir hâldir” şeklinde bir tanımlama yapmıştır (Gazzâlî, 2019c, s. 270). Kişinin Allah hakkında düşünmesinin artmasıyla edindiği bilgileri bizimle aynı çerçevede değerlendirerek bu

durumu murâkabeyi doğuran mârifet hali olarak ifade etmiştir (Gazzâlî, 2019c, s. 270):

“Murâkabe hâlini doğuran mârifete gelince; bu da içinden geçenlere ve hatta bütün gizliliklere Allahu Teâlâ’nın muttali olduğunu, kulların amellerini murâkabe ettiğini, herkese kazancına göre muamele edeceğini ve dış görünüş herkese açık olduğu gibi belki ondan da daha açık ve kalbin bütün gizliliklerinin kendisine açık bulunduğunu bilmektir. Bu mârifet genişlediği ve kalbi istilâ edip hâkimiyeti altına aldığı vakit, ancak kalp murâkâb tarafına yönelir ve himmetini ona sarf eder.”

Başka bir ifadeyle, Gazzâlî’nin burada murâkabeyi doğuran mârifet hâli olarak bahsettiği hususlar insanın tevessül ederek soruşturmaya başladığı “*Rabbim başka nelerden hoşlanır? O nasıl bir varlıktır?*” sorularına bulduğu cevaplardır. Şekil 2’de de ifade edildiği üzere insan bu soruşturmaları neticesinde vardığı murâkabe hâlinde Rabbinin özelliklerini bilerek hayatını bundan bağımsız yaşayamayacağını bilincine erer. Bu bağlamda yine Gazzâlî murâkabe için mârifetin kalpte uyanan bir hâli olduğunu belirttikten sonra “bu hâl âzâ ve kalpte ameli doğurur” yorumunda bulunarak murâkabenin ameli doğuran yönünü vurgulamıştır.

Görüldüğü üzere tevessül ile insan benliğini bir başkasıyla mukayese etmek suretiyle kendi varlığını sorguya çekerek Allah’ın (c.c.) bilgisine erişir ve O’nun kendisini her an görüp gözettiğinin idrakine varır. Böylelikle Allah hakkında edindiği bilgilerden bağımsız olarak yaşayamayacağı hakikatine erer ve manevî yolculuğuna kendisini bir adım öteye taşıyarak devam eder. Nakşibend’in halifelerinden Alâeddin Attâr (ö. 802/1400) da murâkabenin tüm bu yönlerine değinerek insanın gönlüne gelen düşünceleri tanınmasının, basiretle bakmasının ve gönlünün nurlanmasının ancak ve ancak murâkabeye devam etmesiyle mümkün olacağını belirtir (Hânî, 1985, s. 249).

Ayrıca murâkabe için buraya kadar verilen bilgilerin ortak noktasındaki kavramların *bilinç* ve *farkındalık* olduğu dikkat çekmektedir. Murâkabe, mutasavvıfların Kur’ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflerden hareket ederek, “*kontrollü ve bilinçli bir hayat sürme*” çerçevesinde tanımlamaya çalıştıkları bir kavramdır (İz, 2000, s. 120). Örneğin İbn Kayyım el-Cezviyye (ö. 751/1350) murâkabeyi kulun gizli ve açık yaptığı her işin Allah Teâlâ tarafından gözetlendiğinin farkında

olmasıdır şeklinde tanımlarken asıl murâkabenin kulun bu farkında olma halinin devamlılığı anlamına geldiğini belirtmiştir. Ona göre Allah'ın (c.c.) kulunu her an görüp gözettiğinin kesin bilgisine ermenin semeresi murâkabe halidir. O, bu farkındalığa erişmeyen kimselerin mürid ve ârif olmaktan çok uzak olduklarını ifade etmiştir (İbn Kayyim, 2019, s. 61).

Açıkça anlaşılacağı üzere bu bilinç hali insanı murâkabeye ulaştıran tevessül için de son derece önemli olan bir kavramdır. Zira insanın kendini, başkasını ve Rabbini tanınması süreçlerini içeren tevessülün bilinç dışı ve anlık bir hadise olması düşünülemez. Aksine tevessül eden sûfî için tevessülün insanı çeşitli erdemlere ulaştıran aşamalarını katederken ondayüksek bir bilinci aktif hale getirdiğini söylemek gerekir.

Yine İbn Kayyim el-Cevziyye murâkabeyi Yüce Allah'a Rakîb, Hafız, Alîm, Semî' ve Basîr isimleriyle ibadet etmek şeklinde de tanımlamış ve bu isimleri hakkıyla akledip onların gerektirdiği şekliyle ibadet edenlerin murâkabeye ulaşacaklarını ifade etmiştir (İbn Kayyim, 2019, s. 62). Esasen Allah'ın (c.c.) bu isimlerini zikrederek dua etmek/ibadet etmek de Allah'ın (c.c.) isimlerini vesîle kılmak yani tevessüldür. Bu noktada İbn Kayyim'ın Allah'ın (c.c.) söz konusu isimlerini hakkıyla akletmek ve buna göre yaşamaya ilişkin yaptığı vurgu tevessülün yüksek düzeydeki bilinci aktive edenve insana erdemleri kazandırarak onun yaşamında değişiklik meydana getirmeyi amaçlayan bir tasavvufî kavram olduğunu göstermektedir. Nitekim Kuşeyrî (ö. 465/1072) de murâkabeyi tanımlarken "Murâkabe başını öne eğip düşünmek, günah işlemekten çekinmek, esmâ ve sıfatları düşünerek vakti muhafaza etmektir" (Kuşeyrî, 2017, ss. 447-451) ifadelerini kullanmıştır.

Allah'a bir dileğini söylerken tevessül eden bir kimse, yüzeysel bir düşünme ile hareket ederek kendi çabasından bağımsız bir şekilde yani tevessülün insanın manevî olgunlaşmasına katkı sağlayan düşünsel süreçlerinden geçmeden Allah'tan (c.c.) dilediği şeye ulaşmayı hedefliyorsa burada ne İslamî ne de tasavvufî anlamda bir tevessülden söz edilemez. İslamî ve tasavvufî bir kavram olmayan vesîle ve tevessül de bu araştırmanın konusu dâhilinde değildir. Zira insanların çoğunun başına bir sıkıntı gelmesi durumunda Rabbine yöneldiği ve O'ndan yardım ve müdahale bekleme eğilimi içine girdikleri bilinen bir gerçekliktir. Fakat gerçek bir dinî tutum açısından ve dolayısıyla tasavvufî açıdan değerli olan, Allah ile kurulan yüzeysel ve

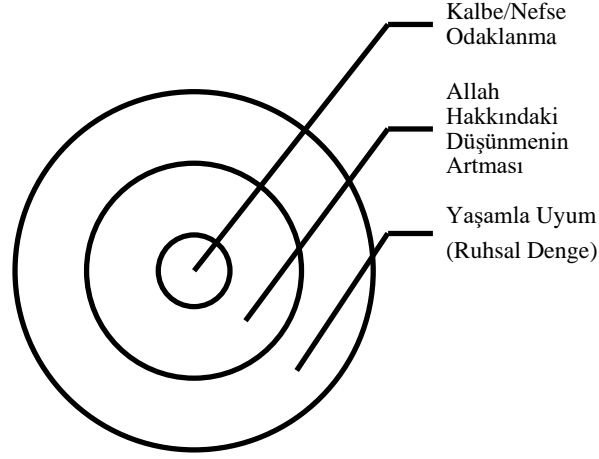
geçici ilişkiler değil hayatın her alanına yayılan düzenli bağlantılardır (Hökelekli, 2009, s. 110).

Sûfilerden Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]) murâkabenin göstergelerini, “Allah’ın (c.c.) tercih ettiğini tercih etmek, onun yücelttiğini yüceltmek, küçük gördüğünü ise küçük görmek” (Kuşeyrî, 2017, s. 449) olarak ifade ederek onun başka bir boyutuna daha değinmiştir.

Teveessül ve murâkabenin insanın anlam arayışını desteklemedeki iş birliğine dayalı ilişkisi, Zünnûn-i Mısrî’nin murâkabenin bir diğer boyutuna işaret ettiği bu tanım çerçevesinde değerlendirildiğinde de ortaya konulabilmektedir. İnsanın velî bir zâtı, sâlih bir ameli, Allah’ın (c.c.) güzel isimlerini vesîle kılmasının arka planında Yüce Allah’ın sevdiği şeyi sevme, yücelttiğini yüceltme düşüncesi yatmaktadır denilebilir. Zira teveessülün insanı birtakım erdemlere götüren ilk basamağında insan kendi benliğini sorgulamakta ve kendisini Allah’ın (c.c.) sevdikleriyle bir kıyasa tabi tutarak varlığının karanlık yönlerini keşfedip bunları Yüce Allah küçük gördüğü için küçük görmektedir.

Öte yandan Allah’ın (c.c.) velî bir kulunu Allah ile iletişimde vesîle kılmayı tercih eden bir kimse Allah o kimseyi sevdiği için, Allah onu sevmeye layık olarak tercih ettiği için bunu yapmaktadır. Böylelikle Allah’ın sevdiği şey hususunda daha çok düşünerek O’nun hakkında daha çok bilgi edinmeye çalışmakta ve böylelikle yine Allah hakkındaki düşünmesinin artmasıyla murakabe kavramına ermektedir. Netice itibariyle Allah’ın (c.c.) amellerde ihlâsa verdiği değeri keşfederek amellerinin merkezine ihlâsı yerleştirme gayretine girmektedir. Bunu yaparken de yine Allah’ın (c.c.) kulları için tercih ettiği sâlih ameli tercih etmiş, onun yücelttiği amelleri hayatına sirayet ettirme çabası içine girmiştir. İşte bu şekliyle teveessül eden kimse murâkabenin hakikatine eren bir kimsedir.

Sonuç olarak teveessül ve murâkabenin insanın yaşamla uyumunu sağlayarak anlam arayışını destekleyen iş birliği, aşağıdaki şekilde ifade edildiği üzere birbirlerini kapsayan bir mahiyete sahiptir:



Şekil 3. Tevessül ve Murakabenin Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İşbirliği

Allah hakkında daha çok düşünerek, O'na odaklanarak murâkabeye erişen kimse Allah'ın (c.c.) yapıp ettiklerinin yanısıra kalbine de her an bakmakta olduğunun bilincine erişerek kalbini ve zihnini bütün kötü düşüncelerden korumaya çalışır. Kişinin kalbine ve zihnine olan odağını arttırdığı bu hal onu gerçek duygularına ulaştırarak davranışlarını kontrol edebilme becerisini geliştirmesini sağlar. Zira kontrol duygusunu kaybetme durumu insanın psikolojik bütünlüğünü zedeleyen bir durum olup kendine yönelik kontrol becerisini kazanan insan ise kişilik bütünlüğünü bozacak tutarsız kişilik özelliklerindenzak durur (Sayın, 2014, ss. 73-83).

İnsanın psikolojik bütünlük içinde olmasının yaşamı üzerindeki etkisi göz önüne alındığında tevessül ederek murâkabe bilincine erişen sûfînin ruhsal sağlığını temin eden bir makama ulaşarak yaşamla uyumu yakaladığı söylenebilir. Ulaştığı nokta itibariyle Allah ile birlikte olma şuurunu sürekli olarak diri tutma gayretinde olan bu sûfî için inandığı değerlere aykırı bir davranışta bulunması düşünülemez. Bu durum ise hem kendisi hem başkaları ile sağlıklı ilişkiler geliştirmesinin temelini oluşturur (Kayıklık, 2011, s. 174).

4.5.1.4. Takvâ

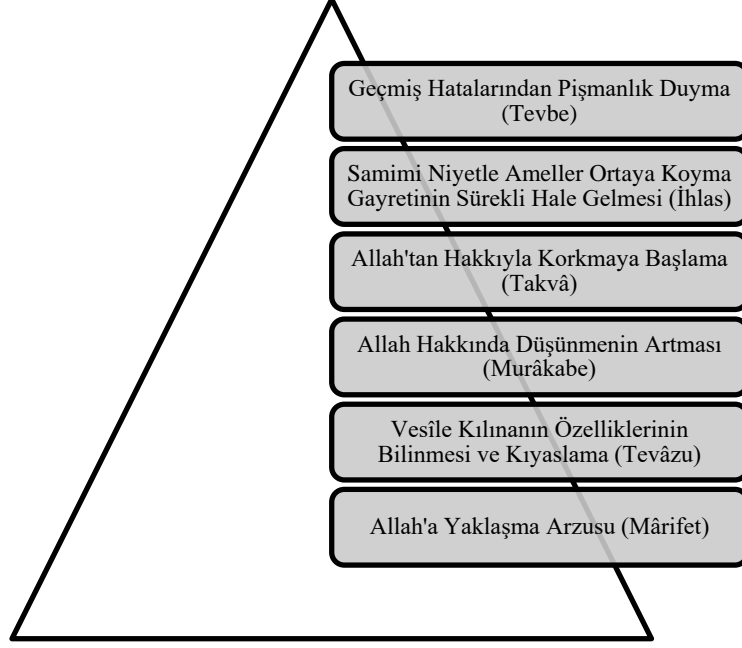
Takvâ kavramı tasavvuf düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olup sûfiler tarafından Yüce Allah'ın insanı her an gördüğü bilincinin kalbe yerleşmiş olması

şeklinde tarif edilmiştir (Kuşeyrî, 2017, ss. 319-324). Buna göre, Allah'ın (c.c.) kulunu murâkabe ettiği inancına tam bir bilinç ve farkındalık haliyle varıp bunu kalbine yerleştiren sûfî, bütün yapıp ettiklerinin Allah Teâlâ tarafından görülüp gözetildiğini bilerek rızasına uygun işleri yapma ve aykırı olan işlerden ise uzak durma noktasında Allah'tan saygı ile korkmaya başlar (Erdoğ, 2018, s. 67) .

Takvâ, tasavvuf disiplini açısından aynı zamanda sosyal erdemlerin kaynağı olarak görülmüş, insanı bozgunculuktan, günahlardan ve manevî dikenlerden koruyucu yönüne vurgu yapılmıştır (Erdoğ, 2018, s. 67). Bununla ilgili olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) gerçek takvâyâ ulaşmanın yolunu bütün günahları terk etmek olarak zikretmiştir. Ebû Abdullah er-Ruzbârî (ö. 322/934) de takvâyı insanı Yüce Allah'tan uzaklaştıran her şeyden uzak durmak olarak tarif etmiştir. Sûfîlerden İbn Âtâ (ö. 309/922) takvânın zahirî ve batınî olmak üzere iki yönünün bulunduğunu belirtirken zahirî yönünün Allah'ın (c.c.) emirlerine tam bir teslimiyetle riayet etmek, batınının ise ihlâs olduğunu söylemiştir (Kuşeyrî, 2017, ss. 320-321).

Teveşül ve takvânın insanın ruhsal dengesini sağlayarak manevî olgunlaşmasını destekleyen iş birliğini bir şema ile ortaya koymak konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Allah'a bir dileğini belirtirken velî bir zâtı, sâlih bir ameli vb. vesîle kılan kimse takvâyâ ulaşma noktasında aşağıdaki şemada belirtilen basamaklardan geçerek olgunlaşma sürecini destekleyen birtakım erdemlere kavuşur:



Şekil 4. Tevessülün Tasavvufi Kavramlara Ulaştıran Aşamaları

Allah ile olan iletişimde vesîle yoluna giden bir kimse başka bir ifadeyle “*Sen’den isteyenlerin Sen’deki hakkı için şu dileğimin gerçekleşmesini yine Sen’den istiyorum!*” veya “*Falan velî zâtın hürmetine, güzel isimlerinin hürmetine, şu amelimin hürmetine*” ifadeleriyle Rabbine niyaz eden bir kimse için tabloda ifade edilen aşağıdaki süreçler geçerli olur:

a. Kendini Tanıma: Kişi kendi özelliklerinin farkına varır. Kendi derûnuna doğru içsel bir yönelişte bulunarak eksik yönleri olduğunun bilincine erişir. Bu yolculukta kendisine dair tamamen objektif değerlendirmeler yaparak ilerler. Bu değerlendirmelerin sonucunda hata ve kusurlarının olduğunu tam bir kabullenişle ele alırken Allah’ın (c.c.) kendisini eşref-i mahlukat (İsrâ 17/70) olarak yaratmış olmasının verdiği bir ümit duygusuyla içinde bu hataları telafi etme arzusu uyanır.

b. Tevâzu: Bu noktada kişi kendi özellikleriyle vesîle ettiği kimsedeki özellikleri, amellerinin geneliyle vesîle kıldığı ameli arasındaki özellikleri kıyaslayarak Rabbinin hangisinden daha çok hoşlanacağıyla ilgili bir kanaate varır. Bu noktada tevâzu kavramı doğar.

c. Murâkabe: Rabbinin hoşnut olacağı davranışları keşfetmeye başlayan bu kimse bu aşamada Allah’ın (c.c.) nasıl bir varlık olduğu üzerine daha çok düşünüp araştırmalar yapmaya başlar. Böylelikle Allah’ın (c.c.) kendisini her an görüp gözettiğinin bilincine erişir.

d. Takvâ: Bu aşamada kişi edindiği bilgilerden hareketle ve Allah Teâlâ hakkındaki düşünmesinin artmasına bağlı olarak Yüce Allah'tan saygı ile korkmaya başlar. Yapacağı amelleri daha çok inceleyerek, amellerinin iyisini kötüsünden tam bir bilinç haliyle ayırarak temkinli olmaya başladığı bu noktada Allah Teâlâ katındaki konumunu yükseltecek olan takvâyı keşfeder.

e. İhlas: Bu aşamada kişi amellerin iyisini kötüsünden ayırarak amellerden değerli olanının halis bir niyetle yapılanlar olduğunun bilinciyle artık Rabbine samimiyet ile yaklaşmaya başlayarak ihlâs kavramına ulaşır.

f. Tevbe: Samimiyetin bilincine varan insan şimdiye kadar yaşadığı hayatın yüzeyselliğini idrak ederek işlediği tüm günahlardan bilinçli bir pişmanlık duyar, büyük bir uyanış yaşar ve aynı samimiyetle tevbe kapısına yönelir.

Sûfilerden Cüneyd-i Bağdadî “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten hakıyla sakınırsanız O size bir hakkı bâtıldan ayırma ferâseti verir...” (Enfal 8/29) ayetini yorumlarken “Kul Allah’tan korktuğu zaman Allah ona hak ile bâtılı birbirinden ayırma melekesi ihsan eder, bundan sonra kul karşılaştığı şeyleri birbirinden tefrîk eder. Allah bunu kuluna kul kendisinden korktuğu zaman ikram eder” demiş ve bunun üzerine ona “takvânın kendisi zaten iyi ile kötüyü ayırt etme melekesi değil midir?” diye sorulunca şu cevabı vermiştir:

“Elbette öyledir fakat bu durum iki kademeli olarak gerçekleşir. Şöyle ki: Kulun Allah’tan korkması ve Allah’ın onu hidayete erdirmesi ilahî ikramlardır. İkinci aşamada ise korkma melekesini kazanma gelir. Böylece kul Allah’tan korktuğu zaman takvâ ile gerçekleştirilen ameller ile diğerlerinin arasını tefrîk etme melekesini kazanır ve böylece hak olanlarla batıl olanlar kendisine açık hale gelir.” (Beyhakî, 2000, s. 101).

Tevessülün insanı birtakım erdemleri kazanmaya götüren aşamaları bu açıdan değerlendirildiğinde kulun Allah ile iletişimde tevessül yoluna gitmesinin bir getirisiyle Allah hakkında daha çok düşünmeye başlaması onun Allah’tan hakıyla korkmasına neden olmaktadır denilebilir. Kendisinden hakıyla korkan kuluna Yüce Allah, ihsanda bulunarak amelleri birbirinden ayırt edebileceği ferâset gücünü verir. Başka bir ifadeyle onun bilincini bir üst seviyeye taşır.

Sûfilerden Ebû Ali Dekkak (ö. 405/1015) da takvânın alt bölümleri olduğunu ifade etmiş ve “Allah’tan hakıyla korkun” (Al-i İmran 3/102) ayetinin tefsirinde takvânın

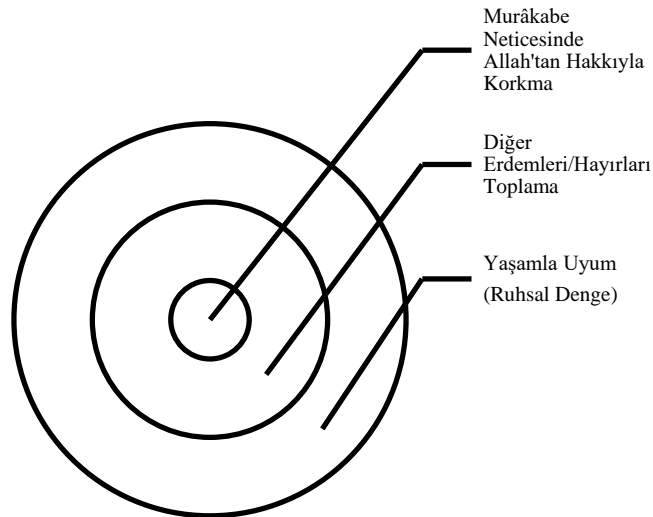
Yüce Allah'a isyanı terk ederek O'na itaat etmek, O'nu unutmamak ve O'na şükrederek nankörlük etmemek olduğunu belirtmiştir (Kuşeyrî, 2017, s. 319). Buradan hareketle tevessülün insanı Ebû Ali Dekkâk'ın (ö. 405/1015) ifade ettiği takvânın bu alt basamaklarına da götürdüğü söylenebilir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere tasavvufî düşüncede Allah'a (c.c.) tam bir teslimiyet tevâzu kavramına işaret eder (Kuşeyrî, 2017, s. 378).

Tevâzu da insanın kendini bilmesiyle ulaşabileceği bir mertebedir. Yüce Allah'ı unutmamak ise onun hakkında sürekli olarak düşünerek O'nu bilinçte tutmak demektir. Ebû Ali Dekkâk'ın takvânın üçüncü alt bölümü olarak ifade ettiği Allah'a şükrederek nankörlük etmemek ise ona samimiyetle yaklaşmak olarak anlaşılabilir. Bu durum da tevessülün sırasıyla murâkabe, takvâ ve ihlâs kavramlarıyla olan iş birliğini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber de takvânın insanı diğer erdemlere ulaştıran bu yönüne vurgu yaparak şöyle buyurmaktadır:

“Takvâya sınıksız sarıl. Çünkü takvâ bütün hayırları toplayan bir huydur. Diğer bir vazifen ise cihaddır. Cihad Müslümanın ruhbanlığıdır. Daima Allah'ı zikirle meşgul ol çünkü bu senin için nurdur” (Kuşeyrî, 2017, s. 319).

Sonuç olarak tevessül ve takvânın insanın yaşamla uyumunu sağlayarak anlam arayışını destekleyen iş birliği de tıpkı murâkabe olduğu gibi; aşağıdaki şemada ifade edildiği üzere birbirlerini kapsayan bir mahiyete sahiptir:



Şekil 5. Tevessül ve Takvânın Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İşbirliği

Tasavvufî düşünce sisteminde en büyük cihad, insanın nefsiyle gerçekleştirdiği mücadeledir (Beyhakî, 2000, s. 162). İnsanın nefsini terbiye etmesi diğer erdemleri kendinde toplamasına zemin hazırlar. Nefsin terbiyesi de ancak Yüce Allah'a tam bir teslimiyet ve itaatle mümkündür. Bu yönüyle takvâ anlayışı insanda sorumluluk ve sevgi hissine dayanan bir itaat duygusunu uyandırır. Böylece birey hem kendine hem de diğer insanlara karşı sorumluluk bilinci geliştirerek toplumsal bütünleşmeye katkı sağlar.

Murâkabe ile Yüce Allah'ın sevgi ve merhametini hisseden kalp, Allah'ın (c.c.) emir ve yasaklarını göz önüne alarak odağını davranışlarına yöneltir ve böylelikle takvâ erdemine kavuşarak Allah'ın sevgisini kaybetme korkusuyla hareket ettiği bir yaşam sürer. Böylece duygu, davranış ve dürtülerini kontrol etmek suretiyle Yüce Allah'a daha da çok yaklaşır. Bu yaklaşma da insanı değersizlik, yabancılık, dışlanmışlık ve kabul edilememe duygularından kurtararak onun ruhsal dengesini sağlamasında önemli bir rol oynar. Sonuçta insan Allah'ı (c.c.) merkeze aldığı sevgi anlayışının etkisiyle narsist duyguların da yıkıcı tesirlerinden korunarak sûfî düşüncenin oluşturmak istediği kibirden uzak dengeli ruh haline kavuşur (Sayın, 2014, ss. 19-32).

4.5.1.5. İhlâs

İhlâs kelimesi, *samimiyet, içtenlik* (İbn Manzûr, 1119, s. 1227; Uludağ, 2012, s. 181) manalarına gelip İslamî literatürde genel itibariyle gösterişten uzaklaşmak, taatta ve ibadette samimi olmak (Cebecioğlu, 2009, s. 298), kalbin saflığına mâni olacak her şeyden onu kurtarmak ve arındırmak (Cürcâni, 20014, s. 68; Kâşânî, 2015, s. 43) anlamlarını içermektedir. Kavram olarak ihlâs hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde sıklıkla dile getirilmiş ve önemi vurgulanmıştır.

Sözlük anlamıyla ihlâs; bir şeyi kendisine karışmış ve bulaşmış olan şeylerden temizleyip o şeyi sadece kendisi yapmak (Ekin, 2002, s. 147); halis, temiz, doğru ve temiz sevgi, kalpten gelen dostluk, samimiyet, doğruluk, bağlılık (Devellioğlu, 2017, s. 498) demektir.

İhlâs kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de de birçok farklı manada kullanılmaktadır. Ayetlerde geçen ihlâs kavramının bir kısmı müminlerin bir sıfatı olarak zikredilirken

bir kısmı ise kulluğun şirkten tamamıyla uzak olması ve yalnızca Allah'a tahsis edilmesi anlamındadır (Bashirov, 2022, s. 31). Nitekim Allah (c.c.) Zümer Suresi'nde şöyle buyurmaktadır: “Bilinmelidir ki, hâlis dindarlık yalnız Allah için olmalıdır.” (Zümer, 39/3). Bir başka ayet-i kerîmede ise “De ki: Kuşkusuz ben, kendisine içten bir inanç ve bağlılık göstererek Yüce Allah'a ibadet etmekle yükümlü kıldım” (Zümer, 39/11) buyrulmaktadır.

İhlâs, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de sıklıkla vurguladığı husulardan biridir. Örneğin bir hadis-i şerif'te şöyle buyrulmaktadır:

Mü'minlerin emîri Hz. Ömer -radıyallahu anh-, Resûlullah'ı -sallallahu aleyhi ve sellem- şöyle buyururken dinledim, dedi:

“Yapılan işler niyetlere göre değerlendirilir. Herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır. Kimin niyeti Allah'a ve Resûlü'ne varmak, onlara hicret etmekse, eline geçecek sevap da Allah'a ve Resûlü'ne hicret sevabıdır. Kim de elde edeceği bir dünyalığa veya evleneceği bir kadına kavuşmak için yola çıkmışsa, onun hicreti de hicret ettiği şeye göre değerlendirilir”(Beyhakî, 2000, s. 53).

İhlâs kavramı, yaşadıkları hayatı “*arınma, saflık ve temizlik*” olarak değerlendiren (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 122) tasavvufî düşüncede de merkeze alınan kavramlardan biri olma özelliğini taşır. Kuşeyrî, ihlâs kavramını ele alırken en başta “Bilinmelidir ki, hâlis dindarlık yalnız Allah için olmalıdır.” (Zümer, 39/3) ayetini zikrettikten sonra ihlâsın amellerin insanın düşüncesinden arındırılması, onların takdirlerinden korunması olduğunu ifade etmiş ve insanların övgüsünü kazanmak, onlar tarafından sevmeyi arzulamak, Allah'a yaklaşma dışında bir niyet taşımanın ihlâsı ortadan kaldıracak davranışlar olduğunu belirtmiştir (Kuşeyrî, 2017, s. 476).

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin, “Lâ ilâhe illallah diyen tevhit ehli çoktur, ama onlardan muhlîs olanları (samimileri) azdır” (Tûsî, 2012, s. 85) sözü sûfîlerin sağlam bir inancın ancak ve ancak kulluk ile tamamlanacağını düşünmelerine işaret eder. İlk dönem sûfîlerinden Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16), ihlâs için “İhlas, yaptığım işi görmemendir” ifadelerini kullanmıştır (Kelâbâzî, 2019, s. 164). Gazzalî ise kendisine başka bir şeyin karışması ihtimali bulunan bir şeye, o başka şeyin karışmamasını ihlâs olarak tanımlar (Gazzâlî, 2019b, s. 219). Bu bağlamda o ihlâsı, kalpte Allah'a yaklaşma maksadı dışında hiçbir şey kalmayınca kadar amelleri ihlâsı ortadan

kaldırma ihtimali olan şüpheli durumlardan tamamen temizleyip kurtarmak olarak tarif etmiştir (Gazzâlî, 2019b, s. 221).

Önceki bölümlerde tevessülün insanın manevî olgunlaşmasını destekleyerek onu birtakım erdemlere eriştiren basamakları olduğunu belirtilirken onun insana sağladığı durumlardan birinin de insanın murâkabe bilincine erişmesi olduğu zikredilmişti. Tasavvufî düşünce sisteminde murâkabe, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek veya Allah'ın (c.c.) her an bizi görüp gözettiğinin farkında olmak olarak tanımlanır (Karagöz, 2010, s. 471). Kişinin bu farkındalık ve bilinç haline erişmesi doğal olarak onu ihlâs kavramına götürecektir. Çünkü insan Rabbi'nin kendisini her an görüp gözettiğinin bilgisine erdikten sonra bu bilgiden bağımsız olarak yaşayamayacaktır. Böylece kendisine bu kadar yakın olduğunu fark ettiği varlık hakkında daha çok düşünecek, O'na daha çok yaklaşmak isteyecek ve dolayısıyla hakkında daha çok bilgi edinerek O'nun hoşuna gidecek olan davranışları keşfetmeye çalışacaktır.

Netice itibariyle Allah nezdinde samimiyetin önemini idrak ederek bu kavramı amellerinin merkezine koyma gayretine girecektir. Başka bir ifadeyle Yüce Allah'a yaklaşmak için çıktığı yolda belli süreçleri geçerek kalbinde Allah'a (c.c.) yaklaşma amacı dışında hiçbir maksadın kalmadığı bir konuma erişecektir.

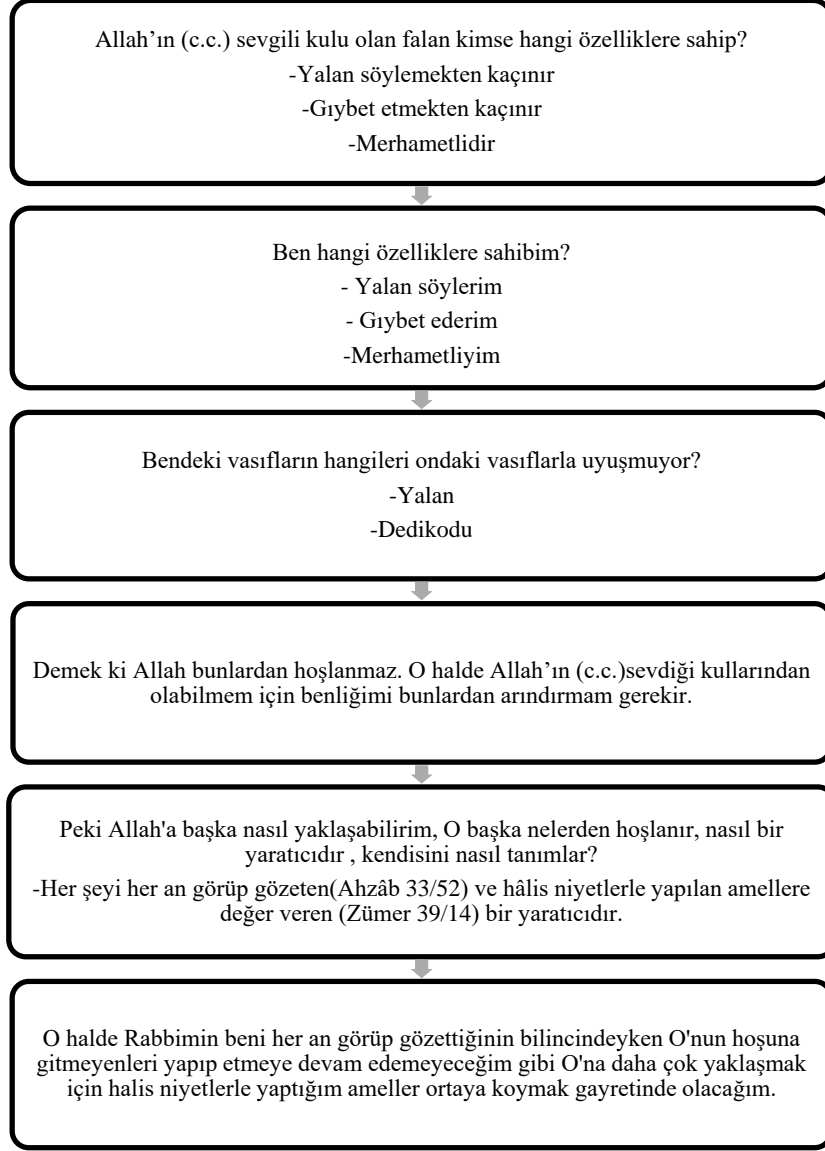
Murâkabeyi keşfederek Allah (c.c) hakkında daha çok düşünmeye başlamasının verdiği bilinçle Allah'tan hakkıyla korkmaya başlayan sûfî böylelikle takvâ makamına erişir. Takvâ makamı da amellerini ayırt etme ferâsetini arttırarak onu ihlâs kavramına götürür. Sûfilerden Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983) “İç dünyasını takvâ ve ilim üzerine bina edenin çektiği zikirler ve yaptığı ameller saflaşır, sırf Allah'a yönelik olur” (Beyhakî, 2000, s. 102) diyerek Allah ile ilgili ilim sahibi olarak takvâyâ ulaşan kimsenin amelleri Allah'a has kılmak anlamına gelen ihlâs kavramına da ulaşacağına işaret etmiştir.

Takvâyı keşfederek ihlâsa ulaştığı bu konumda insanın farkındalık ve bilinç halinin de daha yüksek bir düzeye ulaştığı görülür. Yani Rabbiyle iletişimde türlü vesîlelere başvuran kimsenin geçtiği her bir aşamada bilinci de daha çok açılır. İhlas ise bu bilincin en açık ve en aktif olduğu aşamalardan biridir denilebilir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ihlâs için “Allah Teâlâ'nın öyle kulları vardır ki, onların akılları var akıl erdirirler, akıl erdirince de amel ederler, amel ettikleri vakit ihlâs ederler.

İhlasları bütün iyiliklere onları davet eder”(Gazzâlî, 2019b, s. 218) ifadelerini kullanarak açık bir bilinç halinin insanı ihlâs kavramına götüreceğini ve böylelikle amellerini bu kavramla güzelleştirmesini sağlayacağını vurgular.

Sûfilerden Ebu'l Abbas b. Atâ da insanın takvadan sonra eriştiği mertebenin ihlâs olduğunu ifade ederken “Takvânın zahirî ve batınî olmak üzere iki yönü vardır. Zahirî yönü İslamî hükümlerin sınırlarını korumak, batınî yönü de niyet ve ihlâstır” demiştir (Beyhakî, 2000, s. 103).

Bu bilgiler ışığında Allah'a bir dileğini arzetmede “*Falan velî kulunun Sen'deki hakkı için Sen'den istiyorum Ya Rabbi!*” ifadelerini kullanan bir sûfinin geçtiği aşamaları yine bir tablo ile ifade edelim:



Şekil 6. Tevessülün İhlâsa Ulaştıran Aşamaları

Şekil 6'dan da anlaşılacağı üzere tevessül ile insan kendi gerçekliğinin farkına varır ve kendisine dair tarafsız bilgiler edinir. Kendi benliğinin ve amellerinin özelliklerini Yüce Allah'a yakınlaşmak amacıyla vesîle kıldığı kimsenin özellikleriyle mukayese eder. Böylelikle son derece aktif bir bilinç ve şuura erişen sûfi en nihayetinde Allah'ın (c.c.) hoşuna gidecek olanların ihlâsla yapılan ameller olduğunun farkına varır ve ihlâsla yapılan amelin Allah Teâlâ katındaki değerini kavrar.

Teveşsül denilince akla gelen ilk örneklerden *mağara hadisi* (Buhârî, “Enbiyâ”, 50) olarak bilinen rivayeti ele almak gerekirse mağarada mahsur kalan kimselerin içinde buldukları sıkıntılı durumdan kurtulmak amacıyla sâlih niyetlerle yani ihlâs ile yaptıkları amellerini Yüce Allah’a ulaşma, O’na dileklerini iletme noktasında bir vesîle haline getirdikleri görülür. Mağaradakilerin içinde buldukları an düşünöldüğünde o anın sıkıntısının vermiş olduğu bir farkındalık kazandıklarını da söyleyebiliriz. Şimdiye kadar iyi ameller işleme noktasında yeterli gayreti göstermiyor olsalar dahi o sıkıntı anında bilinçaltılarında şu basamakları kat ederler:

1. Öncelikli olarak kendilerini tanıma noktasında kendi içlerine bir yolculuk yaparlar. İçinde buldukları çaresiz durumda iyi ve kötü yönlerini tarafsızca ele alırlar.

2. Yüce Allah’ı tanıma ve O’nu bilme üzerine düşünürler. O’nun nasıl bir varlık olduğu, hoşuna gidecek veya gitmeyecek şeylerin neler olduğu gibi hususları şimdiye kadar hiç düşünmemiş olsalar bile o anki farkındalıklarıyla idrak ederler. En nihayetinde Allah’ın (c.c.) ihlâsla ortaya konan amele ne kadar değer verdiğini keşfederler.

3. Şimdiye kadar gerçekleştirdikleri amellerinin tümüyle Allah’ın (c.c.) hoşuna gideceğini düşündükleri ihlâslı amelleri mukayese ederek kendi amelleri içinden niyetlerinin saflığını tam manasıyla keşfettikleri ve tam bir samimiyetle yaptıkları amellerini bilinçlerinin derinliklerinden gün yüzüne çıkarırlar.

4. Netice itibariyle bu samimi amellerini Allah Teâlâ’ya yaklaşmada, O’na dileklerini arz etmede vesîle kılarlar.

Açıkça anlaşılacağı üzere kendi benliklerine, bilinçlerinin derinliklerine bir yolculuk yaparak tamamen saf niyetle yani ihlâsla yaptığı amellerini bilinçlerinin yüzeyine çıkaran bu kimseler ihlâsın hakikatine erişmiş olmaktadırlar. İçinde buldukları sıkıntılı anın etkisiyle yaptıkları bu yolculuk sonucu ulaştıkları yüksek bilinç ve farkındalık şuuruyla Allah’ın (c.c.) amellerde değer verdiği en önemli hususun samimiyet olduğunu idrak etmiş ve dolayısıyla insanın amellerini bu kavramdan yola çıkılarak inşa etmesi gerektiğinin bilincine ulaşmışlardır.

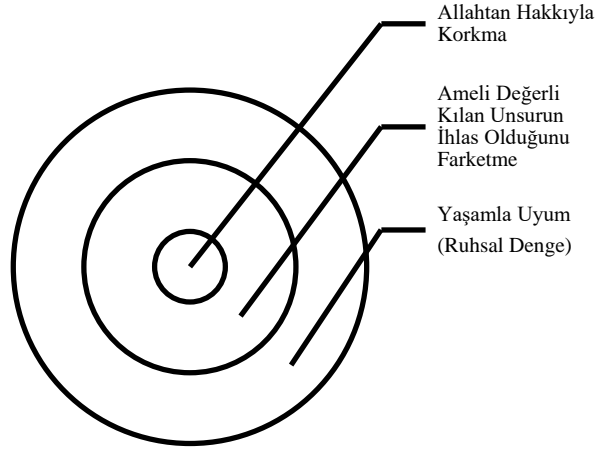
Teveşsül ile bu basamaklardan geçen sũfi, söz konusu hakikatlere eriştikten sonra amellerinin merkezine ihlâs kavramını yerleştirme noktasında tüm gayretini ortaya koyar. Öyle ki ihlâs ile hareket etmek onun için bir alışkanlık halini alır. Zira o bilir ki hem Allah (c.c.) hem peygamberi ihlâsın İslam'ın ve tevhid inancının merkezini teşkil eden yönünü defaatle vurgulamıştır (Yılmaz, 2017, s. 96). Başka bir ifadeyle ihlâs, İslam'ın özüdür ve onun yokluğunda amellerin hiçbir kıymeti de yoktur. Konuyla ilgili Peygamber Efendimizin şu hadisine yer vermek yerinde olacaktır:

Ebũ Said el-Hudri'den rivayet edildiğine göre Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

“Her kim namaz kılmak için evinden çıkar ve “Allah'ım! Senden isteyenlerin senin katındaki hakkı için senden istiyorum. şu yürüyüşümün hakkı için senden istiyorum. Zira ben ne kibirlenmek ne de kendini beğenmek için ve ne gösteriş ne de (başkalarına) duyurmak için çıktım. Ben yalnız senin gazabından sakınmak ve senin rızanı aramak için çıktım. Ben senden beni ateşten korumanı ve günahlarımı bağışlamamı istiyorum. Çünkü günahları bağışlayacak olan ancak sensin!” derse, Allah o kimseye rızasıyla yönelir ve ona yetmiş bin melek istiğfar eder” (İbn Mâce, “Mesâcid”, 14)

Görüldüğü üzere bu örnekte Hz. Peygamber (s.a.s.) müminlere Allah Teâlâ ile iletişimde teveşsülü içeren bir dua formunu tavsiye etmektedir. Fakat burada konumuz açısından dikkat çekilmesi gereken husus onun “*Sen'den isteyenlerin Sen'in katındaki hakkı için Sen'den istiyorum*” ifadesini kullandıktan hemen sonra amellerinin niyetini ortaya koyuyor olmasıdır. Yani Hz. Peygamber (s.a.s.) teveşsül ettikten hemen sonra dileğini söylemek yerine öncelikle asıl maksadının Allah'ın (c.c.) rızası olduğunu vurgulamış ve inananlara da böyle yapmalarını tavsiye etmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere ihlâs ve teveşsül birbiriyle yakından ilişkili iki kavramdır.

Bu noktada teveşsül ve ihlâsın işbirliği içinde hareket ederek insanın manevî olgunlaşmasına destek olan ruhsal dengeyi sağlayıcı etkilerini bir şema ile ifade etmek yerinde olacaktır:



Şekil 7. Tevessülün ve İhlasın Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İşbirliği

Yukarıdaki hadis-i şerifte de işaret edildiği üzere insanın tüm yapıp ettiklerini kibir ve gösterişten arındırarak samimi bir hale getirmesi sonucunda Allah (c.c.) da o kimseye rızasıyla yönelir. Başka bir ifadeyle kul, tevessülün de asıl gayesi olan Yüce Allah'a yakınlaşma yolunda adım atmış olur. Bu yakınlık da doğal olarak ilahî aşkı doğuran süreci başlatır. Rabbine bu aşkla bağlanan bir kimse samimiyet ve dürüstlüğü ilke edindiği bir yaşam bilinciyle iş ahlâkını ve ibadet bilincini de geliştirebilir. Zira aşk ruhsal sağlık demektir ve sevme yeteneği ile ruh sağlığı birbiriyle yakından ilişkilidir (Sayın, 2014, ss. 118-119).

Samimiyet duygusu aynı zamanda insanın duygularını düzene sokan bir işleve sahiptir. Böylece insan çarpık duygulanımlar yaşayarak kendi potansiyelini israf etmekten korunarak evrenin ahenkli yapısının bir parçası olarak ruhsal tutarlılık çizgisinde ilerler. Sağlıklı bir ruh hali yanında sağlıklı bir dindarlık anlayışı da sunan ihlâs sayesinde insan hayatın zorluklarına karşılık hayatı iyimser bir şekilde algılayabileceği bakış açısını kazanır.

Sûfî psikolojisi açısından değerlendirildiğinde de tasavvuf yolunun ilk adımı olan kendini sorgulama aşamasında verilen cevaplar Allah'a samimiyetle bağlanıldığında daha da kesinlik bularak sûfînin hayatı anlamlandırması noktasında başka derin manalar keşfetmesine de hizmet eder. Menfaate dayalı samimiyetsiz ruh halinden tamamıyla arınmış olan sûfî, insana sevgi ve dürüstlüğü merkeze alan bir yaşam anlayışını sunan ihlâs sayesinde zihinsel ve ruhsal anlamda sağlıklı olur (Sayın, 2014, ss. 122-127)

4.5.1.6. Tevbe

Mutasavvıflar kendini bilmenin insan-ı kâmil olma yoluna yani seyru sülûka girmek olduğunu söylemişlerdir. Zira sûfinin yolculuğu kendi kusurlarını, eksik ve güçlü yönlerini bilmesi ve bunları tanınması ile başlar. İnsanın kendi hata ve kusurlarını görebilmesi de bu hatalarından dönebilme farkındalığını gerektirir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 160).

Tasavvufî çevrelerce önemli bir uygulama olarak görülen tevessül de insanın kusurlarını fark ederek onlardan dönme bilincine erişmesi amacına hizmet eder. Çünkü tevessül, önceki bölümlerde ifade edildiği üzere insana kendi iç dünyasını sorgulatarak onda bir bilinç değişimi meydana getirir. Kişi ulaştığı bu farkındalık haliyle kusurlarını fark etmeye başladığında kusuru işlediği tarafa yönelerek af dileyecektir. Şayet Allah'a karşı bir kusur işlediğinin bilincine eriştiyse O'na yönelir ve tevbe eder; başkalarına karşı bir kusur işlediğini fark ederse bu kimselerden af diler, helallik ister. Sûfinin olgunlaşma süreci açısından affetmeyi becerebilmek ne kadar önemli ise affedilmeyi dilemek de o kadar önemli ve vazgeçilmezdir. Bu durum onun manevî gelişiminin en önemli ve aynı zamanda bütün gelişim sürecini başlatan basamağıdır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 160).

Bundan dolayıdır ki tarîk üzerindeki ilk makam ya da başlangıç noktası tevbe olarak ifade edilmiştir. Zira tevbe günahı işlemeye sırt çevirme, bütün dünya kaygılarından el etek çekmedir. Şairin dediği gibi (Schimmel, 1982, s. 102):

“Tevbe garip bir tepedir,

Bir anda en alçak yerden göğe sıçramadır”

Sûfî psikolojisinde insan Yüce Allah'a veya başkalarına karşı bir kabahat işlemişse, onlara karşı erdemsiz davranışlarda bulunmuşsa kendisini bu durumdan kurtarıp daha iyi bir duruma getirmesi gerekmektedir. Bu da ancak kişinin tüm davranışlarına eleştirel bir gözle bakabilmesiyle mümkündür (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 161). Sûfîlerden Ebû Osman el-Hirî (ö. 298/910) “Nefsinde bir ayıp gördüğü halde buna hüznülenerek bundan kurtulmaya çalışmayan kimsenin bu durumunun kibir ve günahında ısrar etmesine sebep olmasından korkarım” demiştir (Beyhakî, 2000, s. 161).

Allah Teâlâ ile iletişimde tevessül yolunu tercih eden bir kimse de tevessülün insana birtakım erdemleri kazandırmada ilk basamağı olan kendi nefsinin

sorgulama, kendini tanıma aşamasından sonra doğal olarak tevbe makamına ulaşacaktır. Zira nefsinin muhasebeye çekerek kendini sorgulayan bu kişi eksik ve kusurlu gördüğü yönlerini telafi etme yoluna gidecektir. Öte yandan tasavvufi düşünce sisteminde insan geçmişine mahkûm bir varlık da değildir. Tevbe kapısı insana her zaman için açıktır. Başka bir ifadeyle, insan kendi iradesiyle içinde bulunduğu durumu değiştirmeyi hedeflediği müddetçe ona hatalarını telafi etme noktasında başvurabileceği bir çözüm yolu mutlaka sunulmaktadır (Aytan ve Düzgüner, 2017, s. 161). Sûfî düşüncede temel hareket noktası insanın kendini daha iyi bir örnekle kıyaslayarak, eksikliklerini fark etmesi ve böylelikle onları tamamlamaya çalışmasıdır (Singin, 2021, s. 51). Bu bağlamda Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) şu ifadeleri konuyu özetlemesi bakımından önem arz etmektedir:

“Sûfilerin hayat hikâyelerini dinlemenin temin ettiği asgari fayda şudur: Kişi bilir ki, kendisinin hâlleri ve fiilleri, onların hâlleri gibi değildir. Kendi kusurlarını itiraf eder. Riyâdan ve kendini beğenme durumundan kurtulmuş olur” (Câmî, 2001, s. 48)

Abdurrahman Câmî'nin bu sözlerini Allah ile iletişimin bir formu olan tevessül açısından da değerlendirmek mümkündür. Çünkü Allah'a yaklaşımda tevessülü tercih etmiş bir kimse, kendinin ve vesîle kıldığı kişinin Allah katındaki seviyelerini karşılaştırmak suretiyle benliğini tanıma yolculuğunu başlatır. Tevessüldeki asıl unsur bu karşılaştırmadır. Örneğin Hz. Ömer yağmurun yağması için dua ederken (Buhârî, “İstiskâ”, 3) kendi benliği ile Hz. Abbas'ın gözlemlendiği yönlerini bir karşılaştırmaya tabi tuttuktan sonra Hz. Abbas'ın kendisinden daha üstün özelliklere sahip olduğu düşüncesinden hareketle onunla tevessül etmiştir. Allah'a bir dileğini iletmede falan velî zâtı vesîle kılan kimse ya da falan şeyhi vesîle kılan mürid de aynı durumdadır. Bu kimselerin hareket noktası vesîle kıldıklarının Allah katındaki konumlarını ve dolayısıyla bu kimselerin benliklerini kendilerinden üstün görüyor olmalarıdır.

Böylelikle kendi kusurlarını itiraf etmiş olurlar. Aynı zamanda tevessül eden kimseler tevessülün insana erdemleri kazandıran basamaklarını tamamlarken kendisi ve filan velî kimsenin Allah katındaki konumu noktasında farklılığa yol açan faktörün sâlih amel ve niyet olduğunun da bilincine varırlar. Bu nedenle tevbe ederek kendilerini ihlâsın zıddı olan riyâdan arındırma gayretine girerler.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere kendi kusurlarını itiraf ihlâsla ve dolayısıyla tevbeyle yakından ilgilidir. Tevessülün başlangıç noktası olan kendini tanıma ve bilme durumu Rabbini bilmeyi, Rabbini bilmek O’nu murâkabe etmeyi, murâkabe de ihlâsı, ihlâs ise tevbeyi doğurur.

Kuşeyrî *Risâle* adlı eserinde Bişr Hafî (ö. 227/841) (Kuşeyrî, 2017, s. 115) ile Mansûr b. Ammar’ın (ö. 225/840) (Kuşeyrî, 2017, s. 150) büyük bir benzerlik içeren tevbe ederek tasavvufa intisap hikayelerine yer verir. Bu iki sûfi de yolda yürürken üzerinde Allah’ın (c.c.) isminin yazılı olduğu bir kâğıda rastlarlar. Sûfilerden biri kâğıdı yerden alır ve yanında bulunan miski çıkararak üzerine sürer. Daha sonra kâğıdı bir duvar boşluğuna yerleştirir. Sûfilerden diğeri ise koyacak yer bulamadığı için kâğıdı yutmayı tercih eder. Bu olaydan sonra her iki sûfi gördükleri rüyada Allah’ın (c.c.) kendilerine memnuniyetini ifade ettiği hitabına mazhar olurlar (Singin, 2021, s. 73).

Buradan da anlaşılacağı üzere söz konusu sûfilerin tevbe edip tasavvuf yoluna girme sebepleri sâlih bir niyetle yaptıkları amelleri vesîlesiyledir. Onlar içtenlikle yaptıkları bu amelleri sayesinde tevbe yoluna girmişlerdir. Bu da nefse karşı amansız bir savaş açmak demektir. Bu durum da aşağılık içgüdülerin meydana getirdiği aşağı düzeydeki benliği yok etmeye çalışmayı gerektirir (Schimmel, 1982, s. 104).

Kuşeyrî, tevbenin ilk hazırlığının kötü arkadaşları terk ederek iyi kimselerle birliktelik kurmaya çalışmak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre tevbenin tamamlanabilmesi için insanın tevbeyle olan isteğini artıracak, kararlılığını sürdürmesine destek olacak, Allah Teâlâ korkusunu ve ümidini canlı tutacak arkadaşlar edinmesi gerekmektedir. İnsan ancak bu şekilde yapmakta olduğu kötü fiile dair ısrarcı olma durumundan kurtulabilir, haramları işlemekten kaçınır, şehvetine uyma noktasında nefesine engel olur, günahları terk eder ve bir daha günah işlememeye karar verir (Kuşeyrî, 2017, s. 297).

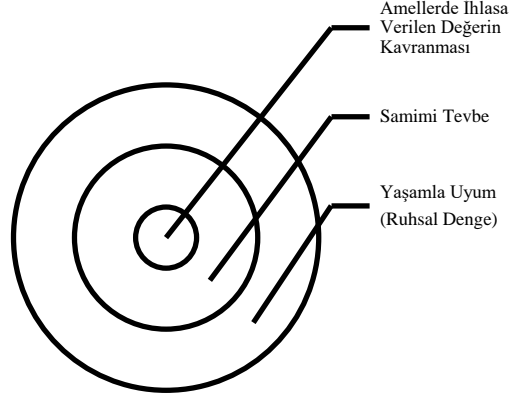
İnsanın olduğundan daha iyi kimselerle birlikteliğinin onun tevbesini tamamlayıcı bir unsur teşkil ediyor olması tevessülün tevbeyle ulaştırılan yönü açısından da ele alınabilir. Herhangi bir velî zâtı, peygamberleri vb. Yüce Allah’a yakınlaşmada vesîle kılan kimse vesîle kıldığı bu kimsenin özelliklerini iyi gözlemlemiş veya iyi araştırmış, bu özellikler hakkında yeterince düşünmüş

demektir. Bunun neticesinde doğal olarak kendisiyle vesîle kıldığı kimsenin özelliklerini kıyaslamaya gitmiştir. Başka bir ifadeyle vesîle kılınan kimse insanın kendisine rol model aldığı kimsedir denilebilir. Bu da hem Kur'ân'da emredildiği (Tevbe 9/119) üzere hem de Kuşeyrî'nin nasihatı açısından tevbede kararlılığı sağlaması itibariyle âriflerle, Allah'ın (c.c.) sevgili kullarıyla birlikte olmaya çalışmanın bir başka şeklidir.

İnsanın Allah Teâlâ katında belli bir konuma erişmiş bir kimseyi rol model alması iyi bir arkadaşla birlikteliğinde olduğu gibi tevbesindeki kararlılığı sürdürmesinde etkilidir. Böylelikle insan yüce Allah'a yakınlaşmada vesîle kıldığı kimseler gibi olabilmek adına tıpkı onların yaptığı gibi bu konudaki kararlılığını sürdürme gayreti içinde olur. Yine Kuşeyrî'ye göre günahlarını terk ederek günaha ısrar etme halinin insanın kalbinden sökülüp atılması onda hâlis ve sâdık bir pişmanlık hissi oluşturur ve insan bu pişmanlık hissi neticesinde geçmiş günahlarından dolayı hüznolenerek tevbesine kâmil bir tevbe hüviyeti kazandırır, nefsi ile olan mücâhedesi sadakate ulaşır. Kötü insanlarla birliktelikten uzaklaşarak halvet ve uzlete çekilir ve geçmiş günahlarından duyduğu samimi hüznü her haline sirâyet eder (Kuşeyrî, 2017, s. 299).

Sûfnin tevbesinde gösterdiği bu samimiyet esasen onun ihlâs kavramını idrâk etmiş olmasıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle Allah'ın (c.c.) amellerde değer verdiği hususun samimiyet olduğu bilincine erişen bir kimse tevbesinde de samimiyete ulaşabilecektir. Bu açıdan tevessülün ihlâstan sonra gelen tevbe basamağı samimi tevbeyi doğuran işleve sahiptir denilebilir. Tevessül ederek ihlâsın idrakine varan bir kimse her şeyde olduğu gibi tevbesinde de bu ilkeyi göz önüne alacak ve bu şekilde tevbesini kemale erdirecektir.

Bu noktada tevessül ve tevbenin insanın ruh sağlığını dengeleyerek manevî yolculuğunu desteklemesi noktasındaki iş birliğini ortaya koymak adına yine bir şemadan yararlanılabilir:



Şekil 8. Tevessül ve Tevbenin Yaşamla Uyumu (Ruhsal Dengeyi) Sağlayan İş Birliği

Öte yandan insanın benliğini içsel bir sorguya çekme ve hatalarını farkedebilme ile başlayan tevbe sürecinin içerdiği pişmanlık duygusu kişiyi geçmişine mahkûm etmez. Buradaki pişmanlık duygusu insanı olumlu davranışlardan alıkoyacak düzeyde bir duygu olmamalıdır. Zira böylesi bir pişmanlık duygusu kusurlarını telafi etmek bir yana insanı umutsuzluğa dahi sürükleyebilir. Bu umutsuzluk duygusu da insanın hiçbir şekilde harekete geçmemesine, boşvermişliğe doğru sürüklenmesine ve dolayısıyla da Rabbiyle bağının kopmasına neden olabilir (Aytan ve Düzgüner, 2017, s. 162). Bu sebeple sûfî psikolojisi açısından değerlendirildiğinde tevbenin ana teması, insanın pişmanlıklar içinde boğularak yaşam enerjisini kaybetmesine neden olan kendine yönelik suçlayıcı tavırdan korunması, kendini eleştirirken diğer taraftan da hatalarını telafi gücü olduğunun bilincinde olarak benliğine hoşgörüyü yaklaşmayı bilmesidir (Ecmel, 2010, s. 104) Bu şekilde inşa edilen bir tevbe anlayışı da insanı yaşama bağlayacak olan umut duygusunu ve yenilenme bilincini güçlendirir (Sayın, 2014, s. 58).

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), kendisine tevbenin ne olduğu sorulduğunda “günahı unutmaktır” cevabını verir ve şöyle anlatır:

“Bir gün Seriyü’s Sakâtî’nin yanına gittim ve onu biraz değişmiş bir halde gördüm. Kendisine ne olduğunu sorduğumda bana şöyle dedi: “Bir delikanlı geldi ve banden tevbenin mahiyetini açıklamamı istedi. Ben de ona ‘tevbe günahını unutmamandır’ diye cevap verdim. Delikanlı buna itiraz etti ve ‘Hayır! Belki de tevbe günahını unutmandır’ dedi. İşte beni üzen şey budur. Bu olay üzerine ben de şeyhim Seriyü’s Sakâtî’ye; “Efendim benim düşüncem de o gencin düşüncesi gibidir” dedim. Şeyhim de bunun sebebini sordu. Ben de şöyle cevap verdim: “Allah Teâlâ bana tevbe imkânı bahşederek beni günahkarlıktan tevbe haline, cefa halinden vefa haline büründürmüş

olmasına rağmen benim tevbe halinde yine cefa halini hatırlamam ayrı bir cefa olmaz mı?" Bu söz üzerine şeyhim sükût etti." (Kuşeyrî, 2017, s. 301).

Tevbe, insanı içinden çıkamayacağı bir pişmanlık ve suçluluk duygusuyla kuşatmanın aksine insanın geçmişini, şu anını ve geleceğini de umut ve huzur duygusuyla ele alabilmesini sağlamayı amaçlar. Çünkü insanın hatalı davranışını iyi olanıyla değiştirebilme imkân ve ihtimali olduğunun bilincinde olarak yaşamını sürdürmesi onun ruh sağlığını dengeler.

Bu yönüyle tevbenin, insanı günahkârlık ve suçluluk duygusunun yıkıcı etkilerine karşı tedavi ve terapi edici bir yönü vardır. Zira günahkârlık duygusu içinde olan insan günahlarının affedilemeyecek kadar kötü olduğuna hükmederse kendisini süregelen bir suçlamaya maruz bırakarak hem İslam'ın hem de tasavvufi düşüncenin öngördüğü yaşam formundan uzak, umutsuz ve depresif bir yaşantı sürmeye başlar. Buna karşılık tevbe insanın yenilenerek olumlu psikolojik karakter özelliklerine sahip olmasına katkı sağlarken insanı inşa eder (Sayın, 2014, s. 57).

4.5.2. Tevessülün Psikolojik Etkileri

Buraya kadar tasavvufî düşünce sistemine ait bir uygulama olarak ele aldığımız tevessülün insanın ruh sağlığını dengelemedeki etkilerini diğer tasavvufi kavramlarla olan iş birliği çerçevesinde ele almaya çalıştık. Bu noktadan itibaren ise psikoloji alanındaki çalışmalara ağırlık vererek yine tasavvufi bir kavram olan tevessülün insanın ruh sağlığını iyileştirmedeki etkilerini inceleyeceğiz.

4.5.2.1. Kendine Yabancılaşma ve Gerçek Mutluluk

Gazzâlî gerçek mutluluğun Allah'ı bilmekle mümkün olacağını belirtirken Allah'ı bilmenin anahtarı olarak da kendini bilmeyi zikretmiştir (Gazzâlî, 1979). Kendini bilmenin zıddı olan kendine yabancılaşma durumu ise modern psikolojide pek çok psikoloğun dikkat çektiği bir husustur. Hatta bu durum bazı psikologlar tarafından ruhsal problemlerin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde sûfi psikolojisi açısından değerlendirildiğinde de kendine yabancılaşma yani gaflet halinde bulunma durumu pek çok problemin ve rahatsızlığın nedeni olabilir.

Kişinin kendine yabancılaşması, kendinden uzaklaşması ve kendini tanıyamaması olarak ele alınmış ve birçok erdemsizlik ile ilişkilendirilerek kişilik problemlerinin de sebebi olarak gösterilmiştir. Bununla birlikte kişinin kendinden uzaklaşması Rabbi'nden uzaklaşması olarak görülürken gaflet halinin tam zıddı olan durum ise farkındalık, bilinç ve kendini bilme kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan tasavvufi düşünce sisteminde kendini bilmek hayatın anlamını yakalayabilmek olarak anlaşılmıştır (Ayten ve Düzgüner, 2017, ss. 154-155).

Ruhsal anlamda sağlıklı olmak manasına gelen mutluluk da insanın kendisinin farkına varması ve böylelikle kendini geliştirmesi demektir (Chopra, 1990, s. 177). Günümüz psikolojik yaklaşımları en uygun iyilik halini, içsel çatışmalardan ve çekişmelerden kurtulmuş, sahip olduğu yeteneklerini ve benliğinin derinliklerinde gizil kalmış güçlerini geliştirmiş, yaşamını belli bir ahenk içinde yaşayabilme alışkanlığı edinmiş, hayatından zevk alan mutlu insanın ruh hali olarak kabul etmişlerdir (Okyayuz, 1999, ss. 9-10).

Bu bağlamda Sokrates, mutluluğu bilgi ve erdem kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklamış ve kendisiyle uyumu yakalayamayan insanın hiçbir zaman tam manasıyla mutluluğa erişemeyeceğini savunmuştur (Birand, 1964, s. 39). Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozofları da insanın ancak aklını kullanarak ve erdemleri hayatına geçirmesi suretiyle gerçek mutluluğa ulaşabileceği düşüncesini savunmuşlardır (Çağrı, 1989, ss. 320-321). Tüm bunlardan hareketle insanın kişisel güçlerini ve erdemlerini geliştirmeden gerçek mutluluğa ulaşamayacağı söylenebilir (Seligman, 2007, s. 290).

Sûfî psikolojisi açısından mutluluğun anahtarı, insanın hiçbir nesnel varlığa bağlanmadan, ekonomik, toplumsal, biyolojik hiçbir nedene sırtını dayamadan kendi hoşnutluk ve tatmin durumunu yine kendisinin oluşturabildiği konuma erişmesidir. Bu konuma erişen sûfî maddi nedenlere bağlı olarak elde edilen mutluluğun aslında yüzeysel bir mutluluk olduğunu kavramış durumdadır. Bu açıdan onun mutluluğu sağlam temellere dayanan ve kazanılmış niteliklere sahiptir denilebilir (Gürbüz, 2003, s. 249).

Tasavvufi düşüncede mutluluk anlayışı aynı zamanda erdemleri yaşamakla, başkaları için faydalı meşguliyetlerde bulunmakla ve dolayısıyla anlamlı bir hayatla

ilişkilendirilmiştir. Sûfiler için mutluluk kavramı geçmiş ile ilgili memnuniyeti, kanaati, şükrü, rızayı, teslimiyeti, iyimserliği içeren bir mahiyete sahiptir. Bu yüzdendir ki sûfiler halihazırda yapılmakta olan işe odaklanmayı, yoğunlaşmayı, kendini o işe vermeyi başka bir deyişle bir tür akış tecrübesi yaşamayı önemsemişlerdir. Kısacası zamanın önemini bilmek, sûfilerin deyimiyle “*ibnü’l vakt*” olmak mutluluğun ön koşulu olarak görülmüştür (Ayten ve Düzgüner, 2017, ss. 144-145).

Bu açıdan değerlendirildiğinde insanı birtakım erdemlere kavuşturan bir tasavvufî kavram olarak ele aldığımız tevessülün de insanın içinde bulunduğu anla ve yaşamla olan uyumunu sağlayarak onu mutluluğun anahtarını temin ettiği *ibnü’l vakt* olma derecesine yükselteceği söylenebilir.

Esasen insanın en temel ihtiyaçlarının çözümü kişinin kendisini tanıyıp bilmesinde gizlidir. İnsanın zihni, bilinci *anlamaya* ihtiyaç duyarken, duyguları ise *anlam bulma* ihtiyacı içerisindedir. Bunun yanında insanın bilinçaltının ve egosunun duyduğu gereksinim ise *arınmaktır*. Tüm bu ihtiyaçlar onun yaradılışından getirdiği gereksinimler olup kendisini bir bütün olarak, parçalara ayrılmadan muhafaza etmesine hizmet eder niteliktedir (Yaran, 2005, ss. 17-18).

Gerçek mutluluğa kavuşabilmesi için kişinin yaradılışından getirdiği bu temel ihtiyaçlarını bir bütün halinde ele alıp onları karşılaması gerekmektedir. Söz konusu bütünlüğü sağlayabilen bireylerin psikolojik anlamda daha sağlıklı kimseler olduğu su götürmez bir gerçekliktir. Benliğini bütünlük içerisinde muhafaza edebilen bu kimselerde bilişsel ve duygusal işlevler birbiriyle olan iş birliğini çok daha sağlıklı bir şekilde sürdürebilmekte ve herhangi bir çatışma yaşamadan ortak bir amaç için birlikte çalışabilmektedirler. Böylelikle bu kimselerin olaylara ve durumlara verdikleri içsel tepkileri daha önceden üzerine düşünülmüşçesine becerikli, etkili ve doğru olmaktadır (Maslow, 2001, s. 221).

Kaygı ise sağlıklı bir ruh hali olan mutluluğun aksine insan yaşamını zorlaştıran etmenlerin başında gelmektedir. Tasavvufî düşüncede insanın kaygı durumunun arka planında *ayrılık* olgusu yatmaktadır. İnsan, tabiattan koptuğu zamandan bu yana *birlik* olgusunun özlemi içinde yanıp tutuşmaktadır (Sayar, 2010,

s. 39). Dolayısıyla s filer kendilerini kişilik bütünlüğüne götüren ilk adımın söz konusu kaygılarıyla yüzleşmek olduğunu düşünürler (Sayar, 2010, s. 29).

İnsan, fiziksel varoluşunun ötesindeki asıl *ben*'e ulaştığı zaman aslından koptuğu bütüne yani Allah'a kavuşmuş olur ( zt rk, 2003, s. 62). Netice itibariyle insanın sağlıklı bir ruh haline ulaşabilmesi için bu  ze ulaşması gerekir (Ecmel, 2010, s. 113). Aynı zamanda kendini bilen insan, içindeki  z  tanıdıkça ve onun bilinmeyen yönlerini öğrenmeye ve onu keşfetmeye alıştığıa gereksiz kaygılarından kurtulabilir (Köknel, 1982, s. 7).

Öte yandan kaygı duymak, korkmak, öfkelenmek ve acı hissetmek gibi bireyi mutsuz olmaya iten ruh hallerinden kurtulmanın yolu bu duygulara yol açan etmeleri keşfederek onları terk etmekten geçer. Bunun için de insan, bilinçlilik durumunu ve farkındalık seviyesini yükselten kendini bilme, tanıma ve ne olduğunun ayırına varma gibi birtakım düşünsel süreçlerden geçmelidir (Bolaç, 2002, ss. 118-121).

İnsan mevcudiyetinin hakikatlerinden ve gerçekliklerinden bihaber olduğu ve kendindeki gizil g leri ortaya ıkaramadığında yani kendini gerekleştiremediğinde bir suçluluk duygusu yaşar. Varoluşçu felsefe bu durumu *ontolojik suç* olarak ifade eder. Bu suçluluk duygusu toplumun beklentilerinin karşılanamaması durumunda yaşanılandan çok daha farklıdır (Geçtan, 1993, ss. 45-46).

İçsel nedenlere dayanan bu suçluluk duygusu insanın kendi benliğini gerçeklik boyutuyla algılayamamasının ve potansiyelini gerçekleştirememiş olmasının bir sonucudur. Bu durum da kişinin kendini onaylamaması gibi psikolojik rahatsızlıklara neden olabilir (Maslow, 2001, s. 206). İnsan kendi iç tabiatına karşı dürüst olmadığında bu suçluluğu yaşar (Maslow, 2001, s. 131). Buradan hareketle Freud, bir insanın kendine yapabileceği en büyük iyiliğin kendisine karşı tam bir dürüstlük içinde yaklaşmaya çalışması olduğunu söylemiştir (Maslow, 2001, ss. 66-67).

Bu bağlamda, s fi geleneğinde bir şeyh veya s lih bir z t ile tevessülde bulunan bir kimse tevessül ettiği vakit kendini tanımak için bir yola girmiş demektir. Kendini tüm gerçekliğiyle ele alan bu kimse tevessülün onu ulaştırdığı tevbe basamağında sözü edilen *ontolojik suç*tan kurtulduğu bir ruh haline kavuşarak gerçek mutluluğu yakalar. Zira tasavvufi anlayışta tevbe daha önceki bölümlerde ifade

ettiğimiz üzere kendini geçmişine mahkûm etmeden benliğin karanlık yönlerini aydınlığa dönüştürmeyi içeren bir kavramdır.

Bu açıdan tevessül ederek kendisi hakkında birtakım bilgiler edinen sûfi edindiği bu kendilik bilgisini yalnızca kavramsal düzeyde biriktirilen bir bilgi olmaktan çıkarıp izlenecek ve yaşantılanacak bir yöntem olarak algılar (Rinpoche, 2002, s. 26, 249). Başka bir deyişle, tevessül eden bir kimse bu süreçte kendisi hakkında edindiği bilgileri içselleştirip onları Allah'ın (c.c.) rızasına ulaştıracak davranışlara çevirerek yaşantısına aksettirir. Çünkü onun önündeki rol model, gıpta ettiği ve aynı değerlerle bezenmeye çalıştığı yani Allah'a ulaşmada vesîle kıldığı kişidir. Böylece tevessülde bulunan sûfi için kişinin edindiği kendilik bilgisi, bireyin kendini gerçekleştirmesinde yarar sağlamayan *kuru bir emek* olmaktan çıkıp onu olumlu anlamda değiştiren ve dönüştüren bir nitelik kazanmış olur.

Diğer yandan sûfi anlayışta herhangi bir vesîleyle tevessülde bulunan kimse kendini tanıma ve bilme sürecinde varlığın kötü vasıflarından da arınma yolunda bir aşama katetmiş olur. Çünkü tasavvuf yoluna giren sâlikin, insanı mutsuz ve huzursuz eden varlığın kötü vasıflarını tanıması ve bunlardan bir şekilde kurtulmaya çalışması gerekmektedir. Tasavvufta *mârifetü'n-nefs* denilen insanın kendisini tanımasının ve bilmesinin sınırı olmadığı gibi kendilik bilgisi, nefsi tanıma sûfilerin bu yoldaki yetkinlik durumuna bağlıdır (Kudsî, 2021, ss. 30-31).

Tasavvufî düşüncede varlığın kötü vasıflarından biri de olumsuz düşünceler ve hoşnutsuzluktur. Sûfiler, kalpte yalnızca neşe ve sevinç kalıncaya kadar hoşnutsuzluk durumunu kalpten tamamen çıkarmak gerektiğini önemle vurgulayagelmüşlerdir (Hucvirî, 1982, s. 113). Bu bakımdan olumlu yaklaşmayı, diğer bir ifadeyle bardağın dolu tarafını görmeyi öğrenmek, esasen tevessülün *mârifetü'n-nefs*, yani kendini bilme noktasında insana kattığı sonuçlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda kendini bilme erdemine ulaşmak içsel bir aydınlanmadır. Bu yönüyle olumlu düşünce, içsel aydınlanmanın bir sonucu olması yanında, aynı zamanda olumlu düşünme için içsel aydınlanmanın bir destek gücüdür de denilebilir (Gürbüz, 2021, s. 25).

Netice itibariyle sûfiler kendini bilme ve farkındalık haline ulaşmış olma durumunu, kederli bir halden huzurlu bir ruh haline, bulanık ve karışık bir durumdan

sonra duruluğa, durgunluğa ve netliğe ulaşmak olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin sûfilerden Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) “Nasıl ki ilim insanda sekînete sebep oluyorsa mârifet de kalbde sekînetin (Hakk’a teslimiyetin) hâsıl olmasına sebep olur. Mârifeti artan kişinin sekîneti de artar” ifadelerini kullanmıştır (Kuşeyrî, 2017, s. 639). İnsan kendi derûnuna yani içsel derinliğine inmekle kendi içindeki karmaşadan kurtulacak kendisini daha iyi anlamlandıracaktır.

Kim olduğunun ve nereye gittiğinin şuurlu bir bilinçle idrakine varan yani farkındalığa erişmiş olan insan hayatı anlamlandıramadığı kendi içinde kaybolduğu o kederli ruh halinden kurtulacak ve daimî bir huzura ve mutluluğa kavuşacaktır. Zira insanın içindeki gözlemci ruh geliştiği zaman ve insan kendi özü ile süregelen bir ilişki içinde olduğu zaman kaybolmuşluk duygusundan kurtulur ve olumsuz duygular yerini sağlıklı ve huzurlu duygulara bırakır (Cüceloğlu, 2001, s. 242). Böylece kendini keşfedip gereği gibi tanıyan ve bilen yani kendine yabancılaşmayan insan aynı zamanda arzuladığı daimî huzur ve mutluluğu yakalama ve varoluşsal olarak kendini gerçekleştirme imkânına da kavuşmuş olur.

Tasavvuf anlayışında, en yüce ve yüksek mertebenin *fena* makamı olduğu, söz konusu makama ulaşan sûfnin de kendini gerçekleştirmiş ve mutluluğun doruk noktasına ulaşmış olduğu bilinmektedir. Yaptığı güzel, iyi ve yararlı işlerin yanında şeyhinin veya mürşidinin tavsiyelerine uyarak bu mertebeye ulaşan sûfi, Kur’ân-ı Kerim’de yer alan “... Allah kendilerinden hoşnut olmuş, onlar da Allah’tan hoşnut olmuşlardır” (Beyyine 98/8) ayetinin sırrına vakıf olmuştur. Tasavvuf ehli bir kimse için bundan daha büyük bir mutluluk bulunmamaktadır. Bu vesîleyle tasavvuf yolcusu olan sâlik Allah’ın (c.c.) rızasına ulaşmış, tatmin olmuş ve kendisini gerçekleştirmiş mümin bir birey olarak kalbini maddi bütün arzu ve isteklerden temizlemiş, kalbinde Allah’tan (c.c.) başkasına yer bırakmamıştır.

Tasavvufta Allah’ın (c.c.) makamı müminlerin kalbidir. Tasavvuf ehli tarafından çokça dile getirilen bir kudsi hadise göre yere, göğe ve kısacası hiçbir yere sığmayan Allah (c.c.) müminlerin kalbine sığar (Aclûnî, 1932, ss. 99-195). Bu manada Anadolu’nun meşhur erenlerinden Yunus Emre (1238-1328) de “Tanrı’yı arıyorsan, O’nu kalbinde ara, ne Kudüs’te O ne Mekke’de ne de Hac’da” diyerek nice çağdaşının ve izleyicilerinin inancını dile getirmiştir (Schimmel, 1982, s. 100).

Diğer taraftan tasavvuf ehli içerisinde insanı mutluluğa ulaştıran hadiselerden bir diğerinin de Allah'ın (c.c.) cemalini görmek olduğu bilinmektedir. Güzel ve iyi işlerin insanı Allah'a yaklaştıracak bir vesile olması bağlamında İbn Kayyim el Cevziyye "İyi iş, güzel amel yapanlara daha güzel iyilik bir de fazlalık vardır" mealindeki Yunus Suresi 26. ayetindeki "daha güzel iyilik" ifadesinin ödül/mükâfat, *ziyadenin* ise yakınlık mertebesi anlamına geldiğini söylemiş ve bu yakınlık mertebesinin de onun cemalini görme olarak yorumlamıştır (İbn Kayyim, 2019, s. 71).

Bütün bu yönleriyle değerlendirildiğinde tasavvufî bir kavram olan tevessül, insanın kendini anlama, kavrama kabiliyetiyle yakından ilişkisi nedeniyle insanın kendini daha derin ve geniş bir perspektiften ele alabilmesini ve anlamlandırmasını sağlar. Bu da onun benlik inşasının temelini oluşturan oldukça önemli bir husustur. Tasavvufî öğretinin nihai amacının benlik inşasını tamamlamak olduğu düşünülürse tevessülün de kendini anlamaya ve anlamlandırmaya katkı noktasında bu amaca hizmet ettiği, insanın kendine yabancılaşmasının önüne geçerek ona gerçek mutluluğun sırlarını temin ettiği söylenebilir.

4.5.2.2. Kendini İfade Etme

İnsan, Yüce Allah'a yaklaşma yolunda ister Allah'ın (c.c.) velî bir kulunu ister sâlih niyetle yaptığı bir amelini vesile kılsın, ister Allah Teâlâ'nın güzel isim ve sıfatlarıyla O'na yalvarıp yakarıyor olsun insanın buradaki amacı, Allah (c.c.) ile iletişim kurmaktır. Tasavvufî bakış açısından da asıl gaye insanın Allah ile olan iletişimidir ve kişinin kendisiyle ve başkalarıyla olan iletişimi bu süreçte yalnızca bir araç olmaktan ibarettir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 155).

Doğası gereği insan kiminle iletişim kurduğundan bağımsız olarak anlaşılma, başka bir ifadeyle kurduğu iletişimin etkili bir iletişim olmasını ister. Bu yüzden konumuza dair daha geniş bir perspektif sunabilmek adına öncelikle iletişim, sonra da etkili iletişim kavramları üzerinde durmak yerinde olacaktır. İletişim kavramı çok geniş bir kavram olup değişik şekillerde ifade edilmektedir (Demiray, 2008, s. 4). Fakat genel olarak şöyle tanımlanabilir: İletişim, bir göndericinin (konuşan/yazan) alıcıya (dinleyici/okuyucu) bir şey hakkında sözlü ya da yazılı

mesaj göndermesi, iletmesi ve bu mesajın alıcı tarafından çözümlenmesidir (Uzuntaş, 2013, s. 14).

İletişim insanın var olmasıyla birlikte ortaya çıkan bir ihtiyaçtır ve insan yaradılışında mevcut olan bu ihtiyacı karşılamak için gerek kendisiyle gerek bir başkasıyla sürekli olarak iletişim içindedir (Erdoğan, 2002, s. 17). Bu durum aynı zamanda insanın varlığını sürdürmesinin bir yöntemi olup onun doğasını meydana getiren bir beceridir (Oskay, 1999, s. 7). Bir bilgi paylaşma etkinliği olan iletişim esasen kişilerin kendini ifade edebilme ve dinlenerek anlaşılma ihtiyacından ortaya çıkmaktadır (Tutar ve Yılmaz, 2003, s. 5).

Etkili iletişim ise iletişimin amacına uygun bir şekilde gerçekleşmesi olarak tanımlanabilir (Uzuntaş, 2013, s. 24). Grice iletişimin amacına uygun gerçekleşmesi için dört temel konuşma ilkesi ortaya koymuştur. Böylece yanlış anlaşılmaların önüne geçilmesi, iletilecek olan mesajın mümkün olan en düzgün biçimde iletilmesi hedeflenmektedir. Grice'in konuşma ilkeleri şunlardır (Uzuntaş, 2013, s. 17):

1. Nitelik ile ilgili ilke:

- Her zaman doğruyu söyle.
- Bilmediğin ya da inanmadığın şeyleri söyleme.

2. Nicelik ile ilgili ilke:

- Gerektiği kadar bilgi ver.
- Gerektiğinden fazla bilgi verme.

3. Önem ile ilgili ilke:

- Konuştuğun önemli olsun. Konunun amacı önemlidir, konunun amacına yönelik konuş. Konu dışında konuşma, konuda kal.

4. Tarz ile ilgili ilke:

- Az ve öz konuş.
- Birden fazla anlama gelecek şeyleri konuşma.
- Uygunsuz kelimeleri kullanma.
- Dağınık değil bir düzen içerisinde ve sırası ile konuş.

Grice'ın bu ilkelerinden anlaşıldığı üzere iletişim söz konusu olduğunda insan kendini en doğru şekilde ifade etmek ister ve bunun için de yukarıda sözü edilen hususları gerçekleştirme gayretine girer. Tevessül de Allah Teâlâ ile iletişimin bir formu olduğuna göre tevessül eden kimse de Yüce Allah ile olan bu iletişimde etkililiği sağlamak için Grice'ın kurallarına benzer şekilde veya iletişimde etkili olduğunu düşündüğü kendi kurallarına göre hareket eder denilebilir.

Elbette ki Allah (c.c.) ile iletişimde, Yüce Allah açısından iletişimin amacına uygun olarak gerçekleşmemesi söz konusu değildir. Allah (c.c.) bilgisinin genişliğini ve sonsuzluğunu şu ayetlerde dile getirmektedir:

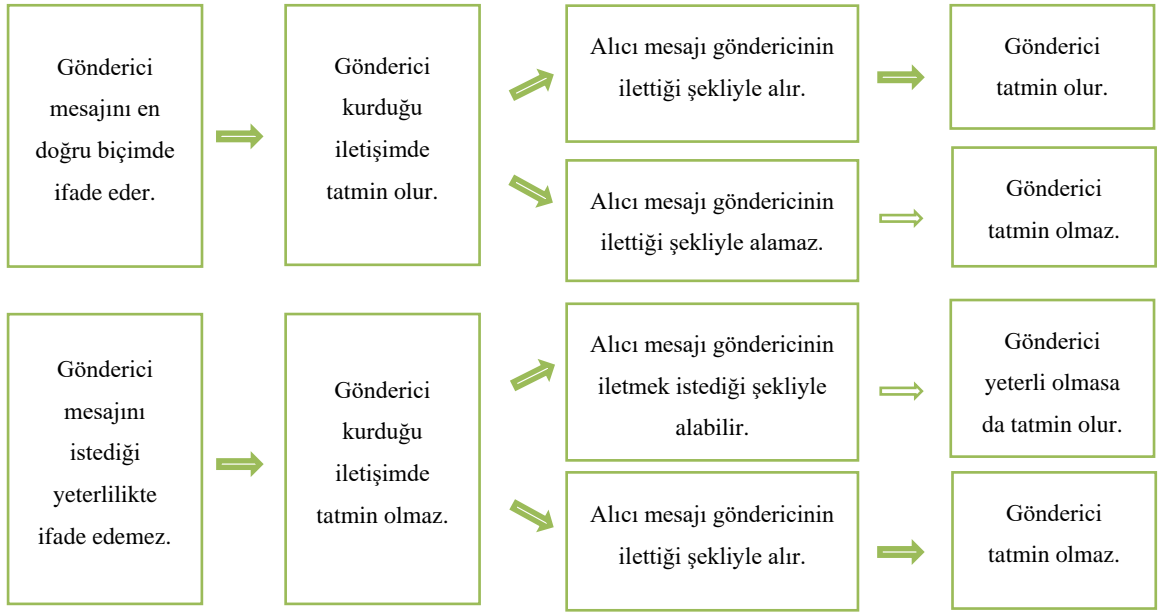
“Yerin karanlıklarında olan hiçbir tohum, yaş ve kuru, hiçbir şey yok ki, apaçık bir Kitap'ta (yazılı) bulunmasın” (En'âm 6/59).

“Siz, sözünüzü ister gizleyin ister açığa vurun, şüphe yok ki O, göğüslerin içindekini çok iyi bilendir” (Mülk 68/13).

“O, gözlerin hain bakışlarını ve kalplerin gizleyeceği her şeyi bilir” (Mü'minûn 23/17).

Ayet-i kerimelerden anlaşıldığına göre, kişi doğruyu söylese de söylemese de Allah (c.c.) hakikati bilir, kişi gerektiği kadar bilgi verse de vermese de Allah Teâlâ tüm gerçekliğe bütün yönleriyle hâkimdir, kişi birden fazla anlama gelecek kelimeleri kullansa da kullanmasa da Yüce Allah onun söylemek istediğini tam manasıyla anlar. Dolayısıyla Allah (c.c.) ile olan iletişimde, kendisini ifade edebilme noktasında, tüm bu kurallara ihtiyaç duyan, insanın kendi fitrî eğilimleri yani insanın kendisidir.

İnsanlar arası iletişimde dinleyici konumunda olan kimsenin neyi nasıl anladığı oldukça önemlidir. Bazı durumlarda gönderilen mesaj, dinleyici tarafından çözümlenemeyebilir ya da dinleyici mesaja farklı anlamlar yükleyebilir. Diğer yandan aynı mesajı birkaç farklı dinleyici farklı şekillerde anlayabilirken yine aynı mesajı birkaç farklı konuşmacı farklı şekillerde de ifade edebilir (Erdem, 2009, s. 35). Fakat iletişimdeki asıl unsur anlaşılabilirliktir. Dolayısıyla kişi kendini ne kadar doğru ifade ederse o oranda anlaşıldığını düşünür. O halde bireyin iletişimde kendini ifade etmedeki becerisinin tatmini sağlayıcı etkisini bir şema ile ifade edelim:



Şekil 9. Kendini İfade Edebilme Becerisi ve Tatmin Duygusu Arasındaki İlişki

Allah Teâlâ ve insan arasındaki iletişim söz konusu olduğunda şemadaki durumlardan sadece ikisi gerçekleşir. İnsan Yüce Allah'a mesajını istediği yeterlilikte iletebilir veya iletemez; fakat Allah (c.c.) insanın anlatmak istediğini en doğru şekliyle anlar. Ancak insanın kendini en doğru şekilde ifade edebildiği bir iletişim insana kendisini daha iyi hissettiren bir iletişim şeklidir. Çünkü insan doğası gereği kendini ifadesi ne kadar güçlü ise o kadar iyi hisseder (Tutar ve Yılmaz, 2003, s. 5).

Bu noktada onun için önemli olan isteğinin kuvvetliliğini ne kadar iyi anlatabildiği, anlatımında önemli gördüğü noktaları ne kadar iyi vurgulayabildiğidir. Yoksa elbette ki sonsuz kudret sahibi Allah'ın (c.c.) insanın doğru ve güçlü anlatımına ihtiyacı yoktur. Tıpkı namaz kılmaya, kurban kesmeye (Hac 22/37), dua etmeye ihtiyaç duyanın yalnızca insanın kendisi oluşu gibi. Tevessül konusuna da bu açıdan yaklaşmak onu daha anlaşılır kılacaktır. Çünkü Allah Teâlâ ile kurulan iletişimin insan açısından kuvveti/etkililiği, O'na ulaşmada belirlediğimiz yönetime göre farklılık gösterebilir.

Yüce Allah'a yaklaşmak isteyen, Allah'tan (c.c.) herhangi bir muradı bulunan kimsenin bunu bir vesîleye sarılarak yapması esasen onun isteğinin kuvvetliliğini ifade eden bir durumdur. Burada tevessül eden, tevessül edilenden medet umuyor

değildir. Şayet kişi, vesîleden medet umarsa şirke düşmüş olacaktır (İbn Teymiyye, 1985, s. 13, 46, 122). Şirk hüviyetini kazanmış tevessül de bu araştırmanın muhtevası içinde yer almamaktadır.

Kur'ân ve sünnet merkezli bir yaklaşımı benimseyen tasavvufî düşünce sisteminde vesîle ile Allah'a yaklaşılmaya çalışmak kesinlikle vesîle kılınan kimseden bir şey istemek anlamını içermez. Yunus Emre'nin aşağıdaki dizeleri bu durumun önemine dikkat çeker niteliktedir (Tatçı, 2005, s. 83):

Bir adı Mustafâ bir adı Ahmed

Diledi ümmetin ol nûr-ı Ahad

Şefâ'at et bize server Muhammed

Ben murâdım Allah'umdan isterem

Bilürem suçlarum günâhum çoktur

Benüm yalvardugum ol Ganî Hak'dur

Benüm hîç kimseden istegüm yokdur

Ben murâdum Allah'umdan isterem

Şirke düşmeden tevessül eden kimse açısından bakıldığında şunları söylemek mümkündür: Rabbinden istediği kendisi için o kadar önemlidir ki bunu, Allah'ın (c.c.) velî bir kulunu, sâlih bir ameli, Allah'ın (c.c.) isimlerini yani Rabbinin hoşuna gideceğini düşündüğü herhangi bir şeyi vesîle kılmak suretiyle yapar (Dımeşkî, 1999, ss. 230-232). Bu şekilde kendini yani isteğinin kuvvetliliğini sonsuz kudret sahibi Rabbine en iyi şekilde ifade edebilir. Böylelikle önem verdiği şeyin kendisi için önem derecesini yeterince anlatabilmiş hisseder. Burada tevessül eden kimse için ön planda olan, dileğinin gerçekleşmesinden çok onu içinden geldiği gibi ifade edebilmiş olmasıdır.

Dua çeşitlerinden biri olarak zikredilen tevessül de tıpkı dua gibi ister istemez belli bir düzen ve sıraya göre gider. Zira bilindiği üzere duada kullanılan kelimeler de dua eden tarafından özenle seçilir (Hökelekli, 2009, s. 65). Mevlana'nın Mesnevîsinde kurguladığı Hz. Musa ve çobanın hikayesi (Gölpınarlı, 1973, ss. 273-277) de bu gerçekliğe dikkat çeker niteliktedir. Duasında Yüce Allah'a karşı kullandığı hitaplardan dolayı Hz. Musa'dan azar işiten çoban da aslında kelimelerini

özenle seçmiştir. Çünkü o, Allah Teâlâ ile en güçlü şekilde nasıl iletişim kurabileceğini düşünüyorsa kendisini o şekilde ifade etme yoluna gitmiştir.

Esmâü'l Hüsnâ ile tevessül edilirken de isteğimizi o en güzel isimlerle dile getirme ihtiyacımız, bizim duyduğumuz bir ihtiyaçtır. Zira Allah'ın (c.c.) isimlerinin güzel olduğunu duymaya ihtiyacı yoktur. Biz insanlar açısından “Allah'ım şu işte başarılı olmak istiyorum” demek ile “Ey kudretinin sonu olmayan Rabbim, ey merhametlilerin en merhametlisi olan Rabbim, ey her şeyi her an görüp gözeten Rabbim! Güzel isimlerinin hatrına şu işte başarılı olmamı nasip eyle” demek arasında fark vardır. İşte bu fark, kurduğumuz iletişimin daha güçlü ve etkili olduğunu düşünmemizden kaynaklanır. Yoksa Allah'ın (c.c.) isteğimizin kuvvetliliğini anlaması açısından herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

Mevlânâ (ö. 672/1273) Mesnevî'sinde Hz. Musa ve Çoban hikâyesini anlatırken hikâyeyi şöyle kurgulamıştır (Gölpınarlı, 1973, ss. 273-277):

Hz. Musa yolda bir çoban görür. Çoban Allah ile konuşmakta ve ona şöyle hitaplarda bulunmaktadır:

“Nerdesin ki kulun olayım senin; çarığımı dikeyim, saçlarını tarayayım senin.

Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım senin; A ulular ulusu süt getireyim sunayım sana.

Elceğizini öpeyim, ayacıklarını ovayım; uyuma çağın gelince yerceğizini silip süpüreyim.”

Çoban Allahla bu şekilde konuşmaya devam ederken Hz. Musa çobana bu sözleri kime söylediğini sorar. Çoban da bunları yerin ve göğün yaratıcısı olan Allah'a söylediğini ifade eder. Bunun üzerine Hz. Musa çobana:

“Eyvahlar olsun pek kötü bir hale düşmüşsün; Müslüman olmadan kâfir oldun gitti.

Bu ne saçma söz, bu ne küfür, bu ne ağza alınmayacak laf; ağzına pamuk tıka.

Kime söylüyorsun bu sözleri? Amcana, dayına mı? Cisim sahibi olmak, bir şeye muhtaç olmak, ululuk sahibi tanrı sıfatları arasında var mı?

Sütü, gelişip yetişme çağında olan içer; çarığı ayağa muhtaç olan giyer.”

Bu sözleri duyan çoban derin bir pişmanlık duyarak yana yakıla ahlak ederek başını alır çöllerin yolunu tutar. Sonrasında Hz. Musa'ya yaşanan bu hadise ile ilgili Allah'tan vahiy gelir:

“Tanrı dedi ki: Kulumuzu bizden ayırdın.

Sen, buluşturmak, birleştirmek için mi geldin, ayırmak için mi?
Herkes bir huy verdim; herkese bir çeşit tâbir düzdüm.
Onun için övüş olan, senin için yerıştır; ona baldır da sana zehirdir.
Bizse tamamiyle, temizlikten de münezzehiz, pislikten de; ağır canlılıktan da temiziz, çeviklikten de.
Ben buyruklarımı bir fayda edeyim diye buyurmadım; kullarıma cömertlikte bulunayım diye buyurdum.
Hintlilere Hintlilerin tabirleri övüştür; Sintlilere Sintlilerin tabirleri.
Ben, onların beni tesbihleri yüzünden arınmam; bu tesbih yüzünden gene onlar arınır, onlar inciler saçarlar.
Biz dile, söze bakmayız, cana, hale bakarız.
İsterse sözle alçalmasın, özünü vermesin bize; yüreğinden bağlanmışsa, gönlüyle alçalmışsa ona bakarız biz.
Çünkü gönül cevherdir, söylemekse araz; öyleyse araz eğretidir, maksat cevherdir.
Niceye bir bu sözler, niceye bir bu manası gizli yahut da başka sözler. Ben yanıp yakılma isterim, yanıp yakılma; o yanışa düş, yan, yakıl.
Canında aşkla bir ateş tutuşur da baştanbaşa bütün düşünceleri, bütün sözleri yak gitsin.
A Musa edep bilenler başkadır; canı gönlü yananlar başka.
Aşıklar her solukta bir başka çeşit yanar, yakılırlar. Yıkık köyden ne haraç alınır ne öşür.”

Mevlânâ'nın bu kurgusundan hareketle tasavvufi bir kavram olan tevessülü değerlendirmek mümkündür. Allah'a yaklaşımda bir vesîleye sarılan kimse “*Falan kişinin hürmetine, Falan kişinin hakkı için, Sen'in güzel isimlerinin hürmetine, Sen'den isteyenlerin Sen'deki hakkı için Sen'den istiyorum Ya Rabbi!*” diyerek dileğini Rabbine iletir. Böylesine bir yöneliş kişinin kendini ifadede kendi tercih ettiği bir yöntemdir. Mevlânâ'nın da ifade ettiği gibi Yüce Allah biz bunu belirtsek de belirtmesek de temizlikten ve pislikten münezzeh bir yaratıcıdır. Dolayısıyla O'nunla kurulan iletişimde kim kendini en iyi nasıl ifade ediyorsa öyle konuşması yeterlidir. Başka bir ifadeyle, insan Rabbini gönülden sevdikten sonra neyi nasıl söylediğinin önemi yoktur. İnsana gerekli olan sevgisini belli edebilmek, niyetini ortaya koyabilmektir.

Yine yukarıdaki dizelerden anlaşılacağı üzere her insanın niyetini ortaya koymadaki yöntemi farklıdır. Bu farklılık kültürel faktörler, fitrî eğilimlerin farklılaşması, içinde bulunulan psikolojik durum vb. etkenlerden kaynaklanıyor olabilir (Dökmen, 2001, s. 99). Bu açıdan bakıldığında Allah ile iletişimde tek bir yöntem vardır demek doğru olmayacaktır. Buradaki önemli husus insanın kendini

ifade becerisinin vereceği tatmin duygusudur. Nitekim Yüce Allah bizlere dua etmenin yöntemini söylerken şöyle buyurmuştur: “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin...” (A’raf , 7/55).

Mevlânâ’nın da belirttiği, Allah’ın (c.c.) kulunun yalvarıp yakarmasını istemesi durumu insanın isteğinin kuvvetliliğini ortaya koyan bir tavır olduğu içindir. Yalvarmak ve yakarmak aynı zamanda Allah’ın (c.c.) kudretinin ve kendi acziyetimizin farkında oluşumuzun da bir ifadesidir. Bu da insanın kendini bilmesi ve tanınmasıyla yakından ilgilidir. Böylelikle insan kendi derûnuna, benliğine bir yolculuk yapmış olur, isteklerinin ve Rabbinin ne kadar kudretli olup kendinin ne kadar aciz olduğunun idrakine varır.

Başka bir ifadeyle bu şekliyle dua etmek Rabbimize neyi ne kadar istediğimizi vurgulamak ve kendini bilmektir, kendini iyi tanımaktır. Hem kendini hem de karşısındakini gereği gibi tanımak da iletişimin güçlü ve etkili olmasını sağlayan unsurlardandır (Uzuntaş, 2013, s. 25). Vesîle ile ilgili en bilinen örneklerden biri Hz. Ömer’in yağmurun yağması konusunda Hz. Abbas’ı vesîle kılmasıdır (Buharî, “İstiskâ”, 3). Hz. Ömer’in kullandığı yöntem itibariyle kendini etkili bir biçimde ifade edebilen ve Rabbiyle etkili iletişim kuran bir kimse olduğu âşikardır.

Şimdiye kadar insanın kendini en iyi şekilde ifade etmesinin insanın bir ihtiyacı olduğunu anlatmaya çalıştık ve bu bağlamda tevessül için isteğin kuvvetliliğini vurgulama meselesi olduğunu söyledik. Şimdi de insanın hangi durumlarda kendini en iyi şekilde ifadeye ihtiyaç duyacağı konusunu ele alalım.

Genel anlamda tüm tevessül örnekleri, özel manada bizim toplumumuzdaki tevessül örnekleri incelendiğinde tevessüle güçlü isteklerin ifadesi için başvurulduğu görülür. Doğal olarak güçlü isteğin güçlü anlatımı söz konusudur. Bir başka ifadeyle, insan açısından bakıldığında güçlü istek yine güçlü bir şekilde ifadeye muhtaçtır denilebilir. Nitekim tevessül için söz konusu edilen istekler incelendiğinde onların genellikle karşılaşılan güç bir durumdan kurtulmak veya güç bir durumla karşılaşma ihtimalinin defedilmesini istemek şeklinde olduğu görülür.

Ebû Hureyre’den rivayetle Hz. Âişe şöyle demiştir:

“Bir gece uyandığımda Rasulullah’ın yatakta bulamadım. Onu elimle yoklamaya başladım. Elim birden ayaklarının ortasına değdi. Ayakları dikili olduğu halde (secdede) şöyle diyordu:

“Allah’ım! Senin rızan ile gazabından ve affin ile azabından sana sığınıyorum. Sen’den (azabından) yine sana (rahmetine) sığınırım. Ben seni övmeye takat getiremem. Sen kendi zâtını övdüğün gibisin (Müslim, “Salât”, 222).

Bu örnekte Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah Teâlâ ile olan iletişimde O’na yaklaşmak için Allah’ın (c.c.) isim ve sıfatlarıyla tevessül etmiştir. Yüce Allah’ın rızası ile gazabından yine O’na sığınmıştır. Çünkü insan için Allah’ın (c.c.) gazabına maruz kalmak oldukça güç bir durumdur. İnsan, bu güç durumdan kurtulmak veya bununla karşılaşmamak ister. Burada Peygamberimiz de bu güçlü isteğini güçlü bir şekilde yani Allah’ın (c.c.) isim ve sıfatlarını vesîle kılmak suretiyle dile getirmiştir. Netice itibariyle, Allah Teâlâ ile iletişimde kullandığı bu yöneme bakılırsa Peygamber Efendimiz (s.a.s.), Rabbine bu güçlü isteğin güçlülük derecesini ifade etmek ister gibidir.

Yine *mağara hadisi* (Buhârî, “Enbiyâ”, 50) olarak bilinen rivayette de mağarada mahsur kalan kişiler iyi amellerini örnek göstererek içinde buldukları o güç halden Allah’a kendilerini ifade edebilecekleri en güçlü anlatımla kurtulmak istemişlerdir.

Konuyu daha anlaşılır kılmak için şöyle bir örnekten yola çıkalım: “*Rabbim şu işte başarılı olmamı nasip eyle*” diye dua eden ve “*gönderilmiş peygamberlerin hürmetine şu işte başarılı olmamı nasip eyle*” diye dua eden kimselerin durumunu ele alacak olursak bunlardan ikincisi söz konusu işte başarılı olmayı daha çok istiyor gibidir. Yahut birincisine kıyasla ikinci kimse için başarısız olma durumu daha güç bir durum olma özelliği taşır gibidir. Çünkü kendisini Rabbine ifade ederken tevessül ederek daha güçlü bir anlatıma başvurmuştur. Yahut çocuğu olsun isteyen kimseler tevessüle başvurmaktadır. Çünkü çocuk sahibi olmak ve neslin devamını sağlamak ailenin kuruluş amaçlarından biri ve dolayısıyla oldukça önemli bir mefhumdur. Çocuk sahibi olamamak da güç bir durumdur ve insan doğası gereği bu güç durumdan kurtulmak için güçlü bir anlatıma başvurur.

Hz. Ömer’in Hz. Abbas’ı vesîle kıldığı rivayet (Buhârî, “İstiskâ”, 3) için de aynı durum söz konusudur. Yağmur canlılığın devamı için son derece önemli bir yaşam kaynağıdır. Yağmurun yağmaması ise oldukça güç bir durumdur. O, bu güç durumdan kurtulma isteğini fitrî eğilimleri nedeniyle güçlü bir ifade ile dile getirmiştir.

Kısacası iletişim söz konusu olduğunda insanın kendisini karşısındakine istediği gibi ifade edebilmesi oldukça önemlidir ve bu fitrî bir ihtiyaçtır. Fitrî olması itibariyle elbette Allah'ın (c.c.) değil, insanın kendisinin ihtiyaç duyduğu bir durumdur. İşte tasavvufî bir kavram olan tevessülün sûfinin bu fitrî ihtiyacını karşılayan bir yönü vardır. Çünkü iletişim esnasında merâmının kendisi için ne kadar mühim olduğunu ifade edebilen kimse huzurlu ve tatmin olmuş hissedecektir. Dolayısıyla bu kimse sıkıntılarla baş edebilme noktasında da daha dayanıklı olacaktır. Sonuç olarak, tasavvuf erbabının tevessülü doğal ve fitrî bir ihtiyaç olarak görmesinin (Yılmaz, 2017, s. 147) temelinde yer alan düşüncelerden birinin insanın kendini en doğru şekilde ifade etmeye duyduğu gereksinim olduğu söylenebilir.

4.5.2.3. Ümit

Sözlükte bir şeyin olmasını istemek ve o şeyin olmasını beklemek anlamına gelen umut (Akalin, 2011, s. 2417); ümit, umulan şey, ummanın verdiği rahatlık ve güven duygusu gibi manalara gelir. Ümit, bir şeyin olabileceğine inanmak, gerçekleşebileceğini beklemek, bazı şeylerin olacağına dair beslenen his, geleceğe yönelik beklenti, kuvvetli istek anlamlarında kullanılmıştır (Schrank vd., 2008, s. 426). Aynı zamanda umut, sonucunun kötü olacağı düşünülen bir durumun düzelmesini isteme anlamına da gelir (Folkman, 2010, s. 902). Bu bağlamda, belirsiz bir durumun neticesinin iyi olacağına ilişkin inanç veya istekten doğan bir duygu durumu olarak da ifade edilebilir (Koçak ve Kayıklık, 2019, s. 702).

İnsan için varoluşsal bir ihtiyaç olan ümit duygusu insanın doğasından kaynaklanır. Aciz olan ve bu aciziyetinin farkında olan insanın, ümit dürtüsü olmadan varolması düşünülemez. Bu yönüyle ümit, temel erdemler içinde belki de en önemli olanıdır. Ümit, bir istek veya amacın gerçekleşmesine dair bekleyişin doğurduğu coşkusal hazdır. İsteğinin gerçekleşeceğine olan inanç insana ihtiyaç duyduğu güven ve rahatlığı verecektir. Esasen ümit, gerçek olması kesin görünmeyen gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin hayal edilmesinden meydana gelen kararsız bir sevinçtir. Ümit etmek, henüz doğmamış bir gerçekliğe adım atmak ve onun gelişimine katkı sunmaya hazır olmaktır (Kasapoğlu, 2017c, s. 160).

Ümit, aynı zamanda İslam'ın da özünde var olan temel olgulardan biridir. Yüce Allah birçok ayette Müslüman kimseler için kendisinden ümidin kesilmemesi gerektiğini vurgulamıştır (Yusuf 12/87, Hicr 15/55-56, Zümer 39/53). Çünkü ümit duygusu zorluklarla mücadeleyi gerektiren yaşam yolculuğunda insana bu zorlukları aşmada ihtiyaç duyduğu dayanma, ayakta durabilme gücünü verir. Bu yönüyle tasavvuf literatüründe de ümit kavramının önemi büyüktür ve o aynı zamanda ümidi besleyecek olan korkuyla birlikte ele alınmıştır.

Tasavvuf literatüründe ise umut sözcüğünü recâ kavramı karşılıkmaktadır (Uludağ, 2007, s. 502). Kuşeyrî recâyı kalbin gelecekte olacak şeylere yönelmesi olarak tanımlamıştır. Ona göre kalp ümit duygusuyla hayat bulur ve yaşama sevinci elde eder. Aynı zamanda o, ümit duygusu ve temenni arasında bir ayrım yaparak temenninin insanı tembelliğe sürüklediğini ümidin ise istenilen şey için çalışma gayretini içerdiğini ifade etmiştir (Kuşeyrî, 2017, s. 358). Sûfilerden İbn Hafif ümidi ilahî lütuf sonucunda kalbin duyduğu neşe olarak tanımlamıştır. Ona göre ümit, sevilen ve ümit duyulan Yüce Allah'ın lütfunun ve kereminin müşâhedesi ile gönlün ferahlamasıdır (Kuşeyrî, 2017, s. 360).

İslam'da ümit kavramının en çok ön plana çıktığı ibadetlerden biri de duadır. Dua insanı ümitsizlik, karamsarlık, manevî çöküntü hallerinden kurtarıcı bir işlevi üstlenir. Özellikle insanın zayıf ve çaresizlik içinde olduğu durumlarda insana ümit ve teselli veren önemli bir aracı ve yardımcıdır (Kasapoğlu, 2017c, s. 172).

Bir anlamda duanın farklı bir formu olan tevessül de insana zorluklar karşısında ayakta durma gücünü sağlayan, ona yolunu bulduracak olan ışığı temin eden özelliğe sahiptir. Yüce Allah'a ulaşmak ve yakınlaşmak suretiyle azru ettiği şeye kavuşmak iseteyen kimse peygamberleri, sâlih bir ameli, velî bir zâtı, Allah'ın (c.c.) güzel isimlerini vesîle kılabılır (Topbaş, 2010, s. 32). Bu şekilde arzusunu daha güçlü bir şekilde dile getirmiş olur ve bu kimsenin içinde dileğinin gerçekleşeceğine dair güçlü bir ümit oluşur. Çünkü insan tevessülle güçlü olan bir isteğini yine güçlü bir anlatımla muhatabına yani Rabbine vurgulamıştır. Bu şekilde güçlü bir anlatıma başvuruyor olmak insanın ümidini arttırıcı bir etkiye sahiptir.

Bu durum bir işgörümesinde veya mülakatta kendisini iyi ifade ettiğini düşünen kimsenin söz konusu işe kabul edileceğine dair ümidinin artmasına

benzetilebilir. Kişinin bu düşüncesi mülakatı yapanların kendisi hakkındaki düşüncelerinden bağımsızdır. Buradaki ümit duygusu tamamen kişinin olayı veya durumu kendi algılayış şekliyle, kurmuş olduğu iletişimde kendini ne kadar iyi ifade ettiğini düşündüğüyle ilgilidir.

Bunun gibi Allah ile iletişimde tevessülü tercih eden insan da duasının kabul olacağına dair inancıyla hayata daha sıkı sarılacaktır. Burada onu hayata bağlayan elde edeceği sonuçtan ziyade onu elde etme imkân ve ihtimalinin varlığıyla yaşamaktır. Nitekim ümit, yapısı itibariyle sonuç odaklı bir duygu olmayıp onun vurgusu sürecedir. Çünkü ümit duymak henüz doğmamış bir gerçekliğe katılmak ve onun gelişimine katkıda bulunmaya hazır olmak anlamlarını içerir (Kasapoğlu, 2007, s. 160).

Başka bir ifadeyle Allah'tan dilediği şey, kişinin yaşadığı süre boyunca gerçekleşmese bile onun gerçekleşeceğinden kuşku duymamak da ümit etme kavramının muhtevasını içindedir (Fromm, 1997, s. 55). Bu anlamda sûfîler ümit duygusunu kalbin Allah'ın lütfuna olan yakınlığı olarak tanımlamışlardır (Kuşeyrî, 2017, s. 359).

Mus'ab el-Eslemî anlatıyor: Aramızdan bir genç, çıkıp Peygamber Efendimiz'e (s.a.s.) geldi ve şöyle dedi:

“Benim senden bir isteğim var!”

“Nedir o?”

“Senden, beni kıyamet gününde şefaatt ettiğin kimselerden biri yapmanı istiyorum!”

“Bunu sana kim öğretti?”

“Bunu bana kimse öğretmedi, sadece kendim (istedim).”

“O hâlde sen, kıyamet günü şefaatt edeceğim kişilerden birisin.”

Genç, ailesine bunu anlatmak için neşe içinde gitti. O ayrılınca Resûlullah (s.a.v.), “O genci bana geri getirin” dedi. Bunun üzerine, genci mahzun ve hakkında yeni bir şey olmasından korkmuş bir hâlde geri getirdiler. Efendimiz (s.a.v.) ona son olarak şöyle buyurdu: “Çokça secde ederek, nefisine karşı bana yardımcı ol” (Taberânî, 1985).

Hız. Peygamber'den (s.a.s.) kendisine şefaatt etmesini isteyen bu gencin durumunu ele alacak olursak peygamberin ondan işleyeceği sâlih amellerle kendisini bu konuda desteklemesini istemesi bu durumun kendi amellerine bağlı bir ümit

olduğunu göstermektedir. Böylesi bir ümit duygusuna sahip olan bir kimsetüm hayatı boyunca bu ümidin verdiği güdüyle söz ve davranışlarında Allah'ın (c.c.) rızasını kazanmak açısından hassas davranır. Bu açıdan sūfilere göre ümit, kalbin ahirette güzel muamele görmek ümidiyle sevinmesidir (Kuşeyrî, 2017, s. 358).

İnsanın kendi başına “*Allah’ım bana ahiret yurdunda kolaylık ihsan eyle*” diye dua etmesiyle örneğin Hz. Peygamber’i vesîle kılmak suretiyle bunu istemesi arasında duayı eden kişi açısından bir farklılık söz konusudur. Çünkü kişi bu şekliyle dua ettiği zaman ne kadar çok istediğini yeterince iyi ifade edebildiğini düşündüğü için duasının kabul olacağına dair ümidi de o oranda fazla olacaktır.

Teveşül ile duadan anlaşılan, kişi isteği üzerine kafa yormuş, bunu kendine dert edinmiş, bunun için çareler aramaya istekli bir konumdadır. Duanın bu formunda derin düşünsel süreçler söz konusudur. İnsan Rabbine durumu anlatabildiğini düşündüğü zaman da içinde bir ümit duygusu uyanmış olacaktır. Yoksa elbette ki dua formlarından herhangi biri için Yüce Allah’ın insanı algılaması açısından hiçbir fark söz konusu olamaz. O, insanın ne için ne kadar çabaladığını ifade etmesine de muhtaç değildir. Buna ihtiyaç duyan daha önce de ifade ettiğimiz gibi insanın kendisidir.

İslamî literatürde umut duygusunu karşılayan recâ kavramı genellikle, kişinin Allah’tan gelen rahmetin sonsuzluğunu düşünmesi, Rabbinin lütuflarına yakın olma hissiyle sevinmesi şeklinde tanımlanır (Uludağ, 2007, s. 502). Gazzalî, recâ kavramını ilim, hâl ve amel olmak üzere üç temel üzerine bina etmiştir. Ona göre öncelikle lazım olan bilgidir. Buradaki ilimden kasıt kişinin kendisini bilmesine dair edindiği bilgilerdir. Hâl ise bu ilmin bir sonucudur ve kişinin bilgisini davranışa dönüştürme noktasındaki güdüleyici faktördür.

Recâ kişinin olumlu beklentilerinin bir tezahürü olarak düşünülebilir. Fakat beklentilerin gerçekleşmesi nedenlere ihtiyaç duyacağından çabasız bir ümit hali düşünülemez. Çabanın söz konusu olmadığı bir umutluluk durumu ise yalnızca avuntu olmaktan ibarettir (Gazzâlî, Reca). Yani teveşül ederek ümit duygusuna kavuşan bir kimse için hissettiği bu duygu, kişiyi harekete geçirici bir işleve sahip olup bir motivasyon kaynağıdır denilebilir.

Firavun'a karşı çıkararak Allah Teâlâ'ya ve Hz. Mûsâ'nın getirdiği mesajlara iman eden büyücüler, daha önce işledikleri suçların bağışlanacağını ümit etmişlerdir. "Zararı yok dediler, nasıl olsa biz Rabb'imize döneceğiz. Biz ilk inananlar olduğumuz için, hatalarımızın bağışlanacağını umuyoruz" (Şuarâ, 26/50-51). Esasen burada "biz bu toplum arasında ilâhî gerçek açıkça belli olur olmaz iman eden ilk insanlar olduğumuz için günahlarımızın yani büyücülük yapmamızın ve daha önceki inkârcılığımızın bağışlanacağını umuyoruz, bundan dolayı Allah'ın (c.c.) rahmetinin bizi kuşatacağını umuyoruz, ümit ediyoruz" denilmektedir (Kasapoğlu, 2007, s. 170).

Büyücüler, Allah'ın (c.c.) kendilerini bağışlayacağına dair ümitlerini gönderilen ilahi gerçekliğe fazla beklemeden hemen inanmış kimseler olmalarına bağlamışlardır. Bir başka ifadeyle söz konusu sâlih amellerini ahiret yurdundaki kurtuluşları için vesîle kılmakta olduklarını ve bu durumun da onlarda ümit duygusunu uyandırdığını görmekteyiz. Böylelikle onlar ahiret yurdundaki huzuru ne kadar önemsediklerini ve ahiret yurdundaki mutsuzluktan ne kadar korktuklarını belirtmektedirler.

Sonuç olarak Rabbiyle iletişimde tevessülü tercih etmiş olan bir kimsenin içindeki ümit duygusu daha yoğun olacaktır. Kişi yaşadığı zor durum karşısında tevessül ederek umut duygusuyla yaşamsal varlığını koruma yoluna gidecek yani yaşama sevinci ve isteği duyacaktır (Frankl, 2009, s. 149).

Allah'a inanmak ve ona ümit bağlamak, mümin bir kimse için sonsuz bir güven kaynağıdır. Bu güven ise onu yaşadığı zorluklar karşısında cesur ve dayanıklı kılar. Müminlerin Allah'tan gelecek olan iyiliğe dair ümit beslemeleri zor koşullar karşısında benliklerini güçlendirirken onları gayretli, sabırlı ve mücadeleci yapar (Kasapoğlu, 2017c, ss. 180-181).

4.5.2.4. Motivasyon

Motivasyon, ümit duygusunun doğurduğu *harekete geçmeyi* ifade eden bir kavramdır. Daha öncede bahsettiğimiz gibi ümit kavramı sonuç değil süreç odaklı, süreci iyileştiren bir etkiye sahiptir. Fromm'a göre ümit etmek, herhangi bir nesneye, bir isteğe sahip olmaktan ziyade daha dolu bir yaşam sürmek ve daha büyük bir canlılık içerisinde bulunmak ve sonsuz bir sıklıklık halinden kurtulmak anlamları

taşır ise gerçek manasına kavuşur. Fakat onun umut tanımlamasında edilgen bir beklentiye yer yoktur. Şayet ümit diye tasvir edilen kavram pasif bir beklentiden ibaret ise orada ümitten ziyade umutsuzluğun varlığı söz konudur. Zira ümit edilen şeyin gerçekleştirilmesine yönelik bir çaba, bir girişim olmaksızın beklemek faydasız edilgin bir tutumdur. Bu türden bir bekleyiş ümidin değil umutsuzluğun bir göstergesidir (Fromm, 1990, ss. 21-22)

Motivasyon kavramının dilimizde tam bir karşılığını bulmak oldukça zordur. Bu kavram İngilizce ve Fransızca *Motive* kelimesinden türetilmiş olup Türkçe karşılığı güdü, saik veya harekete geçirici etken olarak belirlenebilir. Kısaca motivasyon, bir insanı belirli bir amaç için harekete geçiren kuvvet demektir (Bayraktar, 2015, s. 1083). Motivasyon, bireyin bir hedefi gerçekleştirmeye yönelik çabasındaki yoğunluğunu, yönelimini ve ısrarını ifade eden bir süreç olarak da tanımlanabilir (Robbins, 2003, s. 155).

Motivasyon dış etkenlerden etkilenen içsel bir durum olup değişmeye hazır ya da istekli olma halidir ve duruma, zamana göre değişkenlik gösterir (Köroğlu, 2017, s. 323). Maslow'a göre insanlar arzu, istek ya da özlem duyduğu zaman ya da eksiklik hissettiği zaman motive olurlar (Maslow, 1970, s. 97). Atkinson (1958, s. 79), motivasyon olmaksızın organizmanın harekete geçmeyeceğini, neredeyse hiçbir şey yapmayan hareketsiz bir yığın olacağını söyler.

İnsanın Allah ile olan iletişimde tevessülü tercih etmesi durumu onun çoğunlukla güç bir durumdan kurtulma isteğiyle doğru orantılıdır. Başka bir deyişle sıkıntılı bir durumdan kurtulmak isteyen veya bir şeye özlem duyan kimse tevessül yoluyla bu hedefini gerçekleştirmede ne kadar yoğun bir çaba isteği içinde olduğunu ve ısrarını ifade etmiş olur. Bu ifade şeklinin getirdiği duasının kabul olacağına dair ümidinin artması durumu onun için hedefine ulaşmada bir motivasyon kaynağı olur. Bu motive olmuşluk hali de onu hiçbir şey yapmayan hareketsiz bir yığın olmaktan koruduğu gibi daimî bir çaba içerisinde olmasını sağlar.

Böylelikle insan, yaşadığı zorluklar karşısında ayakta durabileceği ruhî gücü elde etmiş olur. Tevessülün, “Kulun ilim, amel, ahlâk ve yüksek makamlarla Allah'a ulaşması” (Cürcânî, 1985, s. 111) şeklindeki tanımı göz önüne alındığında da onun eylemden bağımsız bir kavram olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tevessül yoğun bir ümit

vermesinin yanında bu ümidi besleyen harekete geçirici bir rol de üstlenir. Böylelikle kul, ilim, amel ve ahlâkını içeren bütüncül bir yönelişle belirlediği hedefine ulaşmada aktif bir konumda olur.

İnsanın aktif bir konumda olduğu yaşam formu sûfi psikolojisi açısından da insanın manevî olgunlaşmasına hizmet eden önemli bir faktör olarak görülmüştür. İnsanın başına gelen olumsuz durumlar karşısında hiçbir çaba göstermemesi onu içinde bulunduğu durumdan yalnızca şikâyet eden bir konuma getirirken bu durum da insanı Allah'a isyana sürekleyebilir. Bu durum sûfilerce dile getirilmiş olan önemli bir husuttur. Örneğin İbn Semmâk "Musibetin tek bir olumsuz tarafı vardır fakat kişi musibetten dolayı sızlanmaya başlarsa bunlar iki olur" (Attâr, 1985, s. 320) sözüyle insanın yaşadığı bir olumsuzluk karşısında olumsuzluğun etkisini katlayacak tutumlardan sakınarak asıl yapması gerekenin onu çözüme geyreti içersine girmek olduğunu anlatmaktadır.

Sûfilerden Mansûr b. Ammâr da bu durumu "Dünya musibetleri karşısında yakınıp duran bir kimsenin karşılaşmış olduğu bu musibet dinî bir musibet şekline dönüşüverir" (Attâr, 1985, s. 443) şeklinde değerlendirerek insanın olumsuzluk karşısında hareketsiz bir yığın konumunda olduğu tavrının onu Allah'a isyana sürükleyecek sürece götürebileceğini vurgulamıştır.

Sûfilere göre hayatta karşılaşılan olumsuzluklar farkındalığına erebilen için insanın manevî gelişimini sağlamada önemli bir rol üstlenmektedir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 176). Bu yüzden sûfi herhangi bir olumsuz durumda kendisini hiçbir şey yapmayan hareketsiz bir yığın olmaktan koruyan motivasyonunu hiçbir zaman kaybetmeyeceği uygulamalara yönelmekte ve manevî olgunlaşmasını destekleyici unsurlara hayatında yer vermektedir.

Hz. Peygamber'e gelerek ondan şefaah isteyen gencin durumu da bu açıdan değerlendirildiğinde bu kimse dünyadayken Allah'a yaklaşma noktasındaki çabasını canlı tutmak istercesine Hz. Peygamber'in kendisine ahiret hayatında aracı olmasını istemiştir denilebilir. Hz. Peygamber de bu kimseye şefaahçi olması durumunun ancak bir motivasyon kaynağı olduğunu anlatmak istercesine bunun kişinin kendi çabasına bağlı olduğunu hatırlatma gereği duymuştur.

4.5.2.5. Kaygı ve Başa Çıkma

Kaygı, bilinçdışında yaşanan çatışmalara bağlı olan ve nesnesi kişi tarafından tanınmayan içsel tehlikeye karşı gösterilen bir tepkidir (Öztürk, 1981, ss. 40-42). Ümit duygusu gibi kaygı da henüz gerçekleşmemiş bir şey hakkındadır. Doğmamış bir gerçeklikten duyulan endişeyi ifade eder. Zira kaygı, kişinin yaşadığı o anda ve gelecekte nasıl gerçekleşeceği henüz belli olmayan; belki de gerçekleşmesi hiç mümkün olmayan öznel bir durumla ilgili endişe ve tedirginlik duyma hali olarak tanımlanır. Fakat insan üzerindeki etkileri de birbirinin tam olarak zıddıdır. Ümit insana dayanıklı ve cesur olma gücü verirken kaygı onu ürkek ve aciz kılar. Zira kaygılı ruh hali, insanın sanki kötü bir şey olacakmış gibi neden korktuğunu bilmemesine rağmen korkmuş, endişeli ve üzgün hissetmesidir. Bu yönüyle Kierkegaard kaygıyı *ölüme değin süren hastalık* olarak tanımlarken *insanın benliğini kaybetmesi* şeklinde yorumlar (Şahin, 2019, s. 121).

Tasavvufî öğretisi insanı kemal sıfatlarla donatarak onun kişiliğinin mümkün olabilecek en mükemmel seviyeye ulaşmasına katkıda bulunur. Fakat bu kemale ermiş benliğe ulaşmanın sağlıklı bir ruh halinden bağımsız olarak gerçekleşmesi düşünülemez. Buradan hareketle tasavvufî düşünce sistemi insanın ruhsal sağlığının da mümkün olabilecek en mükemmel seviyeye ulaşmasını hedefler de denilebilir.

Dolayısıyla kendisini *tıbbu'l kulûb* (Yılmaz, 2017, s. 43) olarak tanımlayan tasavvufî düşünce, tevessül kavramı da dâhil olmak üzere bütün kavramlarıyla bu amaca hizmet eder. Bu açıdan değerlendirildiğinde kaygılı ruh hali de bu amaca ulaşmada aşılması gereken engellerden biridir. Çünkü kaygılı kişiler, sürekli kendi davranışlarını gözleyerek yaptıkları hataları abartırlar. O gün ve daha önce yaptıkları, gelecekte yapabilecekleri hataları düşünmekten kendilerini alıkoyamaz ve sürekli gerginlik içinde kalırlar.

Horney'e göre ortalama ruh sağlığına sahip bir kimse yaşadığı büyük sarsıntı karşısında etkin ve yürekli bir tutum sergileyebilirken böylesi bir durumla karşı karşıya gelen kaygılı insan ise çaresizlik, yetersizlik ve korkaklık duygularına kapılır. Bunun sonucunda kaygılı kimseler umutsuz bir biçimde korkularının tutsağı durumuna gelirler (Şahin, 2019, s. 125). Tüm bu yönleriyle kaygı, tasavvufî

düşüncenin insanda oluşturmak istediği kişilik yapısı düşünüldüğünde derhal ortadan kaldırılması gereken bir engeldir.

Allah ile iletişimde sâlih bir ameli, sâlih bir kulu vb. vesîle kılmak suretiyle kendini ifade etmeyi tercih eden kimse için, aslında içinde bulunduğu ve kendini kaygılı hissettiği o an ile baş edebilme, başa çıkma yöntemi geliştirmiştir denilebilir. Bir başka ifadeyle tevessül, insanın içinde bulunduğu güç durumdan kurtulmaktan çok onunla o an için baş edebilme yöntemidir. Bu baş etme durumu da kaygıyı defetmeyle yakından ilişkilidir.

Gündelik hayatında pek çok sorunla karşılaşan insan yaşadığı bu durumlara bir anlam verme süreci içerisine girer. Bu süreç psikolojide *başa çıkma* olarak isimlendirilir. Bu başa çıkma sürecini dinî ve manevî alana taşıyan klinik psikolog Kenneth Pargament, dinî ve manevî unsurların yaşamın getirdiği zorluklarla başa çıkma noktasında beş farklı görevinin olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu unsurlar başa çıkma sürecinde insana teselli verme, kontrol duygusu kazandırma, anlamlandırma, yakınlık hissi verme ve kendini geliştirerek olgunlaştırma açılarından katkı sunmaktadır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 174).

Bu açıdan tasavvufî çevrelerde yaygın bir uygulama olan tevessül, insana yaşam yolculuğunda karşılaştığı sıkıntılı durumlarda bir başa çıkma yöntemi olarak destek sağlar. Tevessül için sûfinin başa çıkma sürecinde onu umutla yaşama bağlayarak kaygılarından arınmasını sağlayan bir destektir denilebilir. Bu yönüyle tevessül onun olgunlaşma sürecine de etki eden önemli bir faktördür. Böylelikle sûfi hem başa çıkma hem olgunlaşma sürecini olumsuz yönde etkileyecek olan öfke, isyan ve kötüye yorma gibi durumlardan kurtularak kendisini kaygılı ve depresif hale getirebilecek bu engellerden uzaklaşır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 177).

Tevessül konusunda mevzubahis olan Hz. Ömer örneğine ve mağara hadisi olarak bilinen rivayete de bu zaviyeden yaklaşılabilir. Hz. Ömer'in Hz. Abbas'ı vesîle kılmak suretiyle (Buhârî, "İstiskâ", 3) ettiği tevessül, onun içinde bulunduğu zor durum ile baş edebilme yöntemidir. O, Rabbiyle kurduğu bu iletişimden sonra isteğinin kuvvetliliğini vurgulamış olmasının verdiği bir ümit duygusuyla gelecekte yağmurun yağmayacak olma ihtimaliyle ilgili kaygılarından arınmış ve dengeli bir ruh haline kavuşmuştur. Başka bir ifadeyle yaşanan zor durumla ilgili olarak onunla

bir başa çıkma yöntemi geliştirmiş ve böylelikle kendisinde gelecek kaygılarından kurtularak anı tecrübe edebilme ve dolayısıyla günlük hayatına devam edebilme gücünü sağlayacak olan rusal sağlığını ayakta tutmuştur.

Bu durum, aynı zamanda iradesini Allah'ın (c.c.) iradesine bağlamak yahut kendi iradesini ortadan kaldırarak yerine Allah'ın (c.c.) iradesini ikame etmektir (Yıldırım, 2015, s. 150). Bir başka deyişle, insanın kendi kaderini kabullenmesi ve olumsuzlukları manevî olgunlaşma sürecinin bir parçası olarak görmesidir (Sülemî, 2012, s. 85). Yani sonsuz teslimiyet demektir. Hz. Ömer'in Hz. Abbas'ı vesîle kılmasıyla ulaştığı nokta tam olarak burasıdır.

Yunus Emre'nin şu dizeleri kaygıdan kurtulmanın formülünü vermekle birlikte tevessülün ilk basamağını oluşturan mârifete işaret eder niteliktedir:

“Nitekim ben beni bildüm bu oldu kim Hakk'ı buldum

Korkum anı buluncadı korkudan kurtuldum ahi (Tatçı, 2020).

Bu dizelerden de anlaşılacağı üzere insan, tevessülün insana sağladığı erdemlerden biri olan kendini tanımak ve Rabbini tanımakla kaygılarından kurtulduğu bir ruh sağlığına kavuşur.

Sonuç olarak, kaygı özellikle çaresizlik durumlarında ortaya çıkan bir duygudur. İnsan kaygılı olduğu vakit çaresizlik duygusuna kapılır (Şahin, 2019, s. 125). Bu durum tevessüle başvurulmuş durumların da ortak özelliğidir. Müdahale edilmediği takdirde kaygılı ruh hali bir döngü halinde sürer ve insanın ruhsal sağlığını ve tüm yaşamını olumsuz yönde etkiler. İşte tevessül için insanın, bu döngüyü kırma ve ruhsal dengesini sağlaması noktasında kendisine bir müdahalesidir denilebilir.

4.5.2.6. Empati ve Özgeci Davranışlar

Empati, bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak olaylara onun bakış açısı ile bakması, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecidir (Basch, 1983, s. 104). Daha önceki bölümlerde tevessül ile kişinin kendini anlaması ve başkasını anlaması arasındaki ilişkiler ağından bahsetmiştik. Kişinin kendisinden başlayarak bir

başkasını anlayabilmesi bizi doğal olarak empati kavramına götürmektedir. Tevessül ile ilgili zikredilen birkaç örneği bu bağlamda ele alalım:

İbn Dinar'dan rivayetle babası şöyle dedi: "İbn Ömer'i Ebû Tâlib'in şiirini söylerken işittim:

"O (Muhammed) beyaz tenlidir, bulutlardan yağmur onun yüzü hürmetine istenir, yetimlerin sığınağı, dulların korunağıdır" (Buhâri, "Müzâra'a", 13).

Burada yağmurun yağmasının Peygamberimizin yüzü hürmetine istenildiği belirtilirken onun, yetimlerin sığınağı, dulların korunağı olması gibi üstün ahlâkî özelliklerine de değinilmiştir. Dolayısıyla bu noktada karşımızdaki kişiyi kendi gerçekliğiyle algılayabilmenin söz konusu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Şair adeta, canlılığın devamı için önemli bir unsur olan yağmurun yağması isteğinin yerine gelebilmesi için neden Hz. Muhammed (s.a.s.)'i vesîle kıldığını anlatmaktadır. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.s.) yetimlerin sığınağı, dulların korunağı olması gibi önemli ahlâkî özelliklere sahiptir.

Öyle anlaşılıyor ki o dönemde yağmurun yağması hususunda peygamberimizi vesîle kılan tüm insanlar, üstün ahlâkî özelliklerinden dolayı onu vesîle kılıyorlardı. Başka bir ifadeyle, bu insanlar peygamberimizi ve onu Allah katında üstün kılan özelliklerini ve dolayısıyla Allah'ın hoşuna gidecek olanları iyi tanımışlardı. Esasen İslam'dan önce onların bir başkasını anlama, bir başkasının hislerinin farkına varabilme gibi bir becerileri yoktu ve birbirlerini olgunlukla karşılayabilen anlayışlı kimseler oldukları da söylenemezdi (Izutsu, 2019, ss. 99-137).

Dolayısıyla empatik düşünceden yoksun cahiliye insanının anlayışlı olması beklenemezdi. Ancak aralarında Müslümanlığı seçenlerin eskiden hiç olmadığı şekliyle hoşgörülü bir insan haline dönüşüp cahillikten kurtulduğu görülmektedir (Izutsu, 2019, ss. 139-180). Elbette onları bu hale getiren birçok İslam öğretisi faktörünün varlığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Fakat biz bu çalışmamızda tasavvufî bir kavram olarak ele aldığımız tevessülün de insana bu beceriyi kazandırmada etkili faktörlerden biri olabileceğini anlatmaya çalıştık.

Bilindiği üzere aslında cahiliye insanı İslam'dan önce de bir vesîle ile Allah'a yaklaştırmaya çalışıyordu ancak bu vesîleler taştan yapılmış cansız putlardı. Fakat bir putun sahip olduğu hangi özellikleri kavramak için birtakım zihinsel süreçlerden

geçmek gerekir, bir putun hangi özelliğine anlam yüklenebilir veya hangi özelliği tanınabilir ve bilinebilir, hangi yönü anlaşılmalıya değerlidir? Netice itibariyle kendisinden, kendi varlığından habersiz olan putların vesîle kılındığı çevre koşulları bu insanları empatik ilişkiler kurabilme yeteneğinden yoksun bırakmıştı. Bu durum sosyal yaşantılarından da net bir şekilde anlaşılıyordu.

Buradan anlaşılacağı üzere uygun çevre koşulları insanın empati yeteneğini geliştirip empatik beceriye dönüştürebileceği gibi, gerekli koşulların oluşmaması halinde, kişi empatik ilişkiler kurabilme becerisinden yoksun kalabilir (Kasapoğlu, 2017b, s. 19). Dolayısıyla İslam insanın empatik yönünü geliştirirken put inancı ise onu empatiden uzak bir narsist haline dönüştürüyordu.

Teveşülün şimdiye kadar zikrettiğimiz tüm özellikleri bu bağlamda ele alındığında onun insanın empatik düşünme becerisi kazanmasına zemin hazırlayan bir yapısının olduğu söylenebilir. Çünkü Allah'a bir dileğini ifade etmede velî bir zâtı veya bir peygamberi vesîle kılan kimse vesîle kıldığı bu kişi hakkında düşünmüş, onu belli ölçütlere tabi tutarak hakkında bir kaniya varmış, sahip olduğu özellikleri gözlemlemiş, hakkında bilgi edinmek için çabalamış, onun gibi olma noktasında içinde bir istek duymuştur. Başka bir ifadeyle, onu tüm gerçekliğiyle ele alarak doğru anlamaya çalışmış demektir. Başkasını doğru anlayabilme durumu da empatinin temelini teşkil eder (Kasapoğlu, 2017b, s. 23). Bununla birlikte vesîle kıldığı şeyden medet umup onu bir puta dönüştüren insan da teveşülün sağladığı bu empatik beceriden yoksun hale gelir.

Psikoloji literatüründe empati kavramı ilk defa 1897'de Theodor Lipps tarafından kullanılmıştır. Lipps 1903 yılında yayımlanan bir makalesinde bir insan için 3 bilgiden söz eder. Bunlar:

- 1) Nesnelere ilişkin,
- 2) Kişinin kendisine ilişkin,
- 3) Diğer insanlara ilişkin bilgilerdir (Barret-Lennard, 1981, s. 95).

Bunlardan üçüncü tür bilgiyi elde etmenin yolu empatiden yararlanmaktır. Kişi karşısındakine kendini yansıtır ve iç taklit yoluyla onunla özdeşim kurarak onu anlamaya çalışır. Böylelikle karşısındakinin iç dünyasına temas edebilir ve onu

anlama şansını elde eder (Marshall vd., 1995, s. 103). Dolayısıyla tevessül eden kimsenin de kendisine ilişkin içgörü kazanmasından yola çıkarak bir başkasına ilişkin bilgi edinme noktasında empatiden yararlanmaya daha eğilimli olduğu söylenebilir. Bu beceriye sahip kimse de sosyal hayatında daha sağlıklı ilişkiler kurabilir.

Tüm bunlardan yola çıkarak Allah'a ulaşmada, O'na isteklerini dile getirmede, O'ndan yardım dilemede vesîleyi tercih eden kimsenin empatik yaklaşma yeteneğinin gelişmesine bağlı olarak duygusal düzeyde kendisini başkalarının yerine koyabilen ve onları doğru şekilde anlayabilen bir kimse olduğu söylenebilir. Bu kimse başkalarının içinde bulunduğu duygusal durumları sezinleyerek onlara karşı anlayışlı bir tutum takınabilir (Kasapoğlu, 2017b, s. 20-21).

Birçok açıdan ahlâkî davranışlarının temelinde yer alan empati duygusu insanı başkalarının sorunlarına ilgi duyma, onlara şefkat duygusuyla yaklaşma, yardımsever olma ve sevecenlik gösterme davranışlarını beraberinde getirir. Bir başkasının acısına tanık olarak onun duygularını paylaşan bir kimse empatinin getirdiği güçlü hislerle yaşanan olumsuz duruma aktif olarak katılmak ve yardımda bulunmak ister (Konrad ve Hendl, 2002, s. 153). Başka bir ifadeyle empati insanı paylaşma, yardımlaşma, cömertlik ve diğer özgeci davranışlara götüren önemli bir husuttur. Bu yönüyle insanı kendi istek ve ihtiyaçları kadar başkasının muhtaçlık durumunu da anlamaya yönelterek insanda özgecil bir yardım etme isteği oluşturur (Tarhan, 2004, s. 39).

Batson, özgeciliği bir başkasının refahını amaçlayan, bilinçli, üstün bir amaç olarak tanımlar (Batson, 2011, s. 20). Aynı zamanda özgecilik hiçbir ödül beklenmeyen fakat başkalarına faydası olan bir davranış biçimi olarak da tanımlanmıştır (Bar-Tal, 1985, s. 4). Psikanalitik yaklaşımın kurucusu olan Sigmund Freud, özgeciliği açıklarken Thomas Hobbes tarafından ortaya konulan görüşü psikanalitik açıdan ele almıştır. Hobbes'a göre insan doğası gereği bencildir ve eğer insanın bu güçlü eğilimi kontrol altına alınmazsa insanlar birbirlerini yok edebilirler (Monroe, 1994, s. 863). İşte Freud özgeci davranışları, insanın doğasından getirdiği bir eğilim olan bencilliği yıkıcı etkisi olan davranışlar olarak tanımlamıştır (Ayten, 2009, s. 51).

Bireysel psikolojinin kurucusu olan Alfred Adler insanda var olan aşağılık duygusunun çocukluktan itibaren çeşitli şekillerde tetiklenmesiyle birlikte insanın kendini değersiz hissetmesine neden olduğundan bahsederken insanın bu durumu ancak kendini iyi hissedeceği özgeci davranışlarla aşabileceğini belirtir (Adler, 2000, ss. 47-48).

Batson, özgeciliği motive eden kavramın ise *empati* kavramı olduğundan bahseder. Empati kavramı bir motivasyon unsuru olması açısından bir başkasının algılanışı ile ortaya çıkan ve onun iyilik hâline uyumlu olacak şekilde karşı tarafa yönelen duygular şeklinde tarif edilmiştir (Batson, 2011, s. 11). Yapılan araştırmalar da birine karşı empati duyulduğunda ona yardım etmeye daha meyilli olunduğunu göstermektedir (Yavuzer, 2017, s. 121).

İnsanın içselleştirmiş olduğu ahlâkî değerler onun özgeci bir tutuma sahip olmasına sebep olur. Bunun yanında insanın ahlâkî muhakeme yeteneğine sahip olması da yine onu özgeci davranışlara sevk eder (Yavuzer, 2017, s. 120). Pek çok sûfî güzel ahlâkî hayatlarına geçirerek onu yaşamanın tasavvuf yolunun kendisi olduğunu belirtmiş ve tasavvufî düşünceyi güzel ahlâkla özdeşleştirmişlerdir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 122). Mesela sûfilerden Ebû Bekir Kettânî (ö. 322/933) ahlâkî özelliklerin insanın manevî olgunlaşmasındaki önemli yerini “Tasavvuf güzel ahlâktır, kimin güzel ahlâkî daha fazlaysa olgunlaşma sürecinde o daha öndedir” (Sühreverdî, 1988, s. 219) diyerek vurgulamıştır. Yine tasavvufî düşüncenin ahlâkî ilkelerle ilişkisi bağlamında Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933) “Tasavvuf, her türlü güzel ahlâka girmek ve bütün kötü özelliklerden arınmaktır” ifadelerini kullanmıştır (Kuşeyrî A. , 2017, s. 451).

Açıkça anlaşılacağı üzere tasavvuf bütün kavramlarıyla insanın manevî olgunlaşmasına katkıda bulunur. Çalışmamızın konusu olan tevessül de bu kavramlardan biri olup insanın bilinç düzeyini arttıran yönleriyle ele alınmıştır. Bu açıdan araştırmamız çerçevesinde tevessül, insanın manevî olgunlaşmasını ve dolayısıyla da özgeci davranışlar sergilemesini destekleyen bilişsel gelişimi de içeren bir kavramdır.

Mutasavvıflar açısından da ahlâkî değerlerin bilgi düzeyinde kalmayıp onların bilinçli ve şuurlu bir eyleme yani amele dönüştürülmeleri esastır. Psikoloji

bilimi açısından değerlendirildiğinde de ancak içselleştirilmiş yani insanın kendi davranışı haline dönüşmüş olan davranışlar insanı yardımseverlik, cömertlik, diğergâmlık gibi özgeci davranışlara sevk eder (Yavuzer, 2017, s. 120).

Tasavvufi anlayışta aynı zamanda insanı erdemlere götürerek onda empati, sevgi, merhamet, affedicilik, tevâzu gibi davranışların uyanmasını sağlayan şey ötekinin varlığıdır. Sûfinin olgunlaşma sürecindeki eriştiği seviye ancak ve ancak ötekine karşı sergilediği tavırlarla ölçülebilir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 126).

Bir başka deyişle, psikoloji bilimi açısından empatinin güdülediği özgeci davranışlar başkasını tanımaktan ve anlamaya çalışmaktan, bir başkası hakkında düşünmekten geçen tevessülün de getirdiği davranışlardır. Sûfi Allah ile iletişimde tevessülü tercih ederek sahip olduğu muhakeme gücünden hareketle ötekinin varlığını tanımış, ötekiyle kendi benliğini kıyaslamak suretiyle kendi içsel dünyasına yöneldiği bir yolculuk yapmış ve böylelikle tevazuya ulaşarak yardımseverlik, cömertlik diğergâmlık gibi özgeci davranışlara kavuşmuştur.

Kısacası bir başkası hakkında düşünmenin verdiği temel kazanımlardan biri olan empati sayesinde insan paylaşma, yardım etme, cömertlik gibi özgeci davranışları edinerek dikkatini kendisi kadar başkalarının istek ve ihtiyaçlarını anlamaya yöneltir, başkalarının gereksinimlerine duyarlı olur (Önder, 2004, s. 33). Bir kimse empati yapmaya ne kadar yetenekli olursa gerektiği durumlarda o derece yardımsever ve yardıma hazır olur. Bu kimseler güçlü empati yetenekleri sayesinde saldırganlığa daha az eğilim gösterdikleri gibi paylaşma gibi sosyal davranışları sergilemeye daha yatkın hale gelirler (Kasapoğlu, 2017b, s. 21).

Özgecil davranışlardan biri olan yardımseverlik, esasen insanoğlunun sosyal bir varlık olarak hayatını sürdürmeye başladığından bu yana ihtiyaç duyduğu bir davranıştır. Bilindiği üzere insan sosyal bir varlıktır ve her zaman için birbirine ihtiyaç duyar. İnsan başkasının olmadığı bir dünyada kendine yabancılaşır ve insanî özelliklerini yitirir. Dolayısıyla tamamıyla İslam'ın merkeze alındığı bir yaşam tasavvuru olan İslam tasavvufu da başkasına yardım etmeyi temel erdemlerden biri olarak ele almıştır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette yardımseverlik teşvik edilmiş ve insanların başkalarının dertleriyle dertlenmesi, bencil olmaması, ihtiyaç

durumunda olan kişiye yardım edilmesi infak ve sadaka kavramları çerçevesinde geniş bir şekilde ele alınmıştır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 204).

Pozitif psikologlar günümüz insanının mutluluk düzeylerinin azalıp depresyon ve kaygı düzeylerinin artmasının erdemlerin yaşanma oranındaki düşüşle ilişkili olabileceğini dile getirmişlerdir (Post, 2014, s. 66). Bireyselliğin ve bencilliğin arttığı günümüz dünyasında insanın ruh sağlığı bu durmun doğurduğu olumsuz sonuçlardan oldukça fazla etkilenmektedir. Bu sonuçları defetmenin yöntemi olarak da bireyin kendinden fedakârlık yaparak, karşılık beklemeden başkalarına yardım etmesi öngörülmektedir (Seligman, 2011, s. 296).

Yardımseverlik, cömertlik ve diğergâmlık gibi özgeci davranışlar sûfilerin en önemli niteliklerindedir. Bu anlamda tasavvufî anlayışta öne çıkan kavramlardan biri de îsar kavramıdır. Sözlükte îsar bir kişiyi veya bir nesneyi diğerine tercih etme, üstün tutma anlamlarına gelmektedir. Ahlâkî bir kavram olarak ise kendisi ihtiyaç içinde bulunan bir kimsenin sahip olduğu imkânları bir başkasının ihtiyacını gidermek amacıyla kullanması, bu imkânları başkasının faydasına sunarak fedakârlıkta bulunması demektir. Aynı zamanda îsar cömertliğin en yüksek mertebesi olarak ifade edilmiştir (Karagöz, 2010, s. 322).

Sufî psikolojisi açısından değerlendirildiğinde îsar sahibi olmak insanın manevî anlamda iyi ve sağlıklı olmasına katkı sağlar. İsarın zıddı olan cimrilik ise kişinin ruhsal yönden sağlıklı olduğunun bir göstergesidir (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 206). Sûfilerin îsara verdikleri önemi anlatması açısından Feridüddin Attar'ın *Tezkiretü'l Evliyâ*'sında yer alan şu menkıbeyi zikretmek yerinde olacaktır (Attâr, 1985, s. 271):

“Sûfilerden Ebû Ali Şakîk bir gün yine sûfilerden İbrahim b. Edhem'e bir sohbet sırasında geçimini ne ile sağladığını sorar. İbrahim b. Edhem de eline bir şey geçerse şükrettiğini, geçmezse sabrettiğini söyler. Bunun üzerine Şakîk Belh'in köpeklerinin de yiyecek bulduğu zaman yiyip kuyruğunu salladıklarını, bulamadıklarında ise sabrettiklerini söylemesi üzerine İbrahim b. Edhem geçimlerini sağlamak için Şakîk'in ne yaptığını sorar. Şakîk de ellerine geçeni başkalarına dağıttıklarını, geçmediğinde ise şükrettiklerini belirtir.”

Sonuç olarak, sûfiler günümüz psikoloji literatüründe ruhsal sağlığı dengeleyici faktörler olarak görülen başkasını düşünmek, başkasının dertleriyle

dertlenmek, cömertlik gibi özgeci davranışları empatik becerinin verdiği güdüyle destekleyerek hayatlarının merkezinde konumlandırmışlardır. Onlara göre insan kendisi için istediğinden daha iyisini başkası için isteyebildiği ölçüde en üst mertebeye erişebilir (Attâr, 1985, s. 668). Tasavvufî bir kavram olan tevessül de insanın kendisini ve ötekini anlama kabiliyeti kazandırması yönüyle tüm bu amaçlara hizmet etmektedir denilebilir.

4.5.2.7. Modelleme ve Öz Yeterlilik

Tasavvufî düşünce sisteminde insanın erdemli davranışlar sergilediği bir yaşam tarzı benimsemesine büyük önem verilmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi birtakım sûfiler yaşam yolculuğunda erdemlerin kazanılması üzerinde özellikle durmuştur. Gazzâlî'ye göre insanın cimrilik, kin, kendini beğenmişlik, büyülenme gibi kötü hasletlerden kurtulabilmesi için izlemesi gereken yollardan biri de erdemli davranışlarıyla örnek oluşturan peygamberleri ve onların vârisleri kabul edilen velileri rol model almaktır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 136).

Birini rol model olarak gerçekleştiren öğrenmenin önemi batı dünyasında yapılan araştırmaların da konusu olmuştur. Bu konuda araştırma yapan isimlerin başında gelen Albert Bandura, sosyal öğrenme teorisini genişleterek Sosyal Bilişsel Teori olarak anılmaya başlanmasını sağlamış ve bu hususa önemli ilkeler ortaya koymuştur (Grusec, 1992, s. 70).

Klasik davranışçı yaklaşım organizmayı bilişsel öğelerden bağımsız olarak açıklamayı amaçlayan, insanın duygusal tepkilerinden çok davranışları ve dış çevre ile ilgilenen psikolojik bir yaklaşım olarak tanımlanabilir (Fromm, 2011, s. 36). Davranışçılığa göre insan davranışlarını belirleyen içsel süreçler değil dışsal çevredir. Buna göre insanın davranışları önceki koşullanmalarına bağlıdır. Bandura ise davranışın bilişsel ve kişisel yönlerine dikkat çekmiş ve koşullanma yerine gözlem yoluyla öğrenmeyi vurgulamıştır (İnanç ve Yerlikaya, 2016, s. 216).

Bandura davranışçı yaklaşımın kişilik oluşumu hakkındaki görüşlerini genişleterek kişiliğin davranışsal, bilişsel ve çevresel faktörlerin sürekli olarak etkileşim içinde olmasıyla meydana geldiğini savunmuştur. Ona göre insanın öğrenmesi sosyal bir ortamda meydana gelir ve çocukların en önemli öğrenme

yaşantıları başkalarının davranışlarını gözlemleyerek oluşur. Bandura bu şekilde öğrenmeye gözlem yoluyla öğrenme (observational learning) adını vermiştir.

Aynı zamanda öğrenmenin yalnızca pekiştirece bağlı gelişmediğini, davranışın öğrenildiği halde hemen gösterilemeyebileceğini, öğrenmenin etkisinin gelecekteki davranışlar üzerinde olabileceğini de ifade etmiştir. Yani ona göre birey öğrendiği bir davranışı sürekli yapmak mecburiyetinde değildir. Hatta yapsa bile davranışın ödüllendirilmesi de gerekli değildir. Kişinin öğrenmesi için gerekli olan tek koşul bir başkasını belirli bir davranışı yaptığı esnada gözlemlemesidir.

Kısacası Bandura kendisinden önce ileri sürülmüş olan öğrenme kavramlarını sosyal bir ortam içerisinde değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre en önemli insan öğrenmesi başkalarını gözleme yoluyla oluşturulur ve kişilik başkalarının davranışını taklit ve gözlem yoluyla öğrenilmiş davranışlar örüntüsüdür (Cüceloğlu, 2020, s. 422-423).

Bilindiği üzere Kur'an, inananları inanç ve davranış yönünden eğitmeyi amaçlayan bir kutsal kitaptır. Bunu yaparken de birtakım metotlardan yararlanır. Bu yöntemlerden biri de insan eğitiminde önemli bir yere sahip olan model alma yoluyla öğrenmedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim muhataplarına Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Hz. İbrahim'den bahsederek onları inananlara bir model olarak sunar. Kur'an'daki model sayısı bu iki isimle sınırlı olmayıp; o bu iki modelle ortak niteliklere sahip başka şahsiyetlerin de örnek alınabileceğini bildirir. Esasen bu iki ismi zikretmekle, insanın kendisi için seçmesi gereken model profili anlamında genel bir çerçeve çizmektedir (Kasapoğlu, 2017a, s. 90).

İnsanların etkileşim yoluyla model alarak ve gözlem yaparak birbirinden birtakım şeyler öğrenebildiği düşüncesi esasen Platon ve Aristo'ya kadar dayanmaktadır. Onlara göre eğitim, insanlara model alma imkânı sağlar. Başka bir ifadeyle eğitim, en iyi modellerle bireylere davranışlar sunulmasıdır (Gürel, 2014, s. 102). Bandura'nın *Sosyal Öğrenme Kuramı* da öğrenmenin sosyal ortamda etkileşim, gözlem ve taklit yoluyla gerçekleşen bir süreç olduğu temeline dayanmaktadır. Bu noktada Bandura, bireylerin başkalarının deneyimlerini gözlemleyerek de birçok şeyi öğrenebileceğini savunmaktadır (Bayrakçı, 2007, s. 200).

Tasavvufî düşünce sisteminde sūfî için temel amaç manevî olgunlaşmasını destekleyecek erdemli davranışları edinmektir. Ebü'l Hüseyin en-Nürî tasavvufî düşüncenin bu en temel ilkesini şu şekilde dile getirmiştir:

“Tasavvuf ne bilgiden ne de resim ve şekillerden ibarettir. O ancak ve ancak ahlâkın kendisidir. Şayet tasavvuf resim ve şekil olsaydı insan gayret ve çabasıyla ona ulaşır. Şayet bilgi olsaydı öğrenme ile elde edilirdi. Halbuki tasavvuf yalnızca ahlâktır” (Attâr, 1985, s. 509).

Sûfîlerin kastettiği manevî olgunlaşma ve ahlâkî erdemlerle bezenerek kendini geliştirme, bireyin kendi içerisinde başlayıp biten bir süreç olmayıp kendini aşarak ötekine ulaştığı ve bunları aşkın alana da taşıyabildiği bir süreçtir. Empatik beceri kazanabilme, tüm kâinatı ve içindekileri kapsayan karşılıksız sevgiyi hissedebilme, merhamet duyabilme, şükür, affedici olabilme, Allah'ın (c.c.) nimetlerine kanaat gösterebilme gibi bütün değerler sūfinin kendini aşma sürecinde kazandığı temel değerlerdir.

İşte bu kazanımları edinerek manevî olgunlaşmasında ilerleyebilmesi için kişi bir rehber ihtiyacı duyar. Çünkü bu süreçte insan kendi durumuna ilişkin yanlış değerlendirmelerde bulunmaktan kaçınmak amacıyla kendisi hakkında objektif değerlendirmelerde bulunacak bir ötekine ihtiyacı duyar. Zira insanın olgunlaşmasını test eden ötekinin varlığıdır. Bu açıdan insanın dağ başında toplumdan uzak bir yaşam sürerek ötekinin dertlerine ortak olmadan, belki de ötekinin varlığının doğurduğu sıkıntılara maruz kalmadan olgunlaşabileceği düşünülemez (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 126).

Dolayısıyla birey, Bandura'nın sosyal öğrenme kuramının işaret ettiği gibi tasavvufî düşünce sistemi açısından da en iyi öğrenmesini toplum içinde yaşamasıyla edinebilir. Bilindiği üzere sūfinin erdemleri edinme çabasını kapsayan manevî olgunlaşma yolculuğunun asıl amacı Allah'a yakınlaşmak, O'na ulaşmaktır. Sūfî bu amaçla Allah ile iletişimde Allah'ın (c.c.) peygamberlerini veya velî bir kimseyi vesîle kılarak tevessül yoluna gider. Sūfinin Allah'a yakınlaşmada vesîle kıldığı bu sâlih kimse, esasen onun davranışlarını gözlemleyerek model aldığı bir kimsedir. Dolayısıyla vesîle kılınan bu sâlih zât aslında sūfî için manevî olgunlaşma yolculuğunda kendisine dair yanlış ve yanlış değerlendirmelerini düzeltmesini sağlayacak olan bir rehber, bir kontrol mekanizmasıdır.

Teveşsül eden sûfinin teveşsülün insana kazandırdığı ilk erdemlerden olan kendi derûnuna bir yolculuk yapma, kendini tanıma ve bilme yetisinin ardında vesîle kıldığı kimse ile kendisini mukayese etmesi durumu vardır. Bu mukayese de söz konusu velî zâtın sûfi için rol model alınan bir şahsiyet olmasından ileri gelmektedir. Bandura'nın bir bakıma insanın fitrî eğilimlerini ortaya koyduğu öğrenme ilkeleri göz önüne alındığında, teveşsül eden sûfi için vesîle kıldığı kimsenin davranışlarını içselleştirmeyi amaçladığı söylenebilir. Aksi taktirde teveşsül kavramı, bilinç ve farkındalığı önceleyen ve insana erdemleri kazandırma noktasında belli basamakları içeren derin anlamından sıyrılarak son derece yüzeysel bir anlama bürünmüş olacaktır. Yüzeysel anlama sahip bir kavramın da kendisini *derûn ilmi* (Yılmaz, 2017, s. 41) olarak tanımlayan tasavvufi düşünce sistemi içerisinde böylesine önemli bir yer tutması düşünülemez.

Bandura'ya göre; sosyal öğrenme kuramında “edimsel koşullanma”, “model alma ve taklit” olmak üzere iki öğrenme süreci bulunmaktadır. Model alma ve taklit süreci konumuzla ilişkilendireceğimiz husus olması açısından bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Model alma ve taklit, gözlem yaparak öğrenilmiş olan davranışların model alınması ve model alınan bireylerin taklit edilmesi sürecidir. Örneğin cinsiyet rollerinin öğrenilmesinde anne babanın örnek alınması ve onların davranışlarının taklit edilmesi bu süreç içerisinde değerlendirilebilir (Dökmen, 2009, s. 60).

Aynı zamanda insanın konuşması, giyim tarzı, yeme içme biçimleri gibi birçok hususta söz konusu kuramın etkisi olduğu söylenebilir. İntihar davranışı da dâhil olmak üzere birçok davranış türü gözlemeleme-modelalma-taklid ekseninde öğrenilmektedir (Varol, 2014, s. 306; Duman, 2019, s. 326).

Bandura üç farklı tür modelden bahseder (Bayrakçı, 2007, s. 203).

- 1- *Canlı model*: Belirli bir davranışı sergileyen gerçek bir kişiyi ifade eder.
- 2- *Sembolik model*: Bir filmde, televizyon ekranında, kitapta veya başka herhangi bir platformda tasvir edilen bir karakter yahut kişidir.
- 3- *Sözlü direktifler*: Canlı veya sembolik bir model gösterilmeksizin davranışın nasıl yapılacağına dair yapılan yönlendirici açıklamalardır.

Sûfî için manevî olgunlaşma ve erdemli bir yaşam sürme sürecinde rol model aldığı kimseler peygamberler, vefat etmiş sâlih zâtlar veya halihazırda yaşamını sürdürmekte olan şeyhi olabilir. Dolayısıyla sûfî Allah'a yakınlaşmada davranışlarını gözlemleyerek taklit etmeye çalıştığı bu kimseleri vesîle kılma yoluna gider. Bunlardan yaşamakta olan sâlih kimseler, Bandura'nın canlı model sınıflandırmasına girerken daha önce yaşamış olan ve hakkındaki bilgileri kitaplardan veya başka kaynaklardan edindiğimiz peygamberler ve velî zâtlar ise sembolik model sınıflandırmasına dâhil olmaktadır. Bandura yukarıda belirtilen üç modelden en etkili olanının ise sembolik model olduğunu ileri sürmektedir (Varol, 2014, ss. 306-307).

İnsanı muhataba alarak onun fitratının inceliklerine yönelik hitaplarda bulunan Kur'ân-ı Kerim'de de birçok sembolik model örneği sunulmaktadır. Model alma yoluyla öğrenme, Kur'ân'da "*üsve-i hasene*" kavramıyla dile getirilmiştir. "Andolsun, Allah'ın (c.c.) elçisinde sizin için Allah'a ve ahiret gününe kavuşmaya inanan ve Allah'ı çok anan kimseler için, uyulacak en güzel bir örnek vardır" (Ahzab33/21) ayetinde geçen "*üsve*" kelimesi esâ fiilinden türemiş bir isimdir. Bu isim, beraberlik, liderlik, uyulan, yaptıkları olduğu gibi taklit edilen, arkasından gidilen örnek şahsiyet, örnek olarak seçilen model gibi anlamlara gelir. Kur'ân Hz. Peygamberin örnek oluşundan bahsederken bir kez, Hz. İbrahim'in örnek oluşundan bahsederken de iki kez *üsvetün hasenetün* (güzel örnek, en uygun model) ifadesine yer verir. İşte Yüce Allah insanlara Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Hz. İbrahim gibi olumlu modelleri işaret ederek insandaki özdeşleşme eğiliminin iyi modellere yöneltilmesini önermiştir. Bu bağlamda Kur'ân Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. İsa gibi *Ulu'l azm* olarak nitelendirilen değerli şahsiyetlerin de hayatlarından kesitler sunarak bu konuda insanlara yol göstermiştir (Kasapoğlu, 2017a, ss. 90-110).

Bandura aynı zamandakişinin bir başkasının davranışını başarılı bir şekilde modelleyebilmesi için dört sürecin gerekli olduğunu belirtmiştir (Bandura, 1977, ss. 17-22).

1. Dikkat: Kişinin öncelikle dikkatini modele vermesi gerekmektedir. Modelin özellikleri de dikkati etkileyen unsurlardır. Modelin çok etkileyici olduğu, kişinin kendisine benzediği yahut prestij sahibi birini yansıttığı durumlarda kişinin dikkatini model üzerinde yoğunlaştırması kolaylaşır.

2. *Hatırlama/Akılda Tutma*: Gözlemcinin gözlenen davranışı hafızasında tutması gerektiğini ifade eden süreçtir.

3. *Davranışa Dönüştürme Süreci*: Bilişsel düzeyde edinilen davranışın gözlemleyen kişinin kendi davranışlarıyla kıyaslaması ve bu davranışı zihninde modelinkine benzeyene kadar tekrar etmesi sürecidir.

4. *Motivasyon süreci*: Davranışın tekrar edilmesi aşamasıdır. Başka bir ifadeyle, kişinin davranışı tekrar etme konusunda istek duyarak söz konusu davranışı kendi davranışı haline getirmesi aşamasıdır. Bu noktada Bandura bu sürece taklit ve özdeşleştirme kavramlarını ekleyerek klasik koşullandırmadan ayrılmıştır. Buna göre taklit, modelin davranışının tekrarlanması iken özdeşleşme ise davranışın tümüyle içselleştirilmesi yani kişinin söz konusu davranışı kendi davranışı haline getirmesi anlamına gelmektedir (Varol, 2014, s. 306).

Bu dört öge bireyler arasında değişiklik gösterebileceği için farklı bireyler aynı davranışı değişik şekillerde davranışlarına yansıtabileceklerdir. Buna göre insanlar bir davranışı kazanmalarına rağmen söz konusu davranışı o an sergilememeyi tercih edebilirler (Malone, 2002, ss. 10-13).

Modelleme yoluyla edinilen davranışlar ister hayata hemen geçirilsin ister insan bilincinde bir müddet bilgi düzeyinde kalarak düşüncenin olgunlaşmasından sonra hayata geçirilmiş olsun; bu yöntemle varılmak istenen nihai nokta insanın davranışı öğrenmesi veya kötü davranışının yerine iyisini koyabilmesi, erdemlere ulaşabilmesi durumudur. Bandura'nın modellemenin başarılı bir şekilde gerçekleşmesi için öne sürdüğü dört aşama tasavvufî düşünce sisteminde sūfînin olgunlaşma sürecine karşılık gelmektedir.

Sūfî düşüncede insanı en üst basamağa taşıyacak ve insanın mertebesini yükseltecek olan asıl unsur sūfînin erdemleri edinmesidir. İbn Âta bir sohbet meclisindeyken orada bulunanlara insanın derecesinin neyle yükseleceğini sormuş ve verilen cevapların hiçbirini yeterli bulmayıp “insan yalnızca güzel huyları ve ahlâkıyla yüksek mertebelere erişebilir” (Attâr, 1985, s. 530) diyerek erdemlerin sūfîlerin manevî olgunlaşması sürecindeki önemini vurgulamıştır.

Tasavvufî bir kavram olarak tevessülün insanın birtakım erdemlere ulaşmasını sağlayarak onun manevî olgunlaşma sürecine katkısı olduğunu ve bunun

da belli aşamalar halinde gerçekleştiğini önceki bölümlerde belirtmiştik. Burada en etkili öğrenme yöntemlerinden biri olan model almanın da tevessülün insanı erdemlere ulaştıran ve onun manevî olgunlaşmasına katkıda bulunan yönüne hizmet ettiği görülmektedir. Bandura'nın modellemenin başarılı bir şekilde gerçekleşmesi için öne sürdüğü dört aşamadan ilki olan dikkati model üzerinde toplayarak ona yoğunlaşma durumu tevessül eden sūfinin de vesîle kıldığı kimse için gerçekleştirdiği bir durumdur. Bu aşamada sūfi vesîle kıldığı kimsenin özellikleri üzerine kafa yorarak onu Allah katında sevilen bir kimse yapanların hangileri olduğuna dikkat kesilmiştir. Zaten vesîle kıldığı kimseye yönelik olan bu dikkati sonrasında kendisine yönelmesini ve bu vesîleyle de Allah hakkında daha çok düşünmesini sağlayarak O'na yönelmesine imkân tanıyacaktır.

Vesîle kıldığı kimseye dikkatini vererek ondaki özellikleri idrak eden sūfi ulaştığı bu farkındalık ve bilinç haliyle bu özellikleri sürekli olarak aklında tutar ve bu hatırdaki tutma durumu davranışlarını kontrol etmesini sağlar. İşte bu noktada Bandura'nın model alma yoluyla öğrenmenin başarısı için gerekli gördüğü davranışa dönüştürme süreci başlamış olur. Sūfi kendi davranışlarıyla Allah'a yakınlaşmada vesîle kıldığı kimsenin davranışlarını kıyaslar ve onun gibi olma çabası içerisine girer. Başka bir ifadeyle model aldığı kişiyi taklit etmeye başlar. Bu taklit durumu sonrasında sūfiyi vesîle kıldığı kimsenin davranışlarını kendi isteğiyle yapmaya devam ettiği yani davranışları içselleştirdiği aşamaya; Bandura'nın ifadesiyle motivasyon aşamasına ulaştırır. Yani bu aşamada sūfi kendisiyle vesîle kıldığı kimseyi özdeşleştirir.

Model alma yoluyla öğrenmenin ilişkili olduğu kavramlardan biri olan özdeşleşme, bir egonun başka bir egoda özümsemesi ve dolayısıyla söz konusu egonun birtakım yönleriyle başkası gibi davranması, bir anlamda başka bir egoyu içine alması anlamına gelir (Freud, 1997, s. 92).

Özdeşleşme, bireyin anne-babasını, öğretmenini ya da başarılı ve etkileyici bulunduğu, gıpta ettiği, hayranlık duyduğu kimseleri örnek alarak onlara benzemeye çalışmasıdır. Birey, bu özelliklere sahip kimselerin kişilik özelliklerini veya kimliğini, onlarda beğendiği ve hoşuna giden davranış kalıplarını isteyerek benimser veya içselleştirir (Kasapoğlu, 2017a, s. 91).

Bu yönüyle modelle öğrenme bir modeli gözlemleyerek onun gibi olma isteğine dayanır. Bir başkasının davranışlarını kendine örnek almak suretiyle benimseyip bunları tekrar etmek gönüllülük ilkesine bağlı bir durumdur. Bu nedenle model alma yoluyla öğrenme, sağlıklı bir psikolojiye işaret eden boyun eğme veya bağımlı olma durumlarından ayrılır (Başaran, 1996, ss. 185-186).

Kişi bir başkasının yapıp ettiklerini görür, söylediği sözleri işitir ve tüm bunları kopya etmeye çalışarak içselleştirebilir. Zira sözlü ifadeler insan üzerinde her zaman güzel bir örnek kadar etkili olmayabilir. İnsan kendisine önerilen davranış kalıplarının örneğini görmek ister. Böylelikle hem bu davranışları öğrenmesi kolaylaşır hem de bunları uygulaması gerektiğine dair ikna ve tatmin olma fırsatını elde eder. Bunun yanında modelin saygınlığı, hakettiği değer onun etkinliğini artırır. Zira modelin statüsü ne kadar yüksekse taklit davranışı da o kadar fazla olur. Davranışları gözlemleyen birey statüsü yüksek olan bireye daha çok ilgi duyar. Bundan dolayıdır ki çocuklar anne babasını, öğretmenini model alır. Çünkü birey, model aldığı kimseleri en değer verdiği kimseler arasından seçer (Kasapoğlu, 2017a, ss. 94-95).

Sûfiler için de manevî olgunlaşma ve erdemlerle bezenmiş bir yaşam sürme yolunda insanların en hayırlısı ve en güzel ahlâklısı olan Hz. Peygamber'in ahlâkı temel örnek olmuştur. O, sûfiler için en güzel örnek ve eşsiz bir rol modelidir. Tasavvufî düşünce sisteminde Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmak ve ona benzemeye çalışmak nihai hedeftir. Kur'ân-ı Kerîm'de "Sen gerçekten büyük bir ahlâk üzeresin" (Kalem 68/4) ayetiyle belirtildiği üzere onun ahlâkı inananlar için her zaman en güzel örnek olmuştur. Sûfiler de onun benzersiz ahlâkını manevî olgunlaşma süreçlerinde her zaman örnek almışlardır (Ayten ve Düzgüner, 2017, s. 128). Bu nedenle insanların en şerefli ve en temiz olan Hz. Peygamber'i Allah'a yakınlaşmada, O'na dileklerini iletmede vesîle kılmışlardır.

Tasavvuf erbabı tevessülü doğal ve fitrî bir ihtiyaç olarak değerlendirmişlerdir (Yılmaz, 2017, s. 149). Kendini bir başkasıyla özdeşleştirmek, bir başkasını örnek almak da insanın fitrî bir eğilimidir. Bu bağlamda insanın fitrî özelliklerinin tüm inceliklerine hitap eden bir üsluba sahip Kur'ân da peygamberleri örnek alınacak ve yolundan gidilecek kimseler olarak tanıtır ve onların yaşamlarının model olarak tercih edilmesi gereken bir yaşam tarzı olduğunu belirtir (Rahman,

1996, s. 160). Bu bağlamda Yüce Allah, Hz. İbrahim ve onunla birlikte iman edenlerin durumlarını bütün inananlar için bir örnek olarak sunmaktadır:

“İbrahim’de ve onunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir misal vardır; onlar kavimlerine “Biz sizden ve sizin Allah’tan başka taptıklarımızdan uzağız. Sizin yaptıklarınızı tanımıyoruz. Siz, bir tek Allah’a inanıncaya kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir” demişlerdi. Yalnız İbrahim’in babasına: “Senin için mağfaret dileyeceğim, fakat senin için Allah’tan gelecek hiçbir şeyi önlemeye gücüm yetmez” demesi hariç. Yine onlar demişlerdir ki: “Rabb’imiz sana dayandık, sana yöneldik. Dönüşümüz sanadır. Rabbi’miz bizi inkar edenler için bir sınav yapma (onları bizim başımıza musallat ederek kendilerinde bir güç olduğu, kendilerinin haklı bulunduğu zannına kapılmalarına fırsat verme; bizi de onlara yenik düşürerek acılara sokup imtihan etme), bizi bağışla. Rabbi’miz yegâne galip ve hikmet sahibi, ancak sensin, sen!” (Mümtehine 60/4-5)

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere model alma yoluyla öğrenme hem İslamî eğitim sistemi hem de “*İslam’ın ruhânî hayatı*” (Yılmaz, 2017, s. 41) olan tasavvuf disiplini açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Dinî ve ahlâkî anlamda model teşkil edebilecek olan şahsiyetler insanlara ilahî gerçeklikleri gösteren, Allah’ın (c.c.) koymuş olduğu ilkeleri uygulamalı bir şekilde ortaya koyan canlı örneklerdir. Bu örneklerden en önemlisi Kur’ân ahlâkiyle ahlâklanan, ona tüm yönleriyle uyan ve aynı zamanda nasıl uyulacağını da gösteren ilk ve mükemmel örnek olan Hz. Peygamberdir (Kasapoğlu, 2017a, ss. 112-117). Bu açıdan Kur’ân inananlardan Hz. Peygamberi model almalarını isterken bu örnek alma durumunun gerekliliğini yalnızca Hz. Muhammed (s.a.s.)’in çağdaşlarına değil sonrasında gelen tüm nesillere haber vermiştir (Şimşek, 1999, s. 108).

Sosyal öğrenme kuramının dayandığı temel ilkelerden biri de dolaylı öğrenmedir (Bandura ve Kupers, 1964, s. 1). Sosyal öğrenme kuramcılarının göre dolaylı öğrenme, yaşantı yoluyla öğrenmenin yanı sıra başkalarının gözlemlenmesiyle de öğrenmenin gerçekleşebileceğine işaret eder. Dolaylı öğrenme insana bazı davranışların öğrenilmesinde kolaylık sağlaması yönüyle oldukça önemlidir. Böylelikle insan öğrenme sürecinde zaman alan deneme-yanılma yolundan ve muhtemel büyük hatalardan kaçınmış olur. Bununla birlikte dolaylı öğrenme, bireyin zaman, kaynak ve mekân sınırlılıkları nedeniyle ulaşma ihtimalinin olmadığı bilgileri edinmesini sağlar (Bayrakçı, 2007, s. 205).

Allah'a yakınlaşmada velî bir zât veya Allah'ın (c.c.) peygamberleri ile tevessül eden bir sûfî de davranışlarını gözlemleyerek veya davranışları hakkında çeşitli kaynaklardan bilgiler edinerek söz konusu şahsı rol model alması sayesinde manevî yolculuğunda erdemleri edinmesi kolaylaşır. Çünkü Allah'ın (c.c.) hoşnut olacağını düşündüğü davranışları Allah'ın (c.c.) sevdiği bir kulu gözlemleyerek sözlü kaynaklardan edineceği bilgilere göre daha kolay öğrenir. Böylelikle tecrübe etmesine gerek kalmadan birtakım hatalardan kurtulur. Çünkü bu kimse daha önce kendisini Allah'a yaklaşımda vesîle kılan sûfinin yürüdüğü yolda yürümüş, erdemlerin nasıl ortaya çıktığını, asıl amaca ulaştıran veya asıl amaçtan uzaklaştıran hususların neler olduğunu, amaellerdeki temizlik ve saflık ölçüsünün neler olduğunu bizzat yaşayarak öğrenmiştir (İbn Haldûn, 1977, s. 177).

Sosyal Bilişsel Kurama göre öğrenme süreci bazı örüntülerden meydana gelmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir (Kaya, 2017, s. 340-341):

- a. Dolaylı pekiştirme
- b. Dolaylı ceza
- c. Dolaylı duygu
- d. Dolaylı güdülenme

a. Dolaylı pekiştirme; bireyin kendi davranışını değil model aldığı kişinin davranışını pekiştirmesidir. Modelin davranışının sonucunda ödüllendirilmesi davranışın taklit edilme ihtimalini ve dolayısıyla edinilmesini güçlendirir. Söz konusu durumun merkezinde yer alan kişi model olduğu için bu dolaylı bir pekiştirme olmaktadır.

b. Dolaylı ceza; dolaylı pekiştirme durumunun tam tersidir. Modelin davranışı sonucunda cezalandırılması kişinin davranışı yapmaktan kaçınmasına neden olur. Başka bir ifadeyle olumsuz olan bir davranış cezalandırıldığında modeli gözlemleyen kişi de bu durumdan etkilenir ve davranışın kazanılması engellenir.

c. Dolaylı duygu; gözlemlenen modelin duygu durumlarının modeli gözlemleyen kişide de görülmesidir. Birey kendisi tecrübe etmiyor olsa dahi yalnızca başkalarını gözlemlemek suretiyle korku, endişe, sevgi, nefret gibi birçok duyguyu yaşayabilir.

d. *Dolaylı güdülenme ise*; bireyin gözlemlemiş olduğu davranışı yapma isteği duyması ve onu yapabileceğine inanmasıdır. Gözlenen davranışlar ve bireyin gözlemleri sonucunda elde ettiği kazanımlar onu bu davranışları kendisinin de elde edebileceğine güdüler. Böylelikle model ile benzer davranışlar edinilmiş olur

Sosyal bilişsel kuramının öğrenme süreci örüntüleri göz önüne alındığında Allah'ın (c.c.) inananlara model olarak sunduğu şahsiyetlerin Allah'ın (c.c.) sevgi dolu hitabına mazhar olmaları inananlar için bir dolaylı pekiştireç görevi görmektedir. Bunun gibi sūfinin manevî gelişim sürecinde model aldığı şahsın yaşadığı hayat neticesinde elde ettiği manevî konum sūfi açısından bir dolaylı pekiştireçtir. Ayrıca bu şahsiyetin yaptığı hatalar neticesinde yaşadığı tecrübeler de yine sūfi için dolaylı ceza anlamına gelmektedir. Bu hataları kendisi tecrübe etmesine gerek kalmadan bunlardan uzak durması gerektiğini öğrenir. Daha ileri aşamada ise sūfi bu kimseyi derûnî bir tecrübe ile anlamaya gayret ederek kendini onun yerine koymak suretiyle onun duygu ve heyecanlarını sezinler, ona benzemeye çalışarak onun gibi davranmaya başlar (Hökelekli, 2009, s. 188). Başka bir ifadeyle dolaylı duygulanma yaşar.

Nihayetinde tevessül eden sūfi, içinde gözlemlediği davranışları yapma isteği uyandığı ve bu davranışları içselleştirdiği süreci başlatan sosyal bilişsel kuramcılarının dolaylı güdülenme olarak ifade ettikleri aşamaya ulaşır. Bu noktada sūfinin içinde söz konusu davranışları yapabileceğine dair bir inanç uyanır. Bireyin gözlemlediği davranışı kendisinin de yapabileceğine inandığı bu noktada karşımıza sosyal öğrenme kuramının temel kavramlarından bir diğeri olan “öz yeterlilik” çıkmaktadır.

Bandura, model almanın yılan fobisi üzerindeki etkisini araştırırken bireyin kendi kendine yeterlik inancının davranışlarında ve korku gibi bazı duygulanımlarında değişiklikler yaratabildiğini fark etmiştir. 1970'lerin sonlarından itibaren de öz yeterlik inancının insan yaşamındaki etkisini araştırmaya ağırlık vermiştir. Ona göre öz yeterlik kavramı bireyin kendine olan inancıyla yapabileceği etkinlikleri yapabilme, onları organize edebilme potansiyeline karşılık gelen bir kavramdır. Esasen öz yeterlik, bireyin becerilerini değil, mevcut becerilerini nasıl kullanacağına ilişkin algısını ifade eden bir kavramdır (Nabavi, 2012, s. 16).

Başka bir ifadeyle öz yeterlik bireyin yaşamını etkileyen olaylar veya kendi yaptığı işler üzerindeki kontrolüne dair inanç düzeyidir. Öz yeterlik sahibi birey yapması gereken performans ile kendi kapasitesini karşılaştırarak içinde bulunduğu duruma göre harekete geçer. Çünkü öz yeterlik, bireyin karşılaştığı güçlüklerde nasıl başarılı olabileceğine ilişkin kendisi hakkındaki inancıdır (Bayrakçı, 2007, s. 206). Wood ve Bandura öz yeterliği şu şekilde tanımlamışlardır (Wood ve Bandura, 1989, s. 408): *“Bireyin, belirli durumsal amaçlara ulaşmak için gerekli motivasyon, bilişsel kaynaklar ve hareket tarzlarını oluşturma kapasitesine olan inanışları”*dır. Öz yeterlik seviyesi insanların hisleri, düşünceleri, davranışları ve motivasyon düzeyleri üzerinde etkilidir. Öz yeterliğe ilişkin bu etkiler dört farklı süreç aracılığıyla gerçekleşir. Bu süreçler şöyle sıralanabilir (Bandura, 1994, ss. 71-81):

- a. Bilişsel Süreç (amaçlar hakkında düşünme)
- b. Motivasyonel Süreç (amaçlar belirleme ve onları gerçekleştirmek üzerine çalışma)
- c. Davranışsal Süreç (algılanan başa çıkma yeterlikleri)
- d. Seçimsel Süreç (tercih etme ve ortam ve aktiviteler yaratma)

Öz yeterlik inançları bireylerin düşüncelerini, karşılaşılan zorluklar karşısında kendilerini nasıl motive ettiklerini, duygusal yaşamlarının kalitesini, verecekleri önemli bir karar sırasındaki tercihlerini etkileyen önemli bir faktördür (Bandura, 2002, ss. 269-290). Güçlü bir öz yeterlik duysuna sahip olan birey başarısını ve kişisel tatminini birçok yönden arttırabilir. Bireysel yeteneklerine inancı yüksek olan insanlar karşılaştıkları güçlüklerle kaçınılması gereken bir tehdit olarak değil yönetilmesi ve başa çıkılması gereken bir durum olarak yaklaşabilmektedirler. Bu bakış açısı bireye aktiviteleri noktasında derin bir konsantrasyon gücü sağlamaktadır.

Diğer yandan öz yeterlikleri noktasında zayıf bir inanca sahip olan bireyler karşılaştıkları güçlükleri birer kişisel tehdit olarak algılamakta ve bu durumlardan kaçınarak uzaklaşma davranışı göstermektedirler. Dolayısıyla gerçekleştirmeyi istedikleri amaçlara karşı isteksiz davranarak düşük bir azim göstermektedirler. Bu bireylerin herhangi bir başarısızlık durumunu telafi etmeleri de oldukça yavaş ve güç olup böylesi bir durumda stres ve depresyona düşme olasılıkları son derece fazladır (Bandura, 1994, ss. 71-81)

Sonuç olarak, örnek alma durumu hangi düzeyde olursa olsun etkili bir öğrenme metodudur. Örnek alma, kimi zaman örnek alınan kişinin yalnızca bazı özelliklerinden etkilenmekle sınırlıyken birtakım kimseler için de örneği yakından incelemek ve bilinçli çabalarla onun izinden gitmek şeklinde gerçekleşir. Bilinçli bir çabaya sahip olan bu kimseler örnek aldıkları kimselerin tutum ve davranışlarını dinî-felsefî öğretilerde veya usta-çırak ilişkilerinde olduğu gibi birebir takip ederler (Yıldırım, 2002, s. 106).

Özdeşleşmenin fitri bir eğilim olması göz önüne alındığında onun bebeklik döneminde anne babayı örnek almakla başladığı bilinmektedir. Dolayısıyla tasavvufî düşüncenin genel yapısı incelendiğinde davranışlarıyla örneklik teşkil eden şeyhlere ve sâlih zâtlara oldukça önem verildiği görülür (Kasapoğlu, 2017a). Bu bağlamda Lokman Hekim oğluna şöyle tavsiyede bulunmuştur (Beyhakî, 2000, s. 69):

“Yavrum ulemanın dibine sokul. Onlarla uğraşma yoksa senden uzaklaşırlar. Dünyadan yetecek kadar bir şeyler al. Kendini tamamen dünyaya kaptırıp onun içine dalma, çünkü bu durum ahiretine zarar verir. Dünyayı tamamen de boşlama çünkü bu sefer insanlara muhtaç olursun”

Tasavvufî düşüncede yerini bulmuş bir kavram olan tevessül de insanın yaşam yolculuğunda Allah’ın (c.c.) velî bir kulunu, peygamberleri, sâlih zâtları rol model almasını sağlayarak onu belli düşünsel süreçlere sevk eder ve nihayetinde duygusal yaşam kalitesini artıracakı öz yeterlilik kavramına ulaştırır.

Sûfî içinde rol model aldığı şahıs gibi olabilme inancını keşfederek ümitsizlik duygusundan kurtulurak başına gelen olumsuz durumlarda kendini kapatmak, depresyona girmek yerine çözüm odaklı bir yaklaşım benimseyerek ruhsal dengesini sağlar. Böylelikle enerjisini ve konsantrasyonunu hayattaki amaçları ve hedeflerine yönlendirerek büyük bir azim ve kararlılıkla bu uğurda ilerler. Başka bir ifadeyle tevessül, kendisindeki özelliklerine gıpta edilen şahsiyetlerin vesîle kılınması süreci olması yönüyle model alma yoluyla öğrenmenin tüm katkılarını tevessül edene sağlar.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

5.1. Sonuçlar

Mutasavvıflar, evrende en mükemmel varlık olan insanı, mümkün olan en yüksek seviyeye taşımayı amaçlamışlardır. Başka bir anlatımla, tasavvufi düşünce varoluşun ve yaradılışın gayesi olan insanın kemâl sıfatlarla donatılarak insan-ı kâmil olma noktasına ulaşabilmesini hedeflemektedir. Bu yolda ilerleyen sûfîlerin ideal hayat tasavvurları Kur'ân-ı Kerîm ve hadis merkezli olup ahlâkî ilkelere ve erdemleri yaşamaya dayalıdır.

Bu açıdan tasavvufu güzel ahlâk olarak tanımlayan sûfîler, güzel ahlâkî içeren tüm erdemleri sûfinin olgunlaşma sürecinde kazanması gereken özellikler olarak görmüşlerdir. Tasavvufun bütünü ele alındığında onun tüm kavramlarıyla insanın erdemleri kazanmasına katkı sağlayan bu temel amaca hizmet ettiği söylenebilir. Tasavvufî anlayışta insanın manevî olgunlaşma yolunda sağlam adımlarla ilerleyebilmesi için aynı zamanda ruhî sağlamlığını da kazanması gerekli görülmüştür. Dolayısıyla tasavvufi öğretinin tüm kavramları adeta bir iş birliği ile büyük bir ahenk ve uyum içerisinde hareket ederek insanın ruhsal sağlığını dengeleyip onu kemal vasıflarla donatmayı amaçlar.

Tasavvufî düşünce sistemine ait bir kavram ve uygulama olan tevessül de insana birtakım erdemleri kazandırarak onun manevî olgunlaşmasına katkıda bulunur ve ona bu yolda ilerleme gücünü verecek olan dengeli ruh halini temin eder. Başka bir ifadeyle sûfîyi insan-ı kâmil olma yolculuğunda çeşitli yönlerden destekleyerek onu bir adım öteye taşır. Çünkü Rabbine bir dileğini bildirmede tevessüle başvuran sûfî kendi benliğiyle bir başkasınınkini mukayese ederek içsel bir yöneliş gerçekleştirmiş olur. Kendinin ne olup ne olmadığını farkına varır, halihazırda sahip olduğu tüm yönlerini samimi bir kabullenişle ele alır. Böylelikle odağını kendi içsel dünyasına yönelterek benliğinin yeterli ve sınırlı yönlerini keşfeder. Nihayetinde

kişiliğin en büyük kusurlarından biri olan kibir duygusundan kurtularak tevâzu erdemine erişir.

Tasavvufî öğretinin *kendini bilen Rabbini bilir* ilkesi gereği odağını kendi benliğini fark etmeye yöneltmiş olan insan, doğal olarak Rabbi hakkında da düşünmeye başlar. Bu düşünme eylemi bilincin son derece aktif olduğu bir eylem olup insanı varlığını tüm hakikatleriyle kavrayarak Allah'a teslimiyeti idrak ettiği bir noktaya ulaştırır. Başka bir anlatımla, tevessülün sağladığı kendini bilme yetisini edinen sûfî, zihin dünyasını arındırır ve kalbinin Allah'a yaklaşmasını sağlayacak başka erdemleri keşfetmesine zemin hazırlar. İşte biz bu çalışmamızda tasavvufî bir kavram olan tevessülü, onun insanın hem kalp hem bilinç dünyasındaki yansımalarını göz önüne alarak açıklamaya çalıştık.

Allah hakkındaki düşünmesi artan insan O'nun hakikatlerini idrake başlar. O'nun nasıl bir varlık olduğunu, O'na daha çok nasıl yaklaşacağını araştırır durur. Böylelikle Allah'ın her yerde hazır ve nazır olduğu hakikatini idrakte birlikte manevî gelişiminde Allah'tan hakkıyla korkmaya başladığı makama erişir. Bu makamdaki sûfî Rabbinin hoşuna gitmeyecek herhangi bir tavırda bulunmamak için son derece temkinlidir ve onu hoşnut etmenin en iyi yolunun halis bir niyetle ortaya konan ameller olduğunun farkındalığına ererek Rabbine tam bir samimiyetle yaklaşmaya başlar. Rabbine olan samimiyeti arttıkça hatalarından duyduğu pişmanlık da artar ve tevbe kapısına yönelir.

Ulaştığı tevbe makamında kendisini geçmişine mahkûm etmeden Allah'a olan yakınlığından kaynaklanan umut duygusunun sağladığı dengeli ruh haliyle hatalarını telafi etmeye çalışarak yaşamını sürdürür. Bu yönüyle kendisini "*tıbb'ul kulûb*" olarak tanımlayan sûfî yolunun kazanımlarını edinerek bu yolda ilerleyebilme gücünü sağlayan psikolojik iyilik halini edinmiş olur.

Bilindiği üzere insanın sağlıklı ve dengeli bir ruh haline sahip olması onun yaşama tutunabilmesi açısından son derece önemlidir. Tasavvufî anlayışta istikamet olarak ifade edilen söz konusu dengeli ruh hali de insana fitrî ihtiyacı olan bütünlüğü hissettirebildiği noktada kendisini gösterebilir. Zira insan yaşam yolculuğunda kişisel bütünlük içinde olduğu tutarlı bir ruhî tavır takınarak Rabbiyle de bütünlük kurmanın kapısını aralamış olur. Bu açıdan biz de bu çalışmada insanın tevessül ederek

Rabbine yaklaşma yolculuğunda edindiği erdemleri psikoloji alanında yapılan çalışmalarla destekleyerek ele almaya çalıştık.

Sosyal bir varlık olan insan için hayat ötekinin varlığıyla anlam bulmakta ve insan ancak ötekiyle olan ilişkilerin düzenlenmesiyle yaşamla uyumu yakalayabilmektedir. Bu durum tasavvufî anlayışın da genel prensiplerinden olup tasavvufî disiplin içerisinde önemli yeri olan tevessül için de geçerlidir. Zira tevessül insanın kendinden başlayarak ötekini anlamlandırma çabası olarak tarif edilebilir.

Bir başkasını kendi gerçekliği içerisinde değerlendirip onu anlamaya çalışmak insanın sosyal ilişkilerini geliştirilerek onda gerçek mutluluğun uyanmasına zemin hazırlar. Böylelikle insan sevgi, şefkat, merhamet, empati, yardımseverlik, diğergâmlık gibi hiçbir karşılık beklemeden yaptığı özgeci davranışları kazanmış olur. Bu davranışlar da onun ruhunu doyurmasına hizmet ederek manevî olgunlaşmasını destekler.

Tasavvufî anlayışta ötekinin varlığı aynı zamanda ihtiyaç duyulan bir durumdur. Zira üstün ahlâkî özelliklerle bezenmiş peygamberlerin, onların yolundan giden sahabilerin ve Allah'ın sevgili kulları olan sâlih zâtların yaşamış oldukları hayat manevî olgunlaşma yolundaki sûfiler için her zaman birer rehber olmuştur. Sûfî esasen bu kimselerin sahip olduğu niteliklere gıpta etmekte ve onları kendisine rol model almaktadır. Allah ile iletişimde tevessülü tercih eden kimse de esasen kendisi gibi olmak istediği ve rol model aldığı bir kişiyi vesîle kılmaktadır. Başka bir ifadeyle, Allah'a yaklaşımda vesîle kıldığı bu kimse onun için davranışlarını içselleştirmeye çalıştığı, onunla özdeşim kurduğu Allah'ın sevgili bir kuludur.

Aynı zamanda mutasavvıflar tevessülü doğal ve fitrî bir ihtiyaç olarak ele almışlardır. Çünkü tevessül, insanın kendini en doğru şekilde ifade etmeye duyduğu fitrî eğilimden kaynaklanır. İnsan, iletişime girdiği vakit önemli gördüğü noktaları, önemli gördüğü şekliyle anlatabilmek, vurgulayabilmek ister. Güçlü bir dileği olan kimse bu dileğini ifade ederken doğal olarak güçlü bir anlatıma ihtiyaç duyar. Bu durum da onu tatmin duygusuna götürür.

Tevessül insana duasının kabul olacağına dair güçlü bir ümit duygusu verir. Ümit duygusu ise henüz gerçekleşmemiş bir olay ile alakalı kararsız bir kesinliktir. Dolayısıyla bu kararsız kesinlik insana onu ayakta tutacak kudreti verirken elde

etmek istediğini kazanmada da motivasyon sağlar ve onu hareketsiz bir yığın olmaktan koruyarak harekete geçirici bir rol üstlenir.

Yaşam yolculuğunda zor bir durumla karşı karşıya gelmek, insanın Rabbiyle iletişimde tevessüle yöneldiği olayların ortak noktasını teşkil etmektedir. Tevessülün kendisine sağladığı ümit ve motivasyon duygularından aldığı güçle kaygılarından kurtulan sûfi esasen Rabbiyle bu şekilde iletişim kurarak içinde bulunduğu durumla başa çıkma yöntemi geliştirmiştir. Kaygılarıyla başa çıkmayı öğrenen sûfi onları bir kenara bırakarak içinde bulunduğu ânı tecrübe eder ve manevî olgunlaşmasını destekleyecek en önemli unsurlardan biri olan yaşama sevincini kazanmış olur.

5.2. Öneriler

Tasavvufî anlayış, *bütünlük* ilkesini temele alan bir yaklaşımı benimsemiştir. Buna göre insan kişisel bütünlüğe sahip olabildiği ölçüde kendisini kâinatın yani bütünün bir parçası olarak görebilir ve kendisini bu bütünün bir parçası olarak görebildiği ölçüde de Rabbiyle bütünlük kurabilir. Bir başka ifadeyle, tasavvufî düşüncenin ana konusu olan insan bütünlüğe ne kadar yaklaşabilirse manevî anlamda da o kadar yol katedebilir.

İnsanın kişisel bütünlük içinde olabilmesi onun tutarlı ve dengeli bir ruh hâlini kazanması anlamına gelir. Zira kendi içerisinde sağlıklı bir denge kuramayan ruh, herhangi bir amaçla herhangi bir yolda yürümeyi başarabilecek kudrete sahip olamaz. İşte tasavvufî düşünce sistemi, insana kemâle erme yolunda ayakta durabilmesini sağlayacak olan ruhsal dengeyi temin eder. Dolayısıyla bu düşünce yapısı ancak psikoloji biliminin verileriyle desteklenerek mercek altına alınırsa daha iyi anlaşılacaktır.

İnsana yaklaşımı bütüncül olan tasavvufî düşünceye de aynı ilkedен hareketle yaklaşılması gerekmektedir. Zira o tüm kavramlarıyla insanın kemâl sıfatlarla donanmasına hizmet eder. Onun bütün kavramları birbiriyle ilişkili olup adeta iş birliği içinde ortak bir amaca hizmet ederler. Başka bir deyişle her bir tasavvufî kavram diğer bir kavrama gebe olup her biri bir diğerini besler niteliktedir.

Tasavvufî bir kavram olan tevessül de tasavvufun bu genel yapısı göz önüne alınarak incelenirse onun yüzeysel bir anlamı olmadığı anlaşılacak ve derin yönleri keşfedilebilecektir. Zira tevessül de tasavvufî disiplin içerisinde yer alan diğer kavramlar gibi insanın manevî olgunlaşma sürecinde ona yol alabilme gücünü verecek ruhsal dengeyi sağlarken öte yandan erdemleri kazanması noktasında diğer tasavvufî kavramlarla iş birliği içinde hareket eder.

Önerileri maddeleyecek olursak:

1. Tasavvufî kavramlar, tasavvufî düşünce sisteminin yapısı gereği bütünlük ilkesi çerçevesinde ele alınmalı ve onların iş birliği içerisinde hareket ederek ortak bir amaca hizmet ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.
2. İnsanı anlamayı merkeze alan bir yaklaşımı benimseyen tasavvufî düşüncenin doğru anlaşılabilmesi, onun insanın ruhsal dengesini sağlamayı amaçlayan psikolojik yönleri göz önünde bulundurularak ele alınmasına bağlıdır.
3. Tasavvufî bir kavram olan tevessülün de diğer tüm tasavvufî kavramlar gibi derûnî manaları içeren ve insanın manevî yolculuğunu destekleyen yönü göz ardı edilmemelidir.
4. Tasavvufî düşüncenin insanı eğitmeyi amaçlayan yapısı ön planda tutulmalı ve tasavvufun eğitim metotlarına dair daha geniş bir perspektif sunabilmek amacıyla tasavvufî kavram ve uygulamalar batı dünyasında araştırılan eğitim metotlarıyla benzer ve ayrılan yönleriyle ele alınarak karşılaştırmalı olarak incelenmelidir.
5. Tevessül de dâhil her bir tasavvufî kavramın daha iyi anlaşılabilmesi için erdemleri doğuran yönleri aşamalı olarak ve şemalarla desteklenerek ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî. (1932). *Keşfü'l-hafâ*. (Cilt: 2). Beyrut.
- Adler, A. (2000). *Bireysel psikoloji*. (Çev: H. Özgü). İstanbul: Hayat Yayınları.
- Akalın, Ş. H. (2011). *Türkçe sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aktürk, E. (2021). Bireyci ahlâk anlayışı ve eğitimde 'ahlâkî muhakeme'. *Felsefe Dünyası Dergisi*, (73), 105-142.
- Akyürek, A.R. (1329). *Bergüzâr*. Kastamonu: Vilayet Matbaası.
- Âlûsî. (1985). *Rûhu'l-meânî* (Cilt:6). Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî.
- Askerî, E.H. (1987). *Evâ'il*. Beyrut.
- Ataç, A. (1993). *Kelam ve tasavvuf açısından tevessül*. Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atkinson, J. W. (1958). *Motives in fantasy, action and society*. New York: Van Nostrand.
- Attâr, F. (1985). *Tezkiretü'l evliyâ*. (Çev: S. Uludağ). Bursa: İlim ve Kültür Yayınları.
- Ayten, A. (2009). *Prososyal davranışlarda dindarlık ve empatinin rolü*. Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayten, A. ve Düzgüner, S. (2017). *Tasavvuf psikolojisine giriş: Bireysel arınma ve güzel ahlâk*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Balcı, İ. (2004). Diplomat ve devlet adamı yönüyle Hz. Ömer. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(16), 185-204.
- Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Englewood Cliffs: NJ: Prentice Hall.
- Bandura, A. (1994). *Self efficacy*. *Encyclopedia of human behavior*. New York: Academic Press.
- Bandura, A. (2002). Social cognitive theory in cultural context. *Applied psychology: An International Review*, 2(51), 1-15.
- Bandura, A. ve Kupers, C. (1964). Transmission of patterns of self-reinforcement through modeling. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 69, 1-9.

- Bardakçı, M.N. (1999). Tasavvufî bir terim olarak tevessül ve vesîle. *Tasavvuf*, 2, 33-48.
- Barret-Lennard, G. T. (1981). The empathy cycle: Refinement of a nuclear concept. *Journal of Counseling Psychology*, 28(2), 91-100.
- Barrett, J.L. (2017). Intellectual humility. *The Journal of Positive Psychology*, 1(12), 1-2.
- Bar-Tal, D. (1985). Altruistic motivation to help: definition, utility and operationalization. *Humboldt Journal of Social Relations*, 13, 3-14.
- Basch, M.F. (1983). Empathic understanding: a review of the concept and some theoretical considerations. *Journal of the American Psychoanalytic*, 31(1), 101-126.
- Bashirov, D. (2022). Tasavvufun teşekkül döneminde ihlâs kavramı. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 25(50), 27-48.
- Başaran, İ.E. (1996). *Eğitim psikolojisi*. Ankara: Gül Yayınevi.
- Batson, D. (2011). *Altruism in humans*. New York: Oxford University Press.
- Bayrakçı, M. (2007). Sosyal öğrenme kuramı ve eğitimde uygulanması. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14, 198-210.
- Bayraktar, H. V. (2015). Sınıf yönetiminde öğrenci motivasyonu ve motivasyonu etkileyen etmenler. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10(3), 1079-1100.
- Begavî, E. M. (1417). *Meâlimü't-tenzîl*. (Cilt: 3). Riyad: Daru't-Teybe.
- Beydâvî, M. (2003a). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. (Cilt:1). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Beydâvî, M. (2003b). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. (Cilt:2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Beyhakî, H. (2000). *Kitabü'z zühd: Kulluğu unutmadan yaşama sanatı*. (Çev: E. Yıldırım) İstanbul: Hâcegân Yayınları.
- Bhattacharya, O., Chatterjee, A. Ve Basu, J. (2017). Humility: An emerging construct in moral psychology. *Psychological Studies*, 1(62), 1-11.
- Birand, K. (1964). *İlk çağ felsefesi tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Bolaç, V. (2002). *Sağlıklı yaşamın temeli kendini tanımak*. İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- Bookman, M. (1993). *İnsanda kişiliğin gelişimi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Buhârî, M. İ. (2002). *Sahîhü 'l-buhârî*. Beyrut: Darü'bn Kesir.
- Burhanî, M.O. (1900). *İntişâru evliyâ'i'r-rahmân 'alâ evliyâ'i's-şeytân*. Kahire.
- Bursevî, İ. H. (2012). *Ruhu'l beyân tefsiri*. (Cilt:1). İstanbul: Damla Yayınevi.
- Câmi, A. (2001). *Nefâhatü'l-üns: Evliyâ menkıbeleri*. (Çev: M. Kara, S. Uludağ, L. Çelebi). İstanbul: Marifet Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Cezâirî, E.B. (1984). *Akîdetü'l-mü'min*. (Çev. B.A. Bilgiç). İstanbul: Ser Yayınları.
- Chopra, D. (1990). *Sağlığı yaratma*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cüceloğlu, D. (2001). *İçimizdeki çocuk*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cüceloğlu, D. (2020). *İnsan ve davranışı. Psikolojinin temel kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cüceloğlu, D. (2021a). *Gerçek özgürlük*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cüceloğlu, D. (2021b). *Savaşçı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cürcânî, E.-H. (1985). *Et-ta'rifât*. (Cilt:1). Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye.
- Cürcânî, S.Ş. (2004). *Ta'rifât tasavvuf istılahları*. (Çev: A. M. Tolun) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Cürcânî, S.Ş. (2013). *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l Kütüb'i'l İlmiyye.
- Çağrııcı, M. (1989). *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Çalışkan, İ. (1992). *Kur'ân-ı Kerîm'e göre tevessül ve vesîle*. Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları.
- Çift, S. (2013). Ebü'l-Hüseyin Verrâk. *Türkiye diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (Cilt:43). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dârimî, A. (2000). *es-Sünen*. (Thk: H.S.E. Dârânî). Beyrût: Darü'l-Muğni.
- Demiray, U. (2008). *Etkili iletişim*. Ankara: Pegem Akademi.
- Devellioğlu, F. (2017). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. İstanbul: Aydın Kitabevi.
- Dımeşkî, E. A. (1999). *Vesile*. (Cilt:8). İstanbul: Dergah Ofset Yayınları.
- Dökmen, Ü. (2001). *Sanatta ve günlük yaşamda iletişim çatışmaları ve empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Dökmen, Z.Y. (2009). *Toplumsal cinsiyet: Sosyal psikolojik açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Duman, N. (2019). *İntihar ve medya*. Ekev Akademi Dergisi.
- Ebû Dâvûd, S. (2004). *es-Sünen*. (Haz: N. Elbânî). Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- Ecmel, M. (2010). *Sufi ruhbilimi*. (Düz: K. Sayar). İstanbul.
- Efendi, S. M. (2008). *Tasavvuf sözlüğü*. (Düz: İ. Kara) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ekin, Y. (2002). İhlas kavramının semantik analizi. *Tasavvuf Dergisi*, 3(2), 311-314.
- Elbânî, M. N. (2012). *Teveşşül çeşitleri ve hükümleri*. (Çev: M.E. Akın). İstanbul: Guraba Yayınları.
- Endülüsî, E. H. (1420). *El-Bahru'l muhît* (Cilt:4). Beyrut: Dâru'l-fikir.
- Erdem, O. (2009). *Duygusal iletişim ve beden dili*. İstanbul: Yakamoz Yayınları.
- Erdoğan, A. (2018). *Tasavvuf ışığında çocuk eğitimi*. İstanbul: Kitap Arası.
- Erdoğan, İ. (2002). *İletişimi anlamak*. Ankara: Erk Yayınları.
- Erzurûmî, İ. H. (1999). *Mârifetnâme*. (Haz: F. Meyan) İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Erzurûmî, İ. H. (2008). *Erzurumlu İbrahim Hakkı divanı*. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı.
- Exline, J. J. ve Geyer, A. (2004). Perceptions of humility: A preliminary study. *Self and Identity*, 2(3), 95-114.
- Exline, J.J. ve Hill, P. (2012). Humility: A consistent and robust predictor of generosity. *The Journal of Positive Psychology*, 3(7), 208-218.
- Folkman, S. (2010). Stress, coping and hope. *Psycho-Oncology*, 19(9), 901-908.
- Frankl, V. E. (2009). *İnsanın anlam arayışı*. (Çev: S. Budak) İstanbul: Okyan Us Yayıncılık.
- Frankl, V. E. (2018). *Psikoterapi ve din*. (Çev: Z. Taşkın) İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (1997). *Psikanalize yeni giriş dersleri*. (Çev: S. Budak) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Fromm, E. (1990). *Umut devrimi*. (Çev: Ş. Yeğin) İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fromm, E. (1997). *Yaşama sanatı*. (Çev: A. Arıtan). İstanbul.
- Fromm, E. (2011). *İnsandaki yıkıcılığın kökenleri*. (Çev: Ş. Alpagut). İstanbul: Payel Yayınları.
- Gazzâlî, M. (1979). *Kimyâ-yı saâdet*. (Çev: A. F. Meyân). İstanbul: Bedir Yayınları.
- Gazzâlî, M. (2004). *Ravdatü't-Tâlibin ve Umdetü's-Sâlikîn (Hak yolunun esasları)*. (Çev: D. Selvi) İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Gazzâlî, M. (2013). *Hakikat arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*. (Çev: A. Tek). Bursa: Emin Yayınları.

- Gazzâlî, M. (2019a). *İhyâu ulûmi'd-dîn tercümesi*. (Cilt: 5). (Çev: A. Serdaroğlu) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Gazzâlî, M. (2019b). *İhyâu ulûmi'd-dîn tercümesi*. (Cilt: 6). (Çev: A. Serdaroğlu) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Gazzâlî, M. (2019c). *İhyâu ulûmi'd-dîn tercümesi*. (Cilt: 8). (Çev: A. Serdaroğlu) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Geçtan, E. (1993). *Varoluş ve psikiyatri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1973). *Mesnevî ve şerhi*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları.
- Grusec, J. E. (1992). *Social learning theory and developmental psychology: The legacies of Robert R. Sears and Albert Bandura*. American Psychological Association.
- Güler, Z. (1997). Vesile ve tevessül hadislerinin kaynak değeri. *İLAM Araştırma Dergisi*, 2(1), 83-132.
- Gürbüz, A. (2003). *Harabede define tasavvuf felsefesinde temel vurgular*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gürbüz, A. (2021). *Kendini bilmenin yolu*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gürel, R. (2014). Sosyal pekiştiricilerin ve model davranışlarının, çocukların ahlâkî yargılarının şekillenmesindeki etkisi (Bandura örneği). *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12(28), 101-119.
- Gürer, B. (2018). *Gönül gözüyle Kur'ân İbn Atâ tefsiri*. İstanbul: H Yayınları.
- Hânî, M.B. (1985). *Âdâb*. (Çev: A. Hüsvrevoğlu) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Hattabî, E.S. (1934). *Meâlimü's-sünen*. (Cilt:1). Halep: Matbaatü'l-İlmiyye.
- Herevî. (1996). *Menâzilü's-Sâirîn ile'l-Hakkı Azze şe'nuh*. Kahire.
- Hibbân, İ. (1977). *Ravzatü'l ukalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ*. Beyrut.
- Hökelekli, H. (2009). *İslam psikolojisi yazıları*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Hucvirî. (1982). *Hakikat bilgisi*. (Düz: S. Uludağ). İstanbul.
- Hücvîrî, E. H. (2014). *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat bilgisi*. (Çev: S. Uludağ) İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Acîbe, E. A. (1419). *El-bahru'l-medîd*. (Cilt:4). Kahire: Hasan Abbas.
- İbn Atâ, M. (1990). *Tefsîru ibn atâ*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- İbn Haldûn, A. (1977). *Tasavvufun mahiyeti*. (Çev: S. Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.

- İbn Hanbel, A. (1995). *El-müsned*. Beyrut: Muessesetu'r-RisâleNâşirûn.
- İbn Kayyim, C. (1982). *Zâdu'l-me'âd*. (Cilt:4). Kuveyt: Müessesetu'r Risâle.
- İbn Kayyim, C. (2019). *Medâricu's sâlikîn: Kur'ânî tasavvufun esasları*. (Cilt:2). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Manzûr, M. (1119). *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Daru'l Maarif.
- İbn Manzûr, M. (1990). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut.
- İbn Manzûr, M. (1994). *Lisanu'l-Arab*. (Cilt:11). Beyrut: Dâr'u Sâdır.
- İbn Teymiyye, T. (1985). *Et-Tevessül*. Şam.
- İbn'ül-Arabî, M. (2011). *Nefsini bilen rabbini bilir*. İstanbul: Hayykitap.
- Izutsu, T. (2019). *Kur'ân'da dînî ve ahlâkî kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- İnanç, B. Y. ve Yerlikaya, E.E. (2016). *Kişilik kuramları*. Ankara: Pegem Akademi.
- İsfahânî, R. (1985). *Ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerîa*. Kahire: Ebü'l-Yezîd el-Acemî.
- İsfahânî, R. (1986). *El-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İz, M. (2000). *Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Jankowski, P., Sandage, S. ve Hill, P. C. (2013). Differentiation-based models of forgivingness, mental health, and social justice commitment: Mediator effects for differentiation of self and humility. *The Journal of Positive Psychology*, 1(8), 412-424.
- Kâdirî, İ. H. (1962). *Medâricü'l-hakîka*. İskenderiyye.
- Kara, M. (1995). *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. İstanbul.
- Kara, M. (2005). *Dervişin hayatı Sûfînin kelâmı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karagöz, İ. (1996). *Kur'ân'a göre insana verilen görev ve değer*. İstanbul: Çelik Yayınları.
- Karagöz, İ. (2010). *Dinî kavramlar sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları.
- Kasapoğlu, A. (2007). Kur'ân'da ümit-iman ilişkisi. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18, 155-176.
- Kasapoğlu, A. (2017a). *Kur'ân'da eğitim ve öğrenme*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kasapoğlu, A. (2017b). *Kur'ân'da iletişim psikolojisi*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kasapoğlu, A. (2017c). *Kur'ân'da iman ve inkar psikolojisi*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kâşânî, A. (2015). *Tasavvuf sözlüğü*. (Çev: E. Demirli) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kaya, A. (2017). *Eğitim psikolojisi*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Kayıklık, H. (2011). *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Kelâbâzî, M. (1992). *Et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. (Çev: S. Uludağ) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kelâbâzî, M. (2019). *Doğuş devrinde tasavvuf ta'arruf*. (Çev: S. Uludağ) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kesebir, P. (2014). A quiet ego quiets death anxiety: Humility as an existential anxiety buffer. *Journal of Personality and Social Psychology*, 4(106), 610-623.
- Kesîr, İ. (1420). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. (Cilt: 3). Riyad: Dâru't-Teybe.
- Kevserî, Z. (1989a). *İrgamu'l-merîd*. İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- Kevserî, Z. (1989b). *Mahku't-tekavvul fî mes'eleti't-tevessül*. İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- Koçak, A. ve Kayıklık, H. (2019). Duygular bağlamında din duygusu ve dinî duygular. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 685-713.
- Konrad, S. ve Hendl, C. (2002). *Duygularla gölenmek*. (Çev: M. Taştan) İstanbul: Hayat Yayınları.
- Köknel, Ö. (1982). *Kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Köroğlu, E. (2017). *Psikoterapi yöntemleri*. Ankara: HYB Yayıncılık.
- Krause, N. (2018). Assessing the relationships among religion, humility, forgiveness, and self-rated health. *Research in Human Development*, 1(15), 33-49.
- Krause, N., Pargament, K. I., Hill, P. C. ve Ironson, G. (2016). Humility, stressful life events, and psychological well-being: Findings from the landmark spirituality and health survey. *The Journal of Positive Psychology*, 5(11), 499-510.
- Kudsî, A. (2021). *Nefis mertebeleri*. (Çev: A. Tek) İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (2000). *Letâifü'l-işârât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kuşeyrî, A. (2017). *Er-Risâletü'l Kuşeyriyye*. Cidde: Daru'l-Minhâc.
- Mâlik b. Enes. (t.y.). *El-Muvatta'*. Beyrut: Daru'l-hayai't-Türasi'l-Arabi.
- Malone, Y. (2002). Social cognitive theory and choice theory: a compatibility analysis. *International Journal of Reality Therapy*, 1(22), 4-10.
- Marshall, W. L., Hudson, S., Jones, R. ve Fernandez, Y. M. (1995). Empathy in Sex Offenders. *Clinical Psychology Review*, 15(2), 99-113.
- Maslow, A. (1970). *Motivation and personality*. NewYork: Harper and Row Publishers.

- Maslow, A. (2001). *İnsan olmanın psikolojisi*. (Çev: O. Gündüz) İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- Maturîdî, E.M. (2015). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. (Cilt:I). (Çev: Y.Ş. Yavuz, B. Topaloğlu) İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mâverîdî, E.H. (2019). *En-Nüket ve'l-uyûn*. (Cilt:1). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Mekkî, E.T. (1310). *Kütü'l-kulûb*. (Cilt:1). Mısır.
- Merzûk, E.H. (1989). *Et-Tevessül bi'n-nebiyyi ve bi's-sâlihîn*. İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- Monroe, K. (1994). A fat lady in a corset: altruism and social theory. *Journal of Political Science*, 38(4), 861-893.
- Muhâsibî, H. (1998). *Er-Riâye*. (Çev: H. Küçük, Ş. Filiz) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Müslim, E. H. (1991). *Sahîh-i müslim*. Beyrut: Daru'lİhyau'lKütübî'lArabiyye.
- Müderriş, A. M. (2016). *Nuru'l-İslam*. İstanbul: Hakikat Kitabevi.
- Nabavi, R. T. (2012). Bandura's social learning theory & social cognitive learning theory. *Theory of Developmental Psychology*, 1(1), 1-24.
- Neccâr, M. A. (1996). *El-Mu'cemu'l vasît*. (Cilt:2). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesefî, A. (1999). *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. (Cilt:1). Beyrut: Dâru'l Fikr.
- Nielsen, R. ve Marrone, J. A. (2018). Humility: Our current understanding of the construct and its role in organizations. *International Journal of Management Reviews*, 4(20), 805-824.
- Okyayuz, Ü. H. (1999). *Sağlık psikolojisi*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Oskay, Ü. (1999). *İletişimin ABC'si*. İstanbul: Der Yayınları.
- Önder, A. (2004). *Ailede iletişim*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Öztürk, O. (1981). *Ruh sağlığı ve hastalıkları*. Ankara: Türkiye Sinir ve Ruh Sağlığı Derneği Yayını.
- Öztürk, Y. N. (2003). *Kur'ân ve sünnete göre tasavvuf*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Post, S. G. (2014). Altruism, happiness, and health: it's good to be good. *International Journal of Behavioral Medicine*, 12(2), 66-77.
- Rabbânî, İ. (1277). *Mektûbat*. (Cilt: II). İstanbul.
- Rahman, F. (1996). *Ana konularıyla Kur'ân*. (Çev: A. Açıkgenç) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Râzî, F. (1987). *El-metâlibü'l-aliyye mine'l-ilmî'l-ilâhi*. (Cilt:VII). Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî.
- Râzî, F. (1989). *Tefsîr-i kebîr*. (Cilt:III). Ankara: Akçağ Yayıncılık.
- Râzî, F. (1999). *Mefâtihu'l-gayb*. (Cilt:XI). Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî.
- Rifâî, A. (2010). *el-Bürhânü'l-müeyyed*. (Düz: A.F. el-Mezîdî) Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Rifâî, K. (2015). *Seyyid Ahmed er-Rifâî*. (Düz: M. Tahralı) İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Yayınları.
- Rinpoche, T. W. (2002). *Tibet'in rüya ve uyku yogası*. (Çev: S. Soner) İstanbul.
- Robbins, S. P. (2003). *Organizational behavior*. Prentice Hall.
- Sa'lebî, E. İ. (1418). *El-Keşf ve'l Beyân*. (Cilt:VI). Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Sarıkaya, B. (2014). İnsan Allah yaklaşımı ve tevessül. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 114-136.
- Sayar, K. (2010). *Sufî psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sayın, E. (2014). *Tasavvuf terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Schimmel, A. (1982). *Tasavvufun boyutları*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Schrank, B., Stanghellini, G. ve Slade, M. (2008). Hope in psychiatry: a review of the literature. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 118(6), 421-433.
- Seligman, M. (2011). *Öğrenilmiş iyimserlik*. (Çev: S.K. Akbaş) Ankara: HYB Yayıncılık.
- Seligman, M. E. (2007). *Gerçek mutluluk*. (Çev: S.K. Akbaş) Ankara: HYB Yayıncılık.
- Selvi, D. (2012). *İslam'da velâyet ve kerâmet*. İstanbul: Hoşgörü Yayınları.
- Semerkindî, A. B. (1992). *Bahru'l-Ulûm*. (Cilt:2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Seratlı, T. G. (2006). *Vahdet-i vücûd ve tevhîd risaleleri*. İstanbul: Furkan Kitaplığı.
- Sıradağ, M. (1973). Dünya Bilgisi. *İslam Medeniyeti Dergisi*, 3(33), 41-47.
- Singin, A. (2021). Sûfî portrelerde insanın kemâl süreci nasıl başlar? Kuşeyri örneği. *Sufiyye*, (10), 49-82.
- Soyyigit, İ. (2019). *İbrâhim Hakkı Erzurûmî'de nefis ve kendini bilmek*. Yayımlanmamış Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sübki, T. (1989). *Şifâü's-sekâm*. Haydarabad: ed-Dairetu'l-maarifi'n-nizamiyye.

- Sühreverdî, Ş. (1988). *Avârifü'l meârif*. (Çev: Y. Pakiş, D. Selvi) İstanbul: Umran Yayınları.
- Sülemî, E. A. (2012). *Ruhun hastalıkları ve çareleri: Sûfî psikolojisi el kitabı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Sülemî, E. A. (2014). *Tabakâtü's-sûfiyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî.
- Süyûtî, C. (t.y.). *Tarihu'l hulefâ*. Beyrut: Dârü's Sekâfe.
- Şahin, M. (2019). Korku, kaygı ve kaygı (anksiyete) bozuklukları. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(10), 117-135.
- Şevkânî. (2005). *Neylü'l-evtâr*. (Cilt:4). Kahire.
- Şimşek, M. S. (1999). *Kur'ân'ın ana konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Taberânî, E. K. (1983). *El-Mu'cemü'l Kebîr*. (Cilt:1). Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- Taberî, M. b. (2000). *Câmi'ul-beyân fî te'vîli'l Kur'ân*. (Cilt:10). (Düz: T. A. Şakir). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tangney, J. P. (2000). Humility: Theoretical perspectives, empirical findings, and directions for future research. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 70-82.
- Tangney, J. P. (2002). *Humility. Handbook of positive psychology*. (Düz: C. Snyder, S. J. Lopez) New York: Oxford University Press.
- Tarhan, N. (2004). *Mutluluk psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tatçı, M. (2005). *Yunus Emre külliyyâtı*. (Cilt 4). İstanbul: MEB Yayınları.
- Tatçı, M. (2020). *Yunus Emre divânı*. İstanbul: H Yayınları.
- Topbaş, O. N. (2010). Tevessül. *Altınoluk Dergisi*, 295, 32-35
- Tûsî, E. N. (1988). *El-Lüm'a fi't-tasavvuf*. (Düz: A. S. Tahkik: A. Mahmud) Beyrut: Dâru'l-cinân.
- Tûsî, E. N. (2012). *El-Lümâ-islam tasavvufu*. (Çev: H.K. Yılmaz) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Tutar, H. ve Yılmaz, M. K. (2003). *Genel iletişim: Kavramlar ve modeller*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Uludağ, S. (1995). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Uludağ, S. (2001). İşârî Tefsir. *Türkiye diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi içinde*, (Cilt:23). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Uludağ, S. (2002). İstimdât. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 3(8), 151-160.
- Uludağ, S. (2002). Kuşeyrî. *Türkiye diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (Cilt:26). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2003). Ma'rifet-i nefis. *Türkiye diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (Cilt 28). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2006). Marifet. *Türkiye diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (Cilt:32). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2007). Reça. *Türkiye diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (Cilt: 34). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ulupınar, H. (2017). İlk dönem melâmetî şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın tasavvuf anlayışı. *Marife*, 17(1), 67-80.
- Uzuntaş, A. (2013). Etkili iletişim: Anlatabilmek ve anlayabilmek. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 1(21), 11-30.
- Varol, S. F. (2014). Medyada yer alan temsillerin kimlik edinme sürecindeki rolü. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 26, 301-313.
- Weidman, J. T. (2016). The psychological structure of humility. *Journal of Personality and Social Psychology*, 114(1), 153-178.
- Wood, R., & Bandura, A. (1989). Impact of conceptions of ability on self regulatory mechanisms and complex decision making. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56(3), 407-415.
- Wright, J. C., Nadelhoffer, T., Perini, T., Langville, A., Echols, M. ve Venezia, K. (2017). The psychological significance of humility. *The Journal of Positive Psychology*, 12(1), 1-10.
- Yalçınkaya, A. E. (2022). Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışının anahtar kavramları: tevâzu, meskenet, züll, inkisâr, acz, fakr. *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1(1), 93-112.
- Yaran, C. S. (2005). *İslam'da ahlâkın şartı kaç?* İstanbul: Elif Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2012). Tevessül. *Türkiye diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde, (Cilt:41). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Yavuzer, N. (2017). Bir prososyal davranış kaynağı olarak özgeci motivasyonun ilgili yazını ışığında değerlendirilmesi. *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14(1), 105-126.
- Yazır, M. H. (1971). *Hak dini Kur'ân dili*. (Cilt: IX). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Yıldırım, A. (2015). Bir tasavvuf düsturu olarak "Ân-ı Dâim", "İbnü'l-Vakt", "Ebu'l-Vakt" düşüncelerinin klasik türk şiirine yansımaları. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 3(7), 145-154.
- Yıldırım, R. (2002). *Öğrenmeyi öğrenmek*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Yılmaz, H. K. (1996). *Tasavvufla ilgili sorular ve cevaplar*. İstanbul: Altınoluk Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2000). *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2011). *Aziz Mahmud Hüdayî*. İstanbul: Erkam.
- Yılmaz, Ö. (2017). *Geçmişten günümüze tasavvuf ve tarikatler*. Ankara: Akça Yayınları.
- Yücel, E. ve Arslantürk, G. (2019). "Kendini unutmak": Psikoloji araştırmalarında tevazu. *Psikoloji Çalışmaları*, 39(1), 209-243.
- Zemahşerî, M. (1407). *El-Keşşâf*. (Cilt:1). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Zemahşerî, M. (2016). *El-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Cilt:I). (Çev: M. Sülün, Dü., M. Coşkun, Ö. Çelik, N. Çağır, A. Bebek) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

